



UnB

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

Maria del Pilar Tobar Acosta

*Construções Discursivas de Reexistência
um estudo em Análise de Discurso Crítica
sobre marchas de mulheres no Brasil*

Brasília
2018



UnB

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

Maria del Pilar Tobar Acosta

*Construções Discursivas de Reexistência
um estudo em Análise de Discurso Crítica
sobre marchas de mulheres no Brasil*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Instituto de Letras, Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutora em Linguística, área de concentração Linguagem e Sociedade.

Orientadora: Profa. Dra. Viviane de Melo Resende

Coorientador: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Brasília
2018

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

AM332c Acosta, María del Pilar Tobar
CONSTRUÇÕES DISCURSIVAS DE REEXISTÊNCIA – um estudo em
Análise de Discurso Crítica sobre marchas de mulheres no
Brasil / María del Pilar Tobar Acosta; orientador Viviane de
Melo Resende; co-orientador Wanderson Flor do Nascimento.
- Brasília, 2018.
408 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Linguística) --
Universidade de Brasília, 2018.

1. Análise de Discurso Crítica. 2. Feminismo Antirracista
Decolonial. 3. Marcha Mundial das Mulheres. 4. Marcha das
Margaridas. 5. Marcha das Mulheres Negras. I. Resende,
Viviane de Melo , orient. II. Flor do Nascimento,
Wanderson, co-orient. III. Título.



UnB

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

Chefe do Departamento de Linguística, Línguas Clássicas e Português

Profa. Dra. Francisca Cordélia Oliveira da Silva

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Linguística

Profa. Dra. Enilde Faulstich

Brasília
2018

BANCA EXAMINADORA

PRESIDENTA DA BANCA

Profa. Dra. Viviane de Melo Resende

Professora Adjunta do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas
da Universidade de Brasília,
Programa de Pós-Graduação em Linguística – PPGL-UnB

TITULARES

Profa. Dra. Viviane Cristina Vieira

Professora Adjunta do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas
da Universidade de Brasília,
Programa de Pós-Graduação em Linguística – PPGL-UnB

Profa. Dra. Carolina Lopes Araújo

Professora Adjunta da Faculdade UnB Planaltina
da Universidade de Brasília,
Mestrado em Sustentabilidade junto ao Povos e Terras Tradicionais – MESPT-UnB

Profa. Dra. Rosália de Oliveira Lemos

Professora do Instituto Federal do Rio de Janeiro,
Campus de Nilópolis

SUPLENTE

Profa. Dra. Francisca Cordélia Oliveira da Silva

Professora Adjunta do Departamento de Linguística da Universidade de Brasília,
Instituto de Letras – IL-UnB

*Aos meus companheiros de vida, João, Heitor e
Alessandro.*

*Às mulheres que tanto me ensinam, queridas
alunas professoras/
professoras alunas.*

Agradecimentos

Eu só posso falar porque outras falaram antes de mim, porque outras falaram comigo, porque outras me ensinaram a falar, porque outras falam. Tomo um pé de apoio em todos os passos de mulheres que vieram antes de mim, que vieram ao mesmo tempo que eu, de todas que compartilham o mesmo tempo histórico que eu, que sonham comigo uma utopia que nos faz seguir caminhando. Agradeço especialmente às colaboradoras desta pesquisa, mulheres protagonistas da Marcha Mundial das Mulheres, da Marcha das Margaridas e da Marcha das Mulheres Negras, que me ensinaram muito sobre como é possível reexistir.

Este trabalho só foi possível porque tive a solidariedade dos homens da minha vida, Heitor, João e Alessandro. Heitor e João foram compreensivos quando a mamãe tinha que estudar, estiveram comigo a cada passo, nas reuniões de que participei, conciliando militância, trabalho e estudo com a maternidade. Heitor, com sua meiguice, silenciosamente trazia guloseimas da cozinha, me ajudava brincando com o irmãozinho. João, que nasceu no meio deste processo, foi comigo no carrinho para as aulas do doutorado e, até hoje, mamou enquanto eu estudava, lia e escrevia este estudo. Alessandro Borges Cordeiro, meu parceiro de vida, releu minhas anotações, me ajudou a pensar sendo o melhor interlocutor que eu poderia ter, fazendo o melhor café do mundo (combustível de muitas noites viradas) e me acolhendo quando eu sentia que não tinha mais forças para seguir. É por eles que luto, para que o mundo seja mais bonito e eles possam sempre ser mais.

Agradeço imensamente a Derenice de Jesus Borges, minha sogra, que me adotou, me orientando sobre a profissão que compartilhamos, e com cuja experiência aprendi muito. Igualmente, agradeço a Ilma de Alves, cuja parceria foi fundamental para que eu pudesse construir esses anos de trabalho e estudo. Derenice e Ilma olharam por mim e por Alessandro, cuidando de nossa casa e de nossos filhos, quando tínhamos de nos ausentar para cumprir nosso ofício. Nesse sentido, os laços de afetividade e solidariedade que nos unem nas tramas da vida são redes sem as quais não seríamos capazes de realizar nenhum sonho. Assim, agradeço muito a: Leonízia Toledo de Tobar, Alice de Jesus Borges, Luiz Caraciolo Cordeiro, Roberto Miguel, Juliana Maria da Silva, Anderson Borges Freitas, Joel Mariano Borges e Denize Tobar Toledo.

Minhas histórias de vida e trabalho foram construídas pela robustez da amizade com professoras que me acolheram desde o meu primeiro semestre na UnB. Agradeço ao corpo docente do Instituto de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Linguística por todos os ensinamentos que me fizeram ultrapassar minhas limitações e lograr realizar esta pesquisa. Em especial, agradeço à Profa. Dra. Viviane de Melo Resende, que me orienta desde 2006 (entre iniciação científica, TCC, mestrado, tese, meditação, entre outros), sendo a primeira professora

que pôs, em palavras, sentimentos e inquietações que tinha, indicando, em meio a aulas de LPT, referências que trago até hoje. Sou imensamente grata por uma parceria tão bela e duradoura. Do mesmo modo, agradeço ao Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento, que me inquietou profundamente, me fazendo perder o sono depois das aulas de “Ideias filosóficas em forma literária” que tive com ele no 2º/2006. Ele foi o primeiro professor a me falar sobre estudos que emergiam da dor, me fazendo compreender aspectos minha história de violência a partir de bell hooks, e, gentilmente, me orientou, mesmo antes de se tornar meu coorientador, indicando caminhos de pensamento ao Sul, a partir de pensadoras centrais para a composição deste trabalho. Agradeço também às professoras Dra. Viviane Cristina Vieira, Dra. Carolina Lopes Araújo, Dra. Rosália de Oliveira Lemos e Dra. Francisca Cordélia Oliveira da Silva, que compuseram a banca de defesa deste trabalho, cujas leituras e orientações fizeram com que este trabalho fosse aprimorado.

Partilhar o pão dos dias, das lutas, dos sonhos, fez com que (re)conhecesse o valor de verdadeiras e profundas amizades e apreendesse caminhos para ser mais. Na mesma medida, aprendi muito com as mulheres para quem pude ensinar como professora na SEEDF e no IFB. Muitas das reflexões que estão plasmadas nesta tese se devem ao que me fizeram sentir e compreender minhas queridas alunas e companheiras de magistério com quem compartilhei a magia do aprendizado, e a quem agradeço muito, por me desafiarem a ser mais. Em especial, foram minhas mestras nessa jornada de lutas Patrícia Barros, Rosângela Patay, Lucianny Araújo, Lygia Maia, Sôla Ries, Eraldo Gonçalves Dias, Erica Oliveira, Mariana Cintra, Neliane Maria, Vanuza Salles, Jacira Silva, Elizabete Braga, Carmen Foro, Wilma Reis, Carliene Sena, Dionei Moreira Gomes, Isabel Pacífico, Gleyziane Gonçalves, Kássia Hellen Cardoso dos Santos, Thaís Alves, Marina Sousa, Paula Rodrigues, Gabriel Azevedo, Carolina Amorim, Gleyziane Gonçalves, entre outras que dividiram comigo meus dias no chão de sala.

O peso dos dias seria muito mais cinza e as cores das alegrias muito menos brilhantes, não fossem os cafés (sempre o café firmando meus amores) nas tardes da UnB, em que compartilhava dúvidas, ideias, projetos, com Sinara Bertholdo Andrade e Bruno Carlucci. Igualmente, nas trocas em sala de aula, em especial, nas disciplinas de Laboratório de análise de discurso, em que pude aprender com minhas colegas – Jacqueline Fiuza, Gersiney Pablo Santos, João Quaresma, Nair Passos, Renata Rena Rodrigues, Daniele Gruppi de Mendonça, Ingrid da Silva Ramalho e Karina Corrêa Lelles Jaloto – que estavam no mesmo barco de incertezas e buscas. A elas agradeço muito pelas críticas e gentilezas.

Há muito mais o que agradecer, mas faltam palavras para resumir tanta solidariedade com que me presentearam as pessoas cujo tempo histórico coincidiu com o meu tempo de respirar e poder pensar. Espero que este trabalho possa ser útil para essas e outras gentes que, como eu, sonham com uma realidade justa e igualitária.

Uma litania pela sobrevivência

*Para aquelas de nós que vivem na beirada
encarando os gumes constantes da decisão
crucial e solitária
para aquelas de nós que não podem se dar ao luxo
dos sonhos passageiros da escolha
que amam na soleira vindo e indo
nas horas entre as alvoradas
olhando no íntimo e pra fora
simultaneamente antes e depois
buscando um agora que possa procriar
futuros
como pão na boca de nossas crianças
pra que os sonhos delas não reflitam
a morte dos nossos;*

*Para aquelas de nós
que foram marcadas pelo medo
como uma linha tênue no meio de nossas testas
aprendendo a ter medo com o leite de nossas mães
pois por essa arma
essa ilusão de alguma segurança vindoura
os marchantes esperavam nos calar*

*Pra todas nós
este instante e esta glória
Não esperavam que sobrevivêssemos
E quando o sol nasce nós temos medo
ele pode não durar
quando o sol se põe nós temos medo
ele pode não nascer pela manhã
quando estamos de barriga cheia nós temos medo
de indigestão
quando nossos estômagos estão vazios nós temos medo
nós podemos nunca mais comer novamente
quando somos amadas nós temos medo
o amor vai acabar
quando estamos sozinhas nós temos medo
o amor nunca vai voltar
e quando falamos nós temos medo
nossas palavras não serão ouvidas
nem bem-vindas
mas quando estamos em silêncio
nós ainda temos medo*

*Então é melhor falar lembrando que
não era para que nós sobrevivêssemos*

Resumo

Este estudo partiu de uma inquietação epistemológica acerca da potência da(s) violência(s) como processo fundamental para a conformação de práticas sociais, bem como do potencial de resistência expresso por grupos minoritários em termos de poder (SEGATO, 2003; QUIJANO, 2014; GROSGUÉL, 2010). Mapeei nós focais de que e para que convergiam distintas atividades discursivas realizadas na articulação de três marchas de mulheres que ocorreriam em 2015: a Marcha Mundial das Mulheres, a Marcha das Margaridas e a Marcha das Mulheres Negras. Baseada na vertente latino-americana de Análise de Discurso Crítica (RESENDE, 2008, 2009; RAMALHO; RESENDE, 2011; PARDO; RUIZ, 2016), e em diálogo com pensamentos latino-americanos e africanos (MOGOBE, 1992; NGOENHA, 1993; MIGNOLO, 2000; GROSGUÉL, 2008; NASCIMENTO, 2010), realizei um esforço pela estruturação de um método de pesquisa solidário – a metodologia da oprimida (FREIRE, 2015; GAUTHIER, 1999; HARAWAY, 1995). Para responder às questões da pesquisa, estruturei um conjunto de procedimentos de caráter etnográfico (GEERTZ, 1975) e de etnografia virtual (HINE, 2000) a partir dos quais coletei e gerei textos que tematizavam as marchas em foco. A abordagem por que optei foi a de focalizar processos discursivos prototipicamente relacionados ao significado identificacional. As análises permitiram acessar aspectos da estética da reexistência constituída pelo trabalho de si realizado por protagonistas das marchas focalizadas. Esse trabalho de si, pela solidariedade inerente à reexistência, desdobra-se como trabalho das outras e para as outras, em que a atitude das mulheres cujas práticas investiguei inclina-se fortemente ao compromisso e à responsabilidade com todas as mulheres. Cada uma das marchas apresenta especificidades caracterizadas pelos saberes vivenciais de suas protagonistas. A Marcha Mundial das Mulheres traz para a cena de lutas feministas a dimensão internacionalista, que permite reunir forças pelo seu enraizamento em diferentes territorialidades. A Marcha das Margaridas oferece ao mundo um conjunto de tecnologias, como o cuidado e a afetividade, que podem ser empregados para fazer política de outro modo. A Marcha das Mulheres Negras, realizando-se como marcha à vez declaratória, reivindicatória e contestatória, marca um momento significativo de construção de um lugar de fala dessas mulheres. Assim, as marchas de mulheres que tinham como lastro distintos processos históricos convergiram em Brasília em 2015, construindo um marco de resistência aos processos de violação que foram agudizados naquele momento pelo golpe em curso no Brasil. Ao mesmo tempo essas marchas legaram, a partir de performances identitárias cujo centro tonal é o *ethos* solidário, perspectivas sonhadas por mulheres reunidas para a realização de um porvir outro, erigido pela beleza de uma vida em que a causa da existência vem de dentro de nós mesmas, numa estética da reexistência.

Palavras-chave: Análise de Discurso Crítica. Feminismo Antirracista Decolonial. Marcha Mundial das Mulheres. Marcha das Margaridas. Marcha das Mulheres Negras.

Abstract

This study stemmed from an epistemological concern about the power of violence as a fundamental process for the conformation of social practices, as well as the potential for resistance expressed by minority groups in terms of power (SEGATO, 2003; QUIJANO, 2014; GROSFOGUEL, 2010). I mapped three focal nodes regarding the direction to which the discursive activities converged in three women marches in 2015: the World March of Women (Marcha Mundial das Mulheres), the March of *Margaridas* (Marcha das Margaridas), and the March of Black Women (Marcha das Mulheres Negras). Based on the Latin American strand of Critical Discourse Analysis (RESENDE, 2008, 2009; RAMALHO; RESENDE, 2011; PARDO; RUIZ, 2016), and in dialogue with Latin American and African thoughts (MOGOBE, 1992; NGOENHA, 1993; MIGNOLO, 2000; GROSFOGUEL, 2008; NASCIMENTO, 2010), I employed the solidary research method - the methodology of the oppressed (FREIRE, 2015; GAUTHIER, 1999; HARAWAY, 1995). In order to answer the research questions, I structured a set of ethnographic procedures (GEERTZ, 1975) and virtual ethnography (HINE, 2000), from which I collected and generated texts that themed the marches on focus. I chose to focus on discursive processes prototypically related to indentificational meaning. The analyses made it possible to access aspects of the esthetics of re-existence constituted by the work itself carried out by the protagonists of the marches researched. This work on itself, by means of the solidarity inherent to re-existence, unfolded as the work of others and to others, whereby the attitude of the women whose practices were investigated showed a strong inclination towards the commitment and responsibility to every woman. Each march presented specificities characterized by the own experiential knowledge of its protagonists. The World March of Women brings to light the international dimension of the feminist fight that enables gathering forces in different territorialities. The March of Daisies offers to the world different technologies with care and affection that may be employed to another way of politics. The March of the Black Women, a march that is at the same time a march of declaration, reclaiming, and contestation, marks a significant moment where these women are raising their voice. Thus, the marches of women who suffered from historical processes converged in Brasilia in 2015, building a framework of resistance to the processes of violation that were exacerbated at the time by the coup in Brazil. At the same time, from identity performances whose tonal center is the solidarity ethos, the marches offer a legacy of perspectives dreamed together for another future, erected by the beauty of a life in which the cause of existence comes from within ourselves, in an esthetics of re-existence.

Key words: : Critical Discourse Analysis. Decolonial Anti-Racist Feminism. World March of Women. March of *Margaridas*. March of Black Women

Resumen

Este estudio partió de una inquietud epistemológica acerca de la potencia de la (s) violencia (s) como proceso fundamental para la conformación de prácticas sociales, así como del potencial de resistencia expresado por grupos minoritarios en términos de poder (SEGATO, 2003; QUIJANO, 2014; GROSFOGUEL, 2010). Hice un mapa de nudos focales de que y para que convergían distintas actividades discursivas realizadas en la articulación de las tres marchas de mujeres que ocurrieron en el año 2015: la Marcha Mundial de las Mujeres, la Marcha de las *Margaridas* y la Marcha de las Mujeres Negras. Basada en a vertiente latinoamericana de Análisis de Discurso Crítica (RESENDE, 2008, 2009; RAMALHO; RESENDE, 2011; PARDO; RUIZ, 2016), y en diálogo con pensamientos latinoamericanos e africanos (MOGOBE, 1992; NGOENHA, 1993; MIGNOLO, 2000; GROSFOGUEL, 2008; NASCIMENTO, 2010), realicé un esfuerzo por la estructuración de un método de pesquisa solidario – la metodología de la oprimida (FREIRE, 2015; GAUTHIER, 1999; HARAWAY, 1995). Para responder a las cuestiones da investigación, estructuré un conjunto de procedimientos de carácter etnográfico (GEERTZ, 1975) e de etnografía virtual (HINE, 2000) a partir de los cuales colecté e generé textos que tematizaban las marchas en foco. El abordaje por que opte fue el de focalizar procesos discursivos prototípicamente relacionados al significado identificacional. Las análisis permitieron asesar aspectos da estética da reexistência constituída por el trabajo de si realizado por protagonistas de las marchas focalizadas. Ese trabajo de si, por la solidaridad inherente a la reexistencia, desdoblase como trabajo de las otras y para las otras, en el que la actitud de las mujeres cuyas prácticas investigue inclinase fuertemente al compromiso y a la responsabilidad con todas las mujeres. Cada una de las marchas presenta especificidades caracterizadas pelos saberes vivenciales de sus protagonistas. La Marcha Mundial de las Mujeres trae para la escena de luchas feministas la dimensión internacionalista, que permite reunir fuerzas por su enraizamiento en diferentes territorialidades. La Marcha de las *Margaridas* ofrece al mundo un conjunto de tecnologías, como el cuidado y la afectividad, que pueden ser empleados para hacer política de otro modo. La Marcha de las Mujeres Negras, realizándose como marcha a la vez declaratoria, reivindicatoria e contestataria, marca un momento significativo de construcción de un lugar de habla de esas mujeres. Así, las marchas de mujeres que tuvieron como lastre distintos procesos históricos convergieron en Brasilia en 2015, construyendo un marco de resistencia a los procesos de violación que estaban siendo agudizados en aquel momento por el golpe en curso en el Brasil. Al mismo tiempo, esas marchas legaron, a partir de performances identitárias cuyo centro tonal es el *ethos* solidario, perspectivas soñadas por mujeres reunidas para la construcción de otro porvenir, erigido por la belleza de una vida en la que la causa da existencia viene de adentro de nosotras mismas, en una estética de la reexistencia.

Palabras llave : Análisis del Discurso Crítica. Feminismo Antirracista Decolonial. Marcha Mundial de las Mujeres. Marcha de las *Margaridas*. Marcha de las Mujeres Negras

Sumário

PRELÚDIO	27
1º MOVIMENTO	
FALO PORQUE ELAS FALAM	35
1.1 Palavras aprendidas e a potencialidade de fazer perguntas	36
1.1.1 Da impossibilidade à reexistência: (re)desenhando ideias para construir sentidos	36
1.1.2 Questões suleadoras e objetivos significativos	44
1.2 Lutas de mulheres em marcha: 2015, um ano de convergência	48
1.2.1 A primavera das mulheres	53
1.2.2 Marcha Mundial das Mulheres – internacionalismo e territorialidade	60
1.2.3 Marcha das Margaridas – memória e lutas do campo, das águas e das florestas	66
1.2.4 Marcha das Mulheres Negras – transversalidade das pautas	74
2º MOVIMENTO	
ENTRE VIOLÊNCIA E RESISTÊNCIA, A VIABILIDADE DE/DO SER	87
2.1 Arranjos sociais de violência e violação: patriarcado, colonialidade e capitalismo	88
2.1.1 Poder como matriz, violência como forma: estruturas e práticas sociais	89
2.1.2 Poder(es) e seu exercício: corpo como vetor e alvo	102
2.2 Centro tonal mulher: para além da resistência, a existência	113
2.2.1 A viabilidade de ser: mulher como conceito interrogante e complexidade não-binária	114
2.2.2 Feminismos nossamericanos : interseccionalidade, decolonialidade, antirracismo e luta contra o capitalismo	122

3º MOVIMENTO

CRÍTICA INSURGENTE E O DISCURSO DO LADO DE CÁ:

POR UMA ADC DESDE E PARA A AMÉRICA LATINA	139
3.1. A ciência achada na rua : pensamento e(m) movimentos	140
3.1.1 O pensamento em encruzilhada por uma ciência necessária	140
3.1.2 Ethos investigativo do/ para o Sul: desafios intelectuais e caminhos a andarilhar	147
3.2. Saber dobrado sobre si mesmo: investigação discursiva e ferramentas para o pensamento sobre práticas sociais de reexistência	158
3.2.1. Saberes e técnicas para o estudo do discurso a partir de uma perspectiva Latino-Americana	159
3.2.2. Ontologia social do discurso e significados discursivos: ferramentas para investigação de práticas insurgentes	168

4º MOVIMENTO

PENSAMENTO EM SOLIDARIEDADE QUEFAZER CIENTÍFICO E

RACIONALIDADE AFETUOSA	181
4.1. Pensamentos tradicionais como lastro para a construção da justiça social.	182
4.1.1. Ubuntu como ontologia solidária	182
4.1.2. Justiça redistributiva e o Bem Viver como categorias epistemo-ontológicas	190
4.2. Pensamento solidário e metodologia da oprimida	200
4.2.1. (Inter)subjetividade e ética: a construção de um ethos investigativo solidário	202
4.2.2. Metodologia da oprimida: temas geradores e ethos solidário	213

5º MOVIMENTO

SIGNIFICADOS DOS NÓS: ESTUDO SOBRE UM EMARANHADO DISCURSIVO **223** |

5.1 As marchas como emaranhado discursivo em ruas enredadas	224
5.1.1 ADC, etnografia e desafios da pesquisa de uma rede discursiva	230
5.1.2 Marchas como nós focais e textos como fios da trama de mobilização	244
5.2 Organização do pensamento e procedimentos metodológicos	251
5.2.1 Critérios para composição e organização dos feixes das marchas	253
5.2.2 Entrevistas e seleção de textos para análise em profundidade	256

6º MOVIMENTO

MARCHA MUNDIAL DAS MULHERES : ENRAIZAMENTO E SORORIDADE 275

- 6.1 Transnacionalismo e luta pelos direitos das mulheres:
construções multilocais e transhistóricas 276
- 6.2 A MMM como movimento: enraizamento e nós de convergência 297

7º MOVIMENTO

MARCHA DAS MARGARIDAS – MEMÓRIA, CONSCIÊNCIA DE CLASSE E

REDES CAMPOS, FLORESTAS, ÁGUAS, CIDADES 311

- 7.1 Margarida Alves como heroína, marchas como lugar de memória coletiva 312
- 7.2 Mulheres e lutas convergentes: trabalho, territorialidade e gênero 328

8º MOVIMENTO

MARCHA DAS MULHERES NEGRAS – ANCESTRALIDADE E LUTA COMO

DECLARAÇÃO 345

- 8.1 Ancestralidade da luta e mulheres negras em convergência:
identidades mobilizadas/ mobilizadoras 346
- 8.2 Mulheres negras em marcha: declaração, reivindicação e contestação 362

CODA 385

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 370

APÊNDICE 405

Reexistência em marchas – entre gramaticalidades e repertórios de luta

Reexistência foi uma palavra que encontrei no campo e, a partir da qual, pude pensar de maneira sensível (BOAL, 2006) questões de investigação inicialmente pensadas para o estudo dos arranjos de violência que sustentam o estado de coisas e a potência de estratégias de resistência e construção de projetos para além desses arranjos. A resistência, cristalizada como forma de representação de ações que se opõem a estruturas sociais, frequentemente simbolizada por um punho fechado, não é suficiente, sendo imperativo existir para além da resistência.

Trata-se de um neologismo¹ realizado por grupos e movimentos sociais que ressemantizam a essência, ou substância, de suas ações e de suas identidades. Esse substantivo apresenta várias camadas de significação² relacionadas a novas formas de falar sobre, de estudar, de pensar, de realizar, de ser e de vir-a-ser, a partir de uma existência resistente, de uma resistência existente, ou de uma existência que teima em ser (re-) mesmo em contextos de profundas inevitabilidades (BOURDIEU, 2010) em que “não era para que sobrevivêssemos” (LORDE, 1978), entre muitas outras interpretações que nascem dessa palavra.³

A reexistência emerge de práticas sociais, abarcando diferentes facetas de mobilizações articuladas por movimentos, grupos e militantes independentes na luta pela construção de um arranjo social justo e igualitário para todas.⁴ E evidencia que já não é suficiente apenas resistir ou

¹ Neologismo, do latim, *neo*, que significa novo, e *logoi*, que pode ser compreendido como discurso, estudo, lógica, razão.

² Reexistência é um substantivo bastante complexo em razão de sua estrutura morfológica e da aparência fonética entre duas raízes. Seria possível segmentar essa palavra como sendo formada pelo prefixo re- (que significa repetição) e pela palavra-base existência (formada pela raiz exist- e pelo sufixo de formação de substantivos), o que coincide foneticamente com a palavra-base resistência.

³ Sousa Santos (2010) observa a tendência de movimentos sociais depois da queda do Muro de Berlim e da falácia do fim das histórias, entre a década de 1990 e o começo dos anos 2000, de apenas adjetivar substantivos propostos pelos campos conservadores. O sociólogo critica “a perda de substantivos críticos” (SOUSA SANTOS, 2010, p. 30), ao reduzirem-se as lutas à mera qualificação de teorias convencionais, como, por exemplo, a ideia do desenvolvimento sustentável, em que se mantém a substância de um modelo socioeconômico nocivo para a humanidade e para a Terra. No caso analisado, observo que é, justamente, de substantivos que se marca a luta de mulheres articuladas em marchas no Brasil.

⁴ Nesta tese, emprego formas femininas para representar o genérico/o neutro. Trata-se de uma opção notadamente política – discussão da vida em comum –, por meio da qual almejo contribuir para que a forma de pensar/representar o mundo possa tornar-se transitiva às mulheres, ao mesmo tempo

projetar-se para um futuro (RUFINO, 2002) que, historicamente, foi negado às esfarrapadas do mundo (FREIRE, 2015). A resistência, cristalizada como forma de representação de ações que se opõem às perversas estruturas sociais, frequentemente simbolizada por um punho fechado, não é suficiente, sendo imperativo existir para além.

Figura P.1 – Mosaico de símbolos dos feminismos



Fonte: Disponível em: <<http://www.unifesp.br/reitoria/dci/publicacoes/entreteses/item/2222-preconceito-distorce-luta-pela-igualdade-de-genero>>; <<https://feminismos2.wordpress.com/2015/03/06/feminismo-anticapitalista/>>. Acesso em: 2 nov. 2017.

A existência de pessoas e de formas de ser que foram sistematicamente apagadas por seu extermínio material ou esvaziadas de sentido pela violação sistemática de seus direitos delineia-se como foco de movimentos identitários que se estruturam no século XXI e se apresenta como desafio para movimentos tradicionais (como os partidários ou sindicais). Assim, a luta pelo “direito a ter direitos” (ARENDR, 1998, p. 330), para além de mobilizar ações, exige identidades e identificações a partir das quais as ações podem ser catalisadas, ao mesmo tempo em que podem reforçar as identidades mobilizadas. É nessa convergência entre ação e identificação que centro os esforços empreendidos para a realização deste estudo.

A reexistência constitui e é, dialeticamente, constituída por um *ethos* insurgente pautado pela solidariedade e pelo profundo sentimento de humanidade que reúne diferentes como comunidade, a partir do que chamo de uma estética da reexistência. Essa proposta conceitual dialoga com os últimos trabalhos de Foucault (2004, 1984), mas se origina do pensamento em encruzilhada (Oliveira 2007) do Sul. A estética, etimologicamente, tem a ver com a maneira como

em que possa tornar-se transitiva pelas mulheres. As formas de feminino em nosso idioma são notadamente marcadas, como o é o corpo feminino. Por exemplo, em escolas, é vedado o uso de roupas justas ou curtas para mulheres, posto ser o corpo feminino marcado pelo significado do perigo [como se pernas femininas ou o formato do corpo fosse capaz de abalar as estruturas sociais]; o mesmo não se verifica para homens. Nessa lógica, não se ensina aos homens respeitar as mulheres, ou olhar para o corpo feminino sem associá-lo com outra coisa que não seja um corpo humano, mas se culpabiliza a mulher ao se restringirem suas potencialidades de apenas ser no mundo. Assim, ao escrever por mais de trezentas páginas com uma forma marcada, pretendo dessensibilizar o olhar de minhas leitoras (e leitores) para essa marcação e, talvez, contribuir para que o conceito de mulher seja um hiperônimo de humanidade, assim como o é “o homem”. Essa mesma opção de escrita pode ser lida em diferentes trabalhos acadêmicos, como em Flor do Nascimento (2014) e em Resende (2017).

sentimos o mundo, como nos sentimos em relação a esse mundo, e assim, como o constituímos a partir de nossas potências existenciais. Nesse sentido, a reexistência marca um outro sentimento do mundo, que, como nos versos de Drummond (2012), contam da dureza dos dias e da esperança teimosa de quem segue o caminho sabendo que este se faz a cada passo num diálogo com Antonio Machado (1988) e Galeano (2009).

A investigação sobre a construção discursiva da reexistência, nessa perspectiva, ganhou corpo ao ser estudada a partir de marchas de mulheres que ocorreram em 2015 e para as quais convergiram inúmeras ações discursivas. Assim, focalizei, a partir do mapeamento de práticas em rede realizadas no âmbito de movimentos identitários que resistiam a formas de violação e que, ao mesmo tempo, produziam semânticas inovadoras para a existência como mulher(es): a Marcha Mundial das Mulheres – em sua quarta ação internacional, que realizou atividades no Brasil entre 8 de março (Dia Internacional da Mulher) e 17 de outubro de 2015 (Dia Internacional da Erradicação da Pobreza); a Marcha das Margaridas – cuja quinta edição deu-se em 11 e 12 de agosto de 2015 (Dia Nacional de Luta contra a Violência no Campo e pela Reforma Agrária), e a Marcha das Mulheres Negras – primeira do gênero, realizada em 18 de novembro de 2015 (próxima à data do Dia da Consciência Negra, 20 de novembro).

A marcha, como substância e formato de prática social, que, como debatorei, ultrapassa o ato de marchar fisicamente em um espaço público, estrutura-se como metáfora que atravessa diferentes lugares sociais de mobilização e é ressignificada em práticas sociais articuladas pela luta, para a luta e na luta pelos direitos das mulheres. Os *fronts* de luta de mulheres atualmente são inúmeros, bem como o são as realizações textuais a estes articuladas. Nesse emaranhado, estruturam-se redes de solidariedade que se espraiam por lugares de interação face a face e por lugares virtuais, suportados por tecnologias de computação. O marchar, potencialmente, sintetiza o processo entre ação e identificação nessas redes, o que permitiu delinear espaços sociais de convergência passíveis de investigação no campo da Análise de Discurso Crítica.

As marchas focalizadas têm históricos muito anteriores, sendo lastreadas por lutas que foram travadas por inúmeras mulheres em diferentes momentos, contudo, no ano de 2015, houve uma convergência dessas ações, num contexto de intenso conflito social em razão do avanço do golpe jurídico-parlamentar-midiático, de caráter reacionário e centralmente misógino, que foi perpetrado em 2016 no Brasil. Nesse sentido, as três marchas aproximam-se por sua temporalidade, territorialidade e pelo mister da luta histórica contra o recrudescimento da violência contra as mulheres. Por isso, é possível situar as marchas como nós focais de um amplo

contexto de luta pelos direitos das mulheres no que optei por nomear como “Primavera das Mulheres”.

Cabe, no entanto, ressaltar que, mesmo tendo em comum o nome “marcha”, tratam-se de organizações bastante distintas, o que favoreceu realizar um estudo que atravessa diferentes espaços sociais em busca de compreender como o discurso é operacionalizado para resistir a arranjos de violência e de violação, ao mesmo tempo em que se lançam as bases de projetos para uma realidade alternativa à que temos, numa construção da existência. Esse aspecto multicontextual é um dos pontos chave para a estruturação do pensamento e do texto desta tese. Devo destacar que não selecionei, *a priori*, um objeto de estudo específico, mas processos identificáveis em diferentes práticas e lugares sociais: a resistência a arranjos sociais de violência e violação, e o projeto de outras formas de existir. Este estudo partiu de uma inquietação epistemológica acerca da potência da(s) violência(s) como processo(s) fundamental(is) para a conformação de práticas sociais do mundo ocidental e, principalmente, daquele que foi ocidentalizado por meio dos movimentos de colonização, ainda hoje, em curso (SEGATO, 2003, 2005; QUIJANO, 1992, 2014; REIS DA SILVA, 2010); bem como do potencial de resistência expresso por grupos minoritários em termos de poder. Assim, partindo da ontologia proposta por Santos (1995) para se compreenderem dinâmicas que resultam no que chama de “metáfora do sofrimento humano sistêmico” (SOUSA SANTOS, 1995, p. 507) – os eixos da Colonialidade, do Patriarcado e do Capitalismo –, construí uma aproximação com o campo por meio de etapas de etnografia virtual e de interações face a face, focalizei práticas que estivessem associadas à resistência a arranjos societários assentados no marco da violência/ violação e que estivessem associadas à proposição de projeto(s) que teriam o potencial de superar esses arranjos.

Assim, pude observar como, na convergência, ou interseccionalidade, entre os eixos de violação estavam práticas e identidades articuladas ao que chamo de centro tonal identitário mulher. Nas observações realizadas em campo, deparei-me com a emergência de arranjos identitários que superavam a segmentação sugerida por Castells (2009), em que a resistência e o projeto articulavam-se na reexistência. Assim, o binômio resistência e projeto, posteriormente, foi resignificado na interação com o campo, que possibilitou conhecer formas alternativas de ser no mundo e de compreender o mundo por meio da palavra reexistência: resistência e existência, uma existência a partir da resistência, a possibilidade de existir de modo distinto, a resistência a

partir de uma existência situada, entre outras formas de definir tal substantivo (SOUZA, 2009).⁵ As configurações identitárias emergentes de práticas estruturadas ao redor de processos de construção de si e das outras podem ser compreendidas como estética da existência como proposto por Foucault (1984), contudo a performance das mulheres marchantes ultrapassa a existência e realiza-se como reexistência. Nesse sentido, trata-se de processos identitários que resultam de um *ethos* compartilhado.

Esta pesquisa justifica-se por sua pertinência acadêmica, pois objetiva contribuir com os estudos sobre linguagem e sociedade, por meio da análise discursiva crítica de textos articulados por marchas de mulheres, visando compreender como atividades discursivas individuais e coletivas são construídas nesses espaços. Busquei contribuir com o campo dos estudos discursivos por meio do compartilhamento de minhas reflexões, a partir do diálogo etnográfico com atores sociais que não estão inseridos no contexto acadêmico, procurando deslocar a produção de conhecimento para o ambiente social mais amplo. Desse modo, alinho-me a perspectivas decoloniais, bem como a propostas do feminismo antirracista, decolonial e anticapitalista, que constituem um projeto político para a superação das muralhas positivistas que ainda alienam a produção de conhecimentos.

Este trabalho também se justifica por sua relevância social, por se alinhar a um esforço de construção de um *ethos* solidário. Evidentemente, houve limites à potencialidade de minha prática, como, por exemplo, o caráter do gênero discursivo tese; entretanto, busquei extrapolar os constrangimentos delimitados à minha ação, por meio de estratégias metodológicas pautadas nas escolhas epistemológicas que caracterizaram esta pesquisa. Centralmente, posso indicar o estabelecimento de ações etnográficas desenhadas como espaços para trocas. Nesta tese, busquei transpor, para o texto escrito, desafios e reflexões que encontrei em sua feitura, pretendendo evidenciar a organicidade textual em consonância com questões e objetivos da pesquisa, num esforço pela coesão e coerência para além do escrito/ falado. Quanto à organização da tese, em diálogo com metáforas musicais e com a perspectiva Ubuntu sobre as quais centrei minhas reflexões teóricas sobre identidade, construí um texto em oito Movimentos, e não em capítulos,

⁵ O termo já vem sendo investigado no âmbito acadêmico, como em Souza (2009), no entanto, para minha leitura de mundo, o termo entra em meu repertório a partir de minha jornada como militante de movimentos sociais e ganha significação a partir do mergulho etnográfico que realizei ao longo desta investigação.

o que, para além da retórica, resultou numa interpenetração entre os textos de cada parte, pelo aprofundamento e pelas diferentes abordagens que apresento.

No 1º Movimento, “Falo porque elas falam”, faço uma primeira aproximação ao objeto de pesquisa – a construção discursiva da reexistência por mulheres –, partindo de reflexões sobre a narrativa metodológica por meio da qual busco explicitar os passos que constituí para a delimitação das marchas como nós focais para o estudo da reexistência. Assumo uma perspectiva aberta e indutiva, sendo que compreendo que a ciência se erige sobre o esforço por realizar melhores perguntas. Nesse sentido, o redesenho das questões de pesquisa, a partir de minha imersão em práticas insurgentes, foi essencial para a investigação. Assim, apresento as questões substantivas que sulearam toda a pesquisa e me permitiram acessar aspectos da reexistência por meio de textos produzidos para e pela realização das marchas que focalizei. Em seguida, apresento uma análise de conjuntura de redes discursivas orientadas na luta por direitos de mulheres, e descrevo o histórico das marchas focalizadas, já num primeiro esforço analítico.

Essas reflexões são aprofundadas no 2º Movimento, “*Entre resistência e violência: a viabilidade de/do ser*”, em que busco estabelecer diálogo epistemológico acerca do que chamo de arranjos de violência e violação, em especial focalizando tecnologias violentas para a realização do poder como biopoder, com base em Foucault (2011), Arendt (2007), Bourdieu (1998), Sousa Santos (2010) e Castells (2011). E, num segundo momento, focalizo reflexões sobre possibilidades de superação desses arranjos perversos, a partir da ação que tem como núcleo o que chamo de centro tonal identitário mulher, articulado a partir de um *ethos* reexistente. Para tanto, procuro refletir sobre a potencialidade dos significados acionados pela ideia de mulher e dialogo com perspectivas feministas anticapitalistas, decoloniais e antirracistas (BAIRROS, 1995; CARNEIRO, 1995, 2003; GONZÁLES, 1983, 1988; BUTLER, 1993; HOOKS, 2015 [1994]; CRENSHAW, 1994; SEGATO, 2007, 2010; LUGONES, 2008; MILLS; MULLANY, 2011, entre outras).

No 3º Movimento, “Crítica insurgente e o discurso do lado de cá: por uma ADC desde e para a América Latina”, dou seguimento às reflexões teóricas do movimento anterior, aprofundando seu aspecto metateórico, a partir de uma conversa que se pauta em contribuições de teóricas europeias da ADC e em pensamentos de outras matrizes, por meio da reflexão teórica sobre o fazer científico. Em um primeiro momento, apresento uma reflexão sobre meu lugar de fala/pensamento em encruzilhada (OLIVEIRA, 2007) e, em seguida, busco dobrar saberes do estudo discursivo sobre eles mesmos, focalizando conceitos basilares do campo da Análise de

Discurso Crítico a partir de uma perspectiva decolonial partindo do Sul e voltada para o Sul. Desse modo, busco ressignificar e calibrar ferramentas já constituídas por outros trabalhos sobre o discurso, a partir das demandas que meus objetos de estudo me apresentaram.

O 4º Movimento, “Pensamento em solidariedade: quefazer científico e racionalidade afetuosa”, aprofunda as reflexões sobre ferramentas de estudo, em especial focalizando a relação entre pesquisadora e campo, a partir de um diálogo sobre o pensamento solidário, necessário para a produção de saberes que almejam contribuir efetivamente com o campo. Assim, busco aprofundar a reflexão sobre o desenho ontológico que permite dar conta da reexistência como foco de estudo, a partir da conversa com pensamentos tradicionais africanos e afrobrasileiros – Ubuntu e quilombismo (RAMOSE, 2011; NGOENHA, 2003; FLOR DO NASCIMENTO, 2010; NASCIMENTO, 2002) – e latino-americanos – Bem-Viver (ACOSTA, 2008; GUDYNAS, ACOSTA, 2011). Ao final deste Movimento, converso com Freire (2015 [1968]), Hooks (1994), Haraway (1995) e Mason (2015), refletindo sobre caminhos para uma metodologia da oprimida.

No 5º Movimento, “Significados dos nós: estudo sobre um emaranhado discursivo”, focalizo a narrativa metodológica propriamente dita, evidenciando os motivos de minhas opções procedimentais. Cabe observar que a metodologia espraia-se por toda a tese, tendo em vista que o caráter insurgente das práticas sociais que investiguei orientaram a construção do marco teórico e das escolhas metodológicas, a partir de um *ethos* investigativo solidário, constituído por minhas interações com o campo. Neste Movimento, desdobro as questões de pesquisa como questões de análise, apresento um modelo das redes que mapeei, a partir do diálogo com vertente alemã de ADC (JÄEGER, MEIER, 2010; MEIER, 2017; REGIS, 2017), e explicito caminhos de análise empregados para o tratamento qualitativo dos dados discursivos coletados e gerados.

Os três últimos Movimentos da tese reúnem as sínteses das análises que realizei, buscando responder minhas questões de pesquisa. Os Movimentos 6, 7 e 8, respectivamente, focalizam os feixes discursivos da Marcha Mundial das Mulheres, da Marcha das Margaridas e da Marcha das Mulheres Negras. Essa sequência se deve à temporalidade com que as principais ações de cada marcha foram realizadas no ano de 2015, tendo como cenário Brasília. O 6º Movimento, “Marcha Mundial das Mulheres: enraizamento e sororidade”, põe em relevo as especificidades da marcha, em especial seu caráter como movimento identitário e internacionalista. No 7º Movimento, “Marcha das Margaridas – memória, consciência de classe e redes campo, florestas, águas, cidade”, parto da análise da MM como lugar de memória coletiva, em homenagem a Margarida Maria Alves, assassinada em 12 de agosto de 1983. Esse lugar se desdobra na corporalidade das

marchantes a partir da metáfora das Margaridas, o que caracteriza um eixo de identificação articulado pela profunda consciência de classe e pela capacidade organizativa das mulheres trabalhadoras rurais. No último Movimento, “Marcha das Mulheres Negras – ancestralidade e luta como declaração”, analiso textos e dispositivos do feixe discursivo constituído para a realização e pela realização da “Marcha das Mulheres Negras – contra o racismo e a violência. E pelo bem-viver”, em 18 de novembro de 2015.

Ao final, apresento a *Coda*⁶ – retomo eixos gerais do desenho ontológico a partir do qual propus questões de análise, e focalizo a convergência de passos na construção de um projeto maior de igualdade e justiça social, articulado a partir de diferentes lugares de fala que realizam polifonicamente o centro tonal mulher. Esse centro tonal, que, entre outros aspectos, integra um *ethos* solidário compartilhado, realiza-se a partir de práticas de reexistência.

Espero, assim, ter realizado um trabalho que possa dialogar com o campo da Análise de Discurso Crítica e, principalmente, que possa ser apropriado como mais um nó pela/para a rede de saberes, poderes e ética articulada e movida na busca de superação das brutais assimetrias sociais sobre as quais o estado de coisas se assenta.

⁶ Coda, em italiano, significa cauda, e, na estrutura de textos musicais, é uma terminação que busca articular diferentes motivos melódicos e rítmicos que figuraram na obra como um todo. Aqui, busco fechar o trabalho ressoando linhas centrais que não se encerram em si mesmas, mas buscam continuidade pelo diálogo com outros trabalhos.

Falo porque elas falam

Vozes- Mulheres

A voz de minha bisavó ecoou
criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
De uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.
A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
No fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoou versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.
A voz de minha filha
recorre todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.
A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem - o hoje - o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade

Conceição Evaristo (1990)

Neste Movimento, faço um relato sobre como e com quem caminhei até chegar às marchas estudadas nesta tese: Marcha Mundial das Mulheres, Marcha das Margaridas e Marcha das Mulheres Negras, todas de 2015. Parto de uma narrativa vivencial sobre as primeiras palavras que possibilitaram construir questões de pesquisa a partir das quais desenvolvi este estudo, apresentando um primeiro momento narrativo de uma jornada investigativa e de aprendizado.

Em seguida, apresento uma análise conjuntural acerca da temporalidade e territorialidade em que convergiram as marchas focalizadas, num movimento de alinhavar o seu contexto e a pertinência de estudá-las em conjunto. E, ao final, abordo a memória das marchas focalizadas, retomando elementos da história tal como contada por documentos disponíveis em canais de comunicação das marchas e por colaboradoras da pesquisa – seis mulheres que me ajudaram, com suas vivências, a entender o que é ser protagonista em movimentos como as marchas.

1.1 Palavras aprendidas e a potencialidade de fazer perguntas

Nesta seção, apresento, em 1.1.1, uma narrativa dos processos envolvidos na produção desta tese, focalizando aspectos de minha vivência pessoal que me fizeram assumir as perspectivas intelectuais por que optei em minha jornada acadêmica até chegar ao desenho desta pesquisa. Em 1.1.2, apresento as questões de pesquisa que sulcaram esta investigação, retomando as contribuições de Resende (2008, 2009) e estabelecendo um diálogo com a perspectiva de pesquisa qualitativa desenvolvida por Mason (2000).

1.1.1 Da impossibilidade à reexistência: (re)desenhando ideias para construir sentidos

Minha voz só é porque fui alimentada pelas histórias de minha mãe, de minha avó, de minhas professoras, de minhas alunas. Elas falaram antes de mim, falaram comigo, falam a mim e é (também) para elas que falo. Foram companheiras de jornada – tanto as que estiveram fisicamente ao meu lado como as que me ofertaram seus saberes partilhados através do tempo – que me ensinaram os nomes das coisas e cujas dores também senti. Se chego a este ponto de inflexão, no encerramento do trabalho de investigação, foi porque meus passos se deram por seus passos e, a elas, toda minha gratidão e sororidade.

O sofrimento talvez tenha sido o primeiro elemento sentido a me fazer questionar o mundo, em razão de um histórico de violência familiar. Pelo diálogo com Paulo Freire e Darcy Ribeiro, comecei a construir um olhar que possibilitou questionar os contrastes que havia. Mas, ainda assim, aquele olhar, por mais solidário que fosse, não dava conta de certas nuances só passíveis de serem questionadas por quem tivesse experiências de violência semelhantes ao que senti/a. Precisava das mulheres, mas numa universidade eurocentrada, branca, masculina e heteronormativa, pouco do que li nos anos iniciais de minha formação tangenciava essa forma de existência – ‘mulher’.

Foi só ao final do mestrado que tive acesso, em razão de histórias compartilhadas num movimento maior da academia e de grupos sociais brasileiros que lutavam pela superação do estado de coisas e pela construção de uma realidade justa e igualitária, que pude conhecer trabalhos

de investigadoras que me ensinaram a olhar a condição subalterna pelo olhar subalterno (SPIVAK, 2010), a pensar o Sul, pelo prisma insulado (SOUSA SANTOS; MENESES, 2010), e a desenvolver modos próprios de estudo para além da reiteração de métodos e teorias de alhures (RESENDE, 2008a, 2008b; PARDO, 2011). Naquela pesquisa de mestrado, estudei periódicos destinados à população em situações de rua, buscando verificar se e como estes abriam espaços para o que chamei de “vozes da rua” (ACOSTA, 2012). Quando encerrava minha dissertação, novas questões foram passíveis de serem formuladas, pois minhas leituras acadêmicas, finalmente, estavam convergindo com minhas leituras vivenciais.

Assim, com a delimitação de um marco que me possibilitava pensar o sofrimento tal como o tinha vivenciado e questionar as origens da violência e do poder que o realizavam, foi que intentei realizar uma investigação de doutoramento acerca da construção discursiva da violência, por um lado; e da resistência à essa violência e do projeto para além desse estado de coisas, por outro (esse enquadre foi inspirado por Castells, 2001). Tratava-se do primeiro desenho do projeto de pesquisa submetido ao Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade de Brasília. Tão logo comecei o curso de doutorado, fui convocada para tomar posse na Secretaria de Educação do Distrito Federal, tive de rever todo o meu relacionamento com a academia, e isso incluiu pensar acerca de que perguntas eram mais urgentes, aproveitando o espaço privilegiado que estava ocupando.⁷

Antes de atuar na educação básica pública, trabalhei em contextos de graduação em instituições públicas e privadas do DF, e havia um verniz de liberdade (de pensamento) e de pertinência social naqueles lugares, que rapidamente descascou quando de minha formação pelo chão de sala do Centro de Ensino Médio 01 de São Sebastião. Foi, então, que percebi que meu olhar ainda estava parametrizado como que por antolhos do pensamento eurocentrado, e que meu esforço investigativo poderia ser mais válido ao focalizar como era possível resistir e construir projetos

⁷ É preciso me autoidentificar pelo reconhecimento de meus privilégios como mulher de classe média trabalhadora, não-negra, cisgênera, heterossexual, entre outros aspectos. O espaço de privilégio que ocupo, em especial, como alguém que acessou a oportunidade de produzir conhecimentos advém muito desses micropoderes (FOUCAULT, 2012), que, historicamente, foram realizados e que herdei como bens simbólicos. Há muita contradição em ser e falar sobre outras formas de ser mulher, em razão disso, muito de minha reflexão metodológica, que segue ao longo de toda a tese, pauta-se no (auto)questionamento sobre subjetividade e objetividade, sobre meu lugar de fala e o que esse lugar significa em termos dos não-lugares que são erigidos a partir dos mesmos processos históricos. Busquei, assim, estabelecer pontos de reflexividade baseados na construção de uma performance que realizasse um *ethos* solidário, pautado na ética, no compromisso, na responsabilidade e na perspectiva utópica – como sonho sonhado por muitas pessoas.

para além de buscar compreender mecanismos de violência. Por isso, redelimito a tese, focalizando diferentes contextos de resistência a arranjos de violência e de projeto.⁸

Contudo, questões práticas da vida, seus espaços e tempos tornaram aquele planejamento de pesquisa multilocal e multicontextual infactível, e já não fazia sentido investigar o conceito – resistência à violência – sendo que estava vivendo profundamente realidades em que essa resistência se dava como modos de existência, tanto em práticas laborais quanto no âmbito de meus estudos. A essa altura, estava engajada na luta contra a violência no ambiente escolar, tentando amparar jovens que estavam sofrendo tal como eu já havia sofrido, além de estar encontrando, no campo da luta de classe, mulheres que me ensinaram a olhar o que era necessário e que fazia sentido olhar.

A tese, por ser resultado de mais de quatro anos de reflexão, foi atravessada em diferentes momentos por minhas vivências e foi construída na complexidade entre o sentir e o pensar, ou sentipensar – “o processo mediante o qual colocamos para trabalhar conjuntamente o pensamento e o sentimento (...), é a fusão de duas formas de interpretar a realidade, a partir da reflexão e do impacto emocional, até convergir num mesmo ato de conhecimento a ação de sentir e pensar” (TORRE, 2001, p. 1).⁹ O desenho final que apresento nesta tese foi possível porque minhas alunas me ensinaram a ver e a questionar aspectos do mundo que não estavam escurecidos (postos em contraste) o suficiente para que eu pudesse estudá-los (ver Movimento 2).¹⁰ Ao mesmo tempo, mulheres com quem compartilhei o ofício e a luta na educação caminharam comigo e me ensinaram sobre as marchas que estavam sendo gestadas para ocorrer naquele mesmo ano.¹¹ Desse modo, fui construindo questões de pesquisa que sulcaram minha pesquisa.

⁸ Essa reflexão foi instanciada pelo grupo de pesquisa de que faço parte na Disciplina Laboratório de Análise de Discurso 1, sob orientação da Prof. Dra. Viviane de Melo Resende, e contou com grande apoio das observações feitas por João Quaresma, a quem agradeço, em especial.

⁹ Em virtude de ter tido meu caçula, João, no 2º ano de vigência do curso de doutorado, tive de me afastar por dois semestres, o que implicou a extensão do tempo de realização desta tese, contudo, permitiu-me pensar a partir de um distanciamento da academia sobre as contradições que havia. Agradeço imensamente a paciência e generosidade de meus pequenos, João e Heitor, e de minha orientadora que me acolheu em diferentes momentos em que achei que não seria capaz de terminar esta empreitada.

¹⁰ Foi com alunas do Centro de Ensino Médio 01 de São Sebastião onde lecionei entre os anos de 2013 e 2015, e em especial, com aquelas com quem construí o projeto “Heroínas sem estátua: o conhecimento a partir das mulheres” (ACOSTA; et al, 2015; CENPEC, 2018, no prelo) que aprendi a sentir e a pensar questões mais urgentes.

¹¹ Nas batalhas da educação pública, junto à companheiras da UnB, do PIBID Letras Português e PBSL, da SEDF.

O termo *sulear* foi, inicialmente, apreendido da obra *Pedagogia da esperança* (FREIRE, 1991), a partir de quem, pude ler outro autor, D’Olne Campos (1991, p. 9, grifos do autor),¹² que ensina a encontrar-se no Sul:

SUL GEOGRÁFICO: Do polo sul celeste desça com uma linha vertical e você estará apontando para a direção sul, ou seja, se "SULeando" pelo Cruzeiro do Sul e não se NORTEando pela Estrela Polar que não se vê no hemisfério sul. (...) Quando aprendemos a nos ORIENTar, gerações e gerações são ensinadas a colocar o braço direito para o lado do ORIENTE. O problema é que desse jeito estamos olhando para o NORTE. Os habitantes do hemisfério NORTE continuam NORTEados por essa regra prática da mão direita, para nós ela nos desNORTEia.

Por que não instituir a regra que para nós é prática: colocar a mão esquerda apontando o lado do nascente ou oriente para estarmos olhando para o SUL no ato de "SULear".

Com isso integramos esquema corporal e lateralidade de uma forma coerente entre o Céu e a Terra, PERCEBENDO o nosso horizonte, o nosso ambiente.

A territorialidade e a maneira como a vivenciamos no limite e pelos limites de nossos corpos nos permite ser no mundo, pensar e agir sobre ele. No entanto, ao sermos alienadas, pelo conhecimento eurocentrado, de nossa própria vivência, pela imposição de um modo de compreender – prender entre as mãos – a partir do que escorre das mesas europeias (FREIRE, 1991), perdemos o referencial de nossos próprios pés e seguimos à margem na marcha da história. A esse respeito, D’Olne Campos (2015, p. 441-455, grifos do autor) ainda observa que:

o referente local é aquele a partir do qual se pode construir um conhecimento e uma orientação adequados com respeito ao que ocorre em nosso âmbito de vida. Deve ser um referente ou ponto de vista que rechace não só as práticas importadas que não nos servem, se não, que se oponha aos determinismos geográficos preconceituosos e outras conotações depreciativas (...). Como, então, os meninos e as meninas dos países do Sul que aprendem os pontos cardiais mediante a regra prática de nor-tear-se podem responder a isso? (...) Deveríamos SULear e ORIENTar nosso próprio sistema de pensamento na academia – o pensamento científico da ciência considerada como “nossa ciência”. Para isso, é importante buscar o caminho de sua des-colonização.¹³

¹² D’Olne Campos é físico e antropólogo, dedicado, entre outros, à etnoastronomia. Disponível em: < <http://sulear.com.br>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

¹³ Traduzido do original: “el referente local es aquel a partir del cual se puede construir un conocimiento y una orientación adecuados con respecto a lo que ocurre en nuestro ámbito de vida. Debe ser un referente o punto de vista que rechace no sólo las prácticas importadas que no nos sirven, sino que se oponga a los determinismos geográficos prejuiciosos y

Deparar-me com essas reflexões a partir de minha própria vivência faz com que o conhecimento científico faça sentido, por fazer sentir-se corporal e experiencialmente. Foram meninas e mulheres as responsáveis por me oferecer um Sul, a partir do qual referencio meu trabalho. A educação se mostra como vetor de aprendizado e como método empírico, como ofício, para a produção de um conhecimento que seja próximo à vida cotidiana, transpassando os muros simbólicos que apartaram a academia da comunidade. São saberes comuns – com unidade, comunidade –¹⁴ os que podem informar ao pensamento crítico epistemológico decolonial (GROSFOGUEL, 2012),¹⁵ ao passo que a ciência, com o acúmulo de métodos e teorias, pode auxiliar na sistematização desses saberes, e, assim, potencialmente, tornar a universidade, efetivamente, transitiva à sociedade.

A esse respeito, Streck e Adams (2012, p. 248) apontam que:

O sentido de sular, de acordo com Freire (1991), sugere construir paradigmas endógenos enraizados em nossas realidades, invertendo a lógica que foi historicamente determinando o destino de nossos povos de fora para dentro. Em Educação como prática da liberdade, ele defende que nossos países deveriam ser repensados com um pensamento autônomo, criador, próprio e não dependente de modelos alienantes importados. Freire faz a denúncia de um sistema de ensino serviçal ao economismo que compreendeu nossa realidade como um objeto do pensar europeu e, mais tarde, norte-americano [estadunidense]. Analisando o caso brasileiro, ele denuncia, ainda, a atitude dos intelectuais que introjetaram a visão europeia do Brasil como país atrasado (FREIRE, 1976), postura esta que fortalecia ainda mais a colonialidade.

otras connotaciones despreciativas (...). ¿Cómo, entonces, los niños y las niñas de los países del sur que aprenden los puntos cardinales mediante la regla práctica de “nortearse” pueden responder a este reto?”

¹⁴ Esse exercício de reflexão a partir do termo “comunidade” pareceu-me muito frutífero para a linha de raciocínio que construí nesta tese. Ele foi proposto pela Profa. Dra. Maria Luiza Pinho Pereira, em conferência no Encontro Pedagógico Unificado do IFB, realizado no dia 16 de fevereiro de 2016.

¹⁵ Em conferência intitulada “La colonialidad del eurocentrismo epistémico”, Grosfoeguel observa que defender os saberes decoloniais não significa ser um “populista epistemológico”. Nesse sentido, não é qualquer saber produzido por uma pessoa ou grupo social que esteja em posição de subalternidade que terá a potência decolonial, mas um saber crítico que nasça dessa condição, este sim tem essa potência. Essa fala se deu no curso: “Descolonización del conocimiento y descolonización de los paradigmas de la economía política”. Realizado nos dias 12 a 14 de novembro de 2012; organizado por DILAAC e Doutorado em Ciências Sociais. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=EguK3K51xj8> >. Acesso em 18 nov. 2017.

À sombra desta perspectiva,¹⁶ devo observar que há uma tradição metodológica de algumas pesquisas no campo das humanidades que se pauta em modelos positivistas de ciências de probabilidade,¹⁷ de se proporem hipóteses para se testá-las em campo. Ao mesmo tempo, essas perspectivas, em geral, associam-se com uma perspectiva dedutiva (que parte de uma lei ou teoria geral e, numa lógica descendente, submete uma premissa que pode resultar numa conclusão). Essa opção metodológica pode ser útil para diferentes propostas de pesquisa, mas considero que tem um caráter restritivo e impositivo, tendo em vista que o campo só poderia nos informar se nossa premissa é válida ou se não é, limitando o potencial para aprender com outros saberes, para apreender outros conhecimentos e superar os limites iniciais de nossa compreensão acerca do tema que nos dedicamos a estudar.

A meu ver, essa proposição metodológica assemelha-se muito com o dar de costas para o Cruzeiro do Sul (D'OLNE CAMPOS, 1991), pois são forçadas teorias desenvolvidas em outros contextos sobre dados que emergem de campos locais. Esse positivismo tem como um de seus maiores lastros a ideia de que seria possível generalizar resultados de pesquisa situada, para propor leis maiores capazes de modelar o que chamam de fenômenos e, assim, de modo inequívoco (pelo prisma comteano), ou matematicamente comprovado, essas leis poderiam servir para prever situações.¹⁸ É interessante observar que, mesmo em um movimento denso por outros marcos metodológicos, pesquisas qualitativas teimem em explicar-se como não sendo capazes de atingir resultados generalizados como as pesquisas quantitativas.

O que significa, então, dizer “Os resultados desta pesquisa qualitativa não podem ser generalizados”? – Que o autor, sentindo-se na obrigação de explicar que está fora do paradigma empírico das ciências naturais, com isso envolve-se em um juízo de valor. (De outra forma, sem valoração, estaria dizendo algo como: “eu não posso tirar conclusões na forma do método A, porque estou trabalhando com o método B” – obviedade que não faz sentido supor da parte do autor.) Argumentando pelo oposto:

¹⁶ Mais adiante, observarei um processo de escurecimento de perspectivas que me foi ensinado pela companheira Dyarley Viana. Antecipando essa metáfora, busco outras formas de dizer o tipo de exercício intelectual a que me propus nesta tese. Aqui, pela tradição iluminista, deveria dizer “à luz dessa perspectiva”, mas, como aprendi de Freire (2012), nada como uma sombra para permitir ao pensamento pensar. Trata-se da obra *À sombra desta mangueira*, em que perfaz uma biografia de ideias que foi construindo ao passar do tempo, tendo sempre com ele a memória afetuosa do quintal de sua infância e da sombra da mangueira que o acolhia no calor pernambucano, seu primeiro laboratório.

¹⁷ Conforme observação feita pela Profa. Dra. Maria Luiza Pinho Pereira, em conferência no Encontro Pedagógico Unificado do IFB, realizado no dia 16 de fevereiro de 2016, não se trata de ciências exatas, pois não há exatidão, afinal, tudo depende do referencial, inclusive nas ciências de probabilidade.

¹⁸ “Tudo que é positivo, isto é, fundado em fatos bem constatados, é certo” (COMTE, 1983, p. 36).

poder-se-ia imaginar o autor de um estudo quantitativo colocando entre as restrições de seu trabalho – pelas quais se sentiria no dever de dar explicações – o fato de que com ele não enriquece intensivamente os conceitos de que trata, nem pode gerar um desencadeador de ação do tipo “efeito-exemplo”? Certamente que não. Então, tem-se, no primeiro caso, pura reverência àquele paradigma, reconhecimento implícito de sua superioridade. O significado da ressalva é valorativo (MATTOS, 2011, p. 465).

Cabe salientar que, nessa perspectiva, as pesquisas de caráter qualitativo seriam menores por não serem “generalizáveis”, ou seja, não serviriam para prever nada. A generalização estaria, então, a serviço de uma ideia utilitarista de ciência: só seria considerada ciência aquilo que fosse útil. Mas essa utilidade também é relativa, afinal, seria útil para quem ou para que projetos?

Ainda a esse respeito, no que concerne às humanidades e, em específico, aos processos sociais envolvidos na produção de significados por meio do uso da linguagem em sociedade – discurso –, não entendo como sendo pertinente falar sobre fenômenos – acontecimentos que não têm um ator humano a protagonizá-los ou em que não há uma direta relação ao acúmulo histórico –¹⁹ quando se trata de processos construídos diretamente por seres humanos articulados em arranjos sociais em que a história, ou seja, a vivência e as experiências compartilhadas por outros seres humanos têm um papel central em sua possível realização enquanto acontecimentos passíveis de serem observados. Nesse sentido, em ADC, são processos o foco de nossas investigações, bem como é processual a maneira como os estudamos (FAIRLCOUGH, 2001).

Compreendo, pelo caráter indutivo de pesquisas como a que proponho, que não se almeja que os resultados de qualquer estudo sejam sobrepostos a outras formas de vivência ou outros trabalhos de investigação. Para além, gostaria de propor que questões de pesquisa sejam entendidas não como a busca de respostas, mas como motores do pensamento e da reflexão. Nesse sentido, ao propor questões de pesquisa não busco respostas definitivas, completas ou inquestionáveis, mas busco o exercício analítico que possibilite, em um segundo momento, fazer perguntas melhores e traçar outras reflexões mais adensadas. Desse modo, neste trabalho, como em outros

¹⁹ Poderia citar como exemplo de acontecimento desvinculado da ação humana princípios da gravitação (seria um fenômeno uma maçã que cai de uma árvore), ou aqueles que, ao menos não diretamente, teriam como origem a ação humana (por exemplo, as tempestades e tufões que varreram as costas de países da América Central e da porção Sul da América do Norte, de 2017, que podem ter como fonte a ação antrópica no aquecimento global). Ainda assim, a árvore de que caiu a maçã teria sido plantada? A sua semente teria sido escolhida? Ou seria produto de enxertos para tornar mais palatáveis ao ser humano frutos crioulos? Nessa mesma linha de questionamento, a gravitação em si é um princípio ou seria o que nós, pelas nossas limitações e potencialidades, poderíamos ter construído como forma de explicar (limitada aos recursos e acúmulos históricos) o que somos capazes de ver (o que em si já restringiria em muito a “generalidade” dessa lei).

campos de minha atuação profissional, como o professorar, tenho como objetivo construir uma narrativa sobre um processo de pesquisa que se pode somar ao conjunto de saberes compartilhados em sociedade, e, pela troca, potencialmente, permitir que se façam questões melhores do que as que eu fiz, a fim de instanciar pensamentos mais significativos para pessoas que, como eu, gostariam de ver um mundo em que o diálogo e a justiça social pudessem ser a base.

Essa perspectiva, bebe em diferentes fontes da experiência humana compartilhada como forma de saberes/conhecimentos. Em especial, na poesia de Eduardo Galeano (2009)²⁰ que nos ensina que somos feitos de histórias; na didática de Rubem Alves (2011),²¹ que nos espanta com sua proposta perguntadeira como forma de ensinar – sendo as questões o cerne do pensamento –; e na *Árvore de Palavras* ao redor da qual se reuniam/reúnem as gentes para trocar histórias na África e na Grande África (como o são nossas terras que tanto aprenderam com a vinda das histórias ancestrais para cá). Não espero que este texto seja tomado como uma obra fechada em si na busca de resultados irreduzíveis e ou reproduzíveis para outros contextos, mas como questões que abri a fim de aumentar os contrastes e escurecer (como em um *software* de edição de fotografias) as ideias sobre processos que analisei. Esta tese é resultado de muitos diálogos e abre-se como um apelo à ampliação do diálogo da academia com a comunidade como um todo, em especial a escola e os movimentos sociais.

Desse modo, sobre a centralidade das questões de pesquisa para o tipo de proposta que apresento (inspirada em trabalhos de Resende [2008, 2009, 2010]), estas são ferramentas de investigação que, em vez de restringirem os saberes que poderia acessar no contato com o campo, abrem caminhos para o diálogo, tendo em vista que não se limitam a refutações ou reiteraões, mas buscam por em perspectiva, e uma perspectiva crítica (GROSFOGUEL, 2010), processos sociais mediados pelo uso da linguagem em sociedade. Por isso, centro-me em perguntas que me fizeram investigar e pensar, suleando meus passos e escolhas teórico-metodológicas, tendo como fito parcial a produção deste texto, que busca sistematizar o que foi o processo de pesquisa para que outras pessoas possam comigo dialogar. Na sequência, apresento as questões de pesquisa.

²⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3q_YyAG7upA>. Acesso em 16 jan. 2018.

²¹ Disponível em: <<http://www.institutorubemalves.org.br/escutatoria/>> e <<http://www.brasil.gov.br/educacao/2014/07/portal-brasil-resgata-entrevista-com-rubem-alves>>. Acesso em: 16 jan. 2018.

1.1.2 Questões suleadoras e objetivos significativos

No projeto inicial desta tese, meu foco recaía, de maneira dicotômica, sobre a construção discursiva da violência, como forma de legitimação da hegemonia, e, por outro lado, sobre a construção discursiva da resistência e do projeto, como estratégias de luta contra hegemônica, aos moldes do que convencionou Manuel Castells (2001). A violência é compreendida como ação de atores sociais articulados para o poder e pelo poder em eixos de sofrimento humano – patriarcado, colonialidade e capitalismo –, conforme a delimitação de Boaventura de Sousa Santos (2010) (ver 2º movimento).

A partir dessa delimitação inicial, busquei, em diversos lugares sociais, compreender as categorias da violência e da resistência à violência. A coleta de dados documentais e a pesquisa bibliográfica realizadas nos primeiros momentos de minha investigação evidenciaram a necessidade de:

- 1) dedicar-me ao estudo sobre as possibilidades de resistir e, para além, de uma ação responsiva ou meramente reativa aos ataques hegemônicos, e focalizar ações propositivas que projetassem e realizassem formas alternativas de práticas sociais, visando construir arranjos sociais justos e igualitários, tendo o Sul da ‘reexistência’ como conceito a trilhar;²²
- 2) focalizar a convergência de eixos de violência/sofrimento ou interseccionalidade e a organização social de reexistência realizada por protagonistas de lutas pelos direitos das mulheres;
- 3) analisar que processos discursivos eram ativados de modo regular em textos produzidos em contextos de luta, buscando, assim, perfazer uma gramaticalidade da construção discursiva da reexistência; e
- 4) a partir da constatação de que a identidade (ou, como proporei em 2.2, centros tonais identitários) e os processos relacionados ao significado identificacional tinham potencial para evidenciar como se dava a construção da resistência enquanto arranjo social (conceito que também será apresentado em 2.2), focalizar a análise desse significado nos dados discursivos reunidos por esta pesquisa (sem para tanto desconsiderar os outros significados do discurso – representacional e acional –, que estão dialeticamente associados).

²² Essa mirada foi possível pelo encontro, na marcha das ações que focalizei na etnografia desta pesquisa, com uma palavra – reexistência – que me mostrou como saberes vivenciais locais tinham uma potência muito maior para sistematizar os processos sociais do que teorias importadas (por mais adequadas que estas fossem para explicar seus contextos de origem). Na sequência, quando ainda estava gestando essa reflexão, no exame de qualificação realizado em fevereiro de 2016, as orientações do professor Dr. Wanderson Flor do Nascimento sulearam meu estudo, a partir das indicações de obras e pensamentos de autoras com quem poderia dialogar. Essas orientações foram de tal modo importantes, que ele acabou se tornando coorientador desta pesquisa, pelo que, sou muito grata.

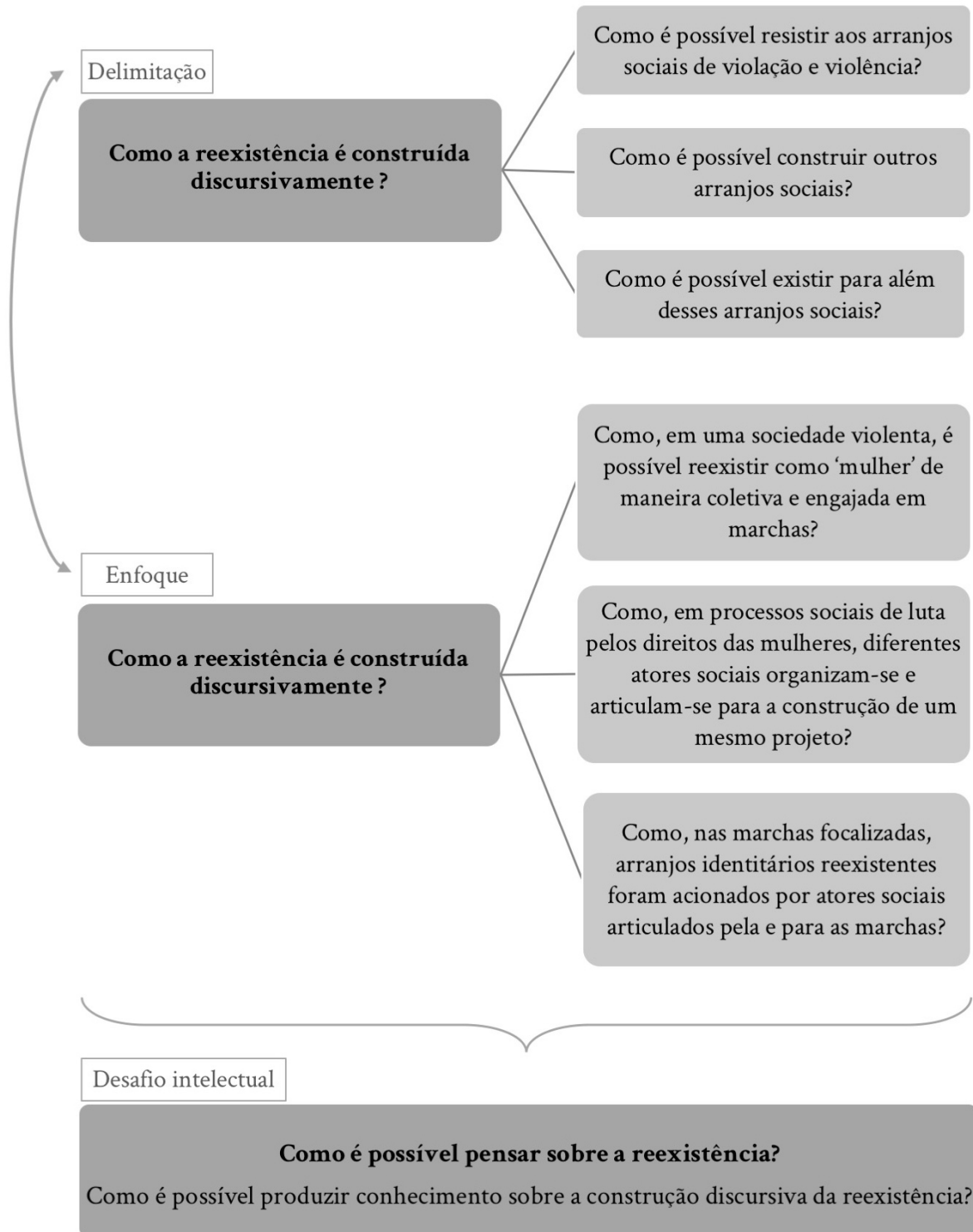
Desse modo, as questões de pesquisa inicialmente construídas foram sendo aprimoradas, buscando abrir frentes de diálogo e questionar de modo crítico os processos sociais sobre os quais pretendia pensar e estudar por meio da análise de textos produzidos em contextos situados de luta pelos direitos das mulheres. Nesse sentido, como observei, não tenho como objetivo, aqui, dar respostas, mas construir uma análise acerca de textos produzidos em práticas situadas, a fim de contribuir com a mudança social pelo compartilhamento de minha reflexão crítica com outras pessoas que se interessem pelos mesmos assuntos ou que partilhem de sentimentos semelhantes em relação ao potencial que o conhecimento científico possa ter em relação ao exercício do pensamento sobre o mundo, numa perspectiva política (de discussão da polis, ou da vida comum).

Nesse sentido, em diferentes momentos de minha experiência como pesquisadora e como professora, em especial quando fui a campo na instância desta investigação, fui ensinada por companheiras que minhas questões iniciais careciam de substância, havia perguntas melhores a se fazer. Assim, busquei significar os processos sobre os que estava centrada (como num ato de autoeducação, pelo prisma freireano)²³ e redelimitar os focos de minha atenção (mais do que objetos de pesquisa, foram focos que dialogaram comigo, reforçando minha pesquisa): a Marcha Mundial das Mulheres (MMM), em sua ação internacional de 2015 no Brasil; a Marcha das Margaridas (MM) de 2015; e a Marcha das Mulheres Negras (MMN), cuja primeira edição ocorreu, também, em 2015.

Esses focos exigiram que construísse questões substantivas, que foram sendo aprofundadas e aprimoradas, visando acessar aspectos da construção discursiva da reexistência ligados, centralmente, aos arranjos identitários de mulheres. Tendo isso em vista, apresento os dois últimos dois momentos desse processo de buscar fazer melhores perguntas, tal como fui capaz de constituir até a finalização desta pesquisa, mas que, certamente, poderão ser aprimoradas em trabalhos vindouros. Essas questões estão apresentadas na Figura 1.1 que segue:

²³ Para Paulo Freire (1995), educar é possibilitar que a vida cotidiana seja significada, seja lida criticamente a fim de que se possa agir sobre esta e produzir um movimento humanizador da realidade que compartilhamos. Ecco e Nogaro (2015, p. 3523), ao realizarem um ensaio sobre eixos centrais da perspectiva freireana, observam que Paulo Freire: “Considera que o ato de educar, no seu verdadeiro significado, é humanizar. A multiplicidade conceitual da palavra educação revela, também, sua ambiguidade, verificada na sua origem etimológica. O sentido da educação em Freire decorre da incompletude dos seres humanos. Em vista disso, modificar-se é uma necessidade da natureza dos seres humanos, na busca de complementarem-se como pessoas. (...) E, nesta premissa, está inserida a concepção de educar que, em síntese, é, também, promover, nos sujeitos, a capacidade de interpretação dos diferentes contextos em que estão inseridos, bem como, qualificá-los e ‘instrumentalizá-los’ para a ação”. Ainda conforme os autores (ECCO; NOGARO, 2015, p. 260, “educar é promover o outro. E promover o outro é uma tarefa humanizador”.

Figura 1.1 – Questões suleadoras da investigação: delimitação e enfoque



Fonte: elaboração própria

Essas questões ganharam corpo ao serem vivenciados eventos sociais realizados no âmbito das marchas focalizadas, sendo que participei de diferentes ações e marchei lado a lado com as mulheres cujas práticas de organização pude estudar. Essa vivência corporal reuniu, então, o sentir e o pensar, numa lógica do pensamento sensível (BOAL, 1988) ou do sentipensar (MORAES; TORRE, 2004), por meio de uma sociopoética (GAUTHIER; SANTOS, 1996) que foi necessária para poder questionar e pensar sobre os aspectos e dimensões da reexistência aqui sumarizados. Para poder construir as linhas de reflexão mobilizadas por essas questões de pesquisa foi necessário constituir um conjunto de ferramentas intelectuais capazes de dar conta de suas especificidades. Foi-me necessário ir além do marco teórico já assentado na tradição do campo da ADC e buscar pontes, diálogos e conversas com outras searas do conhecimento. Nesse sentido, as reflexões teóricas, metateóricas e metodológicas que serão aprofundadas nos Movimentos 2, 3 e 4, respondem a uma questão de investigação, ou em termos de Mason (2000), um desafio intelectual – Como é possível pensar sobre a reexistência? Como é possível produzir conhecimento sobre a construção discursiva da reexistência? – que reúne as questões de pesquisa (delimitação e enfoque). Sem esse esforço intelectual, não seria possível mover o pensamento a partir das questões de pesquisa que construí para esta investigação.

Essas questões foram redimensionadas como questões de análise para o estudo de textos documentais coletados e como eixos temáticos para entrevistas semi-estruturadas em profundidade que realizei junto a seis colaboradoras que participaram das marchas focalizadas. Desse modo, pude acessar diferentes formas de ver, ser e vir-a-ser no mundo a partir do contato com diferentes subjetividades, em distintas práticas sociais de mobilização.²⁴ A partir desse movimento de aprofundamento e de aprimoramento das questões suleadoras, pude formular uma proposta de compreensão das atividades discursivas mobilizadas para e pelas marchas, como discutirei com mais detalhes no 5º Movimento, são nós focais de uma multiplicidade de eventos que co-ocorreram no contexto de lutas pelos direitos das mulheres e que compartilharam traços de similitude, por um lado, e de complementaridade, por outro, no que concerne a construções discursivas que desses eventos emergiram.

Na seção seguinte, apresento uma abordagem conjuntural acerca do momento em que convergiram as marchas em foco, e retomo o histórico das edições anteriores da MMM e da MM, bem como e apresento o histórico de lutas de mulheres negras que construíram a MMN de 2015.

²⁴ Essa descrição metodológica será aprofundada no 5º Movimento da tese.

1.2 *Lutas de mulheres em marcha: 2015, um ano de convergência*

As lutas históricas de mulheres têm se constituído a espanto de quem presumia ter silenciado todas as formas de ser, já que eram suas as histórias recontadas, os mitos – narrativas fundadoras das verdades compartilhadas e inquestionadas/áveis –, bem como eram seus os resultados de uma construção histórica que se valeu do sofrimento de outras pessoas que, por algum motivo, se acercassem do que chamo centro tonal ‘mulher’. É “aos esfarrapados do mundo” que Paulo Freire (2015, s/p.) dedica o livro *Pedagogia do oprimido*. Retomando a mesma metonímia, entendendo-se as pessoas a partir daquilo que levam consigo, os farrapos podem ser compreendidos não só como elementos materiais, entendido como o pouco que foi permitido (“a parte que te cabe neste latifúndio”, nas palavras de Melo Neto, 1975), mas também como vestígios do simbólico que lhes foi negado: a própria história.

Nesse sentido, é às que cuidaram dos farrapos que dedico meu trabalho. No recontar de saberes ancestrais, foram as que, nos porões dos navios, cercadas pelo choro, rasgaram suas próprias vestimentas para criar a partir de farrapos, com nós (os nós comuns), brinquedos que devolvessem um pouco de humanidade às pequenas que ali estavam. Resgato aqui a tradição das bonequinhas Abayomi,²⁵ um encontro precioso, na humanização pelo cuidado de outras.

Entendo, assim, que o conceito de cuidado tem uma densa relação com significados articulados por arranjos sociais alternativos aos hegemônicos. É certo que o cuidado tem sido usado como ferramenta de submissão para mulheres, sendo um discurso a que sistematicamente se recorre quando se almeja fixar a mulher no ambiente doméstico. No entanto, o cuidado pode ser compreendido para além do feminino como um estar no mundo que supera a competição, e que pode construir a solidariedade. Quando se trata da reexistência, é uma faceta das práticas que não se pode ignorar, pois tem o potencial de instanciar situações que promovam outras formas de estrutura social.

Nesse sentido, dialogo com Freire (2015 [1968], p 59-60, grifos do original), que defende a construção da resistência como um ato de amor:

Para os opressores, porém, na hipocrisia de sua “generosidade”, são sempre os oprimidos, que eles jamais obviamente chamam de oprimidos, mas, conforme se situem,

²⁵ Agradeço os ensinamentos da Mestra Adelina Alves que me permitiu atar nós de minha história com a de minhas irmãs, ao mesmo tempo em que possibilitou que eu pudesse recontar essa história como educadora pelo artefato de bonequinhas e de adornos de cabeça.

interna ou externamente, de “essa gente”, ou de “essa massa cega e invejosa”, ou de “selvagens”, ou de “nativos”, ou de “subversivos, são sempre os oprimidos os que desamam. São sempre eles os “violentos, os “bárbaros”, os “malvados”, os “ferozes”, quando reagem à violência dos opressores.

Na verdade, porém, por paradoxal que possa parecer, na resposta dos oprimidos à violência dos opressores é que vamos encontrar o gesto de amor. Consciente ou inconscientemente, o ato de rebelião dos oprimidos, que é sempre tão ou quase tão violento quanto a violência que os cria, este ato dos oprimidos pode inaugurar o amor.

Enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de *ser*, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de ser.

Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão.

Por isto é que somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam.

O importante, por isto mesmo, é que a luta dos oprimidos se faça para superar a contradição em que se acham. Que esta superação seja o surgimento do homem novo – não mais opressor, não mais oprimido, mas homem libertando-se.

O cuidar, o colocar-se no lugar do outro, pode ser compreendido como tecnologias (como as defino, saberes capazes de produzir outros saberes ou artefatos), construídas como saberes vivenciais, não hegemônicos. Essas tecnologias podem ser empregadas na construção de uma realidade social justa e igualitária. Entendo que se trata de laços de sororidade, em que, para além do respeito às pessoas que se pareceriam consigo, valoriza-se a outra como ser igual na diferença.

Assim, pelos saberes afetuosos, liam-se vidas pelo cuidado com a outra e da outra – que pode ser criança, homem, anciã. E, nesse cuidado, a memória pode permanecer, mesmo esfarrapada, pelo cuidado com a própria história e principalmente com a história compartilhada. Foi pela condição de reexistência que, mesmo em face de inúmeras violações, aquilo que nos une – os nós, o nós – pode ser passado das avós, para as mães, para as filhas, que seriam avós, como saber não reconhecido à margem de uma história oficiosa.

Por essa história, feita de silêncios, não era para que sobrevivessem quaisquer vestígios desses significados de feminino. Nesse sentido, a história teria de ter acabado para mulheres cujas histórias não foram oficializadas, não participaram de livros didáticos ou da historiografia tradicional. Essas (outras) histórias se mantiveram nos subterrâneos e foram partilhadas, essencialmente, por trocas orais, no pentear de cabelos, no limpar as lágrimas da companheira. Muitas dessas histórias, que possibilitaram a mim, como a outras de minha geração, seguir a jornada,

trilhando marchas que antes não nos eram permitidas (por exemplo, esta de estar escrevendo uma tese de doutorado),²⁶ são os farrapos a partir dos quais se coseram, no âmbito das lutas feministas brasileiras, movimentos identitários tão potentes como os que, hoje, assistimos. Trata-se de uma enorme colcha de retalhos realizada por diferentes vozes em diferentes contextos, como a Colcha da Solidariedade que foi produzida como artefato da Ação Internacional de 2005 da Marcha Mundial das Mulheres.

Figura 1.2 – Registros da Colcha da dos primeiros retalhos no Brasil, mulheres costurando em Portugal e a “Colcha da Solidariedade” finalizada composta por 64 retalhos



Fonte: Museu Internacional da Mulher. Disponível em: <<http://exhibitions.globalfundforwomen.org/exhibitions/women-power-and-politics/organizing/solidarity-quilt>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

A luta de mulheres, ou as lutas plurais que juntas perfazem um movimento maior, acionado por diferentes atores sociais, em múltiplos locais e em distintos tempos, pode ser compreendida na somatória de eventos realizados por pessoas que partilham de ideários pela justiça social. Nessa paisagem narrativa – costurada por farrapos –, focalizei três nós de grande potência –

²⁶ Essa reflexão é em parte apresentada na minha fala na Audiência Pública sobre casamento precoce, realizada no dia 8 de novembro de 2017, realizada na Câmara dos Deputados.

a Marcha Mundial das Mulheres (MMM), a Marcha das Margaridas (MM) e a Marcha das Mulheres Negras (MMN) – que co-ocorreram em um mesmo contexto territorial – Brasília – e temporal – em 2015.

Houve uma convergência da MMM, de caráter quinquenal, e da MM, quadrienal, cujas primeiras edições ocorreram no ano 2000 (como veremos, a primeira ação da MM foi pensada a partir do diálogo com a 1ª Ação Internacional da MMM). A essa convergência, somou-se a MMN, pensada desde 2011, ano em que ocorreram alguns avanços sociais significativos (mas não permanentes, como estamos vendo frente aos sucessivos golpes e retiradas de direitos), em especial pela chegada ao poder da primeira mulher à Presidência da República no Brasil. Nesse ano de 2011, realizou-se a 4ª edição da MM, que, conforme uma das colaboradoras da pesquisa, “foi a edição da marcha que mais fez acontecer. Nossas demandas realmente foram atendidas”.

Assim, essas marchas, que guardam grandes diferenças em termos dos processos articulados nas práticas por elas instanciadas, articulam-se pelo diálogo que estabelecem. Como analisarei ao longo dos Movimentos 6 (que focaliza a MMM), 7 (que focaliza a MM), 8 (que focaliza a MMN) e da Coda (que propõe uma reunião das análises realizadas nos movimentos anteriores), há mulheres que são protagonistas de diferentes marchas, atuando em sua organização, ou cooperando de outros modos; há a adesão a ações das marchas por mulheres que são, originariamente, articuladas por outras marchas; há a troca de metodologias em instâncias como fóruns ou entidades de classe de que mulheres membro de diferentes marchas participam, entre outros movimentos de convergência e compartilhamento de conhecimentos.

Cabe ressaltar que, conforme pude observar em campo, há grande respeito entre os diferentes grupos que se articulam em frentes específicas de lutas, sendo central o respeito ao protagonismo e aos distintos lugares de fala. Pude constatar igualmente que há espaços potenciais para trocas, em dinâmicas de educação popular, constituída por Griôs (na tradição de povos africanos e de culturas afroreferenciadas, guardiãs da memória de um povo),²⁷ por influenciadoras digitais, bem como por outros tipos de protagonistas. Evidentemente, esse arranjo de respeito e de aprendizado conjunto não ocorre sem conflitos, havendo bloqueios para muitas das demandas compartilhadas. No entanto, meu trabalho focaliza a construção da reexistência, buscando refletir sobre como as possibilidades são realizadas por diferentes mulheres em diferentes frentes de luta, ao

²⁷ Disponível em: <<http://www.leigrionacional.org.br/o-que-e-grioo/>>. Acesso em: 17 nov. 2017.

mesmo tempo em que essas múltiplas ações se somam num movimento maior pelos direitos de mulheres.

Essa escolha de foco se deve ao fato de eu ser um membro externo aos processos que analisei. Mesmo que, em diferentes contextos, pelo fato de ser professora, de partilhar espaços de trabalho e de vida com as marchantes, assim como pelo próprio movimento de imersão em campo, que me fez, vez ou outra, ser internalizada em diferentes ações, no sentido de que me senti participante, para além de estar observando, e que meu engajamento foi autorizado e demandado, em alguns momentos, pelas protagonistas de fato das marchas que estudei.

Assim, compreendo que não cabe a mim avaliar bloqueios e analisá-los pois não tenho uma compreensão vivencial adensada o suficiente, nem tampouco legitimidade para realizar tal tipo de movimento intelectual. Nesse particular, entendo que essas análises seriam muito pertinentes para o aprimoramento dos processos realizados no âmbito das marchas, mas compete a mulheres protagonistas dessas ações fazerem essa reflexão. Espero, assim, como já observado, que este trabalho possa se somar a diferentes esforços investigativos e que, para além de trazer resultados estanques, possa abrir frentes de diálogo/reflexão. Cabe ressaltar que um dos objetivos desta tese é o de viabilizar o acesso a conhecimentos técnicos e tecnologias específicas do campo dos estudos discursivos às mulheres que compartilharam suas vivências comigo, num movimento de devolver ao campo, pelo menos em parte, a generosidade com que me acolheram.

Os processos articulados pelas marchas são bastante plurais e podem ser analisados em diferentes dimensões – das relações interpessoais, das atividades materiais, dos sistemas de crenças, valores, desejos, bem como das atividades discursivas (na proposta de ontologia de práticas sociais atualizada por Chouliaraki e Fairclough, 1999, de Harvey, 1996). Nessa perspectiva, justifica-se realizar um estudo discursivo acerca da produção de significados realizados em textos produzidos no contexto de organização dessas marchas, tendo em vista o potencial que a atividade discursiva oferece para se compreenderem práticas sociais, por ser uma instância material passível de ser analisada a partir de ferramentas da linguística discursiva. Assim, considerando que as marchas compartilham momentos, justifica-se que eu as focalize simultaneamente, objetivando analisar, em sua pluralidade, processos de reexistência que caracterizam as marchas em suas especificidades, ao mesmo tempo em que, observando-se os pontos de contato, possa reuni-las a partir de uma compreensão de movimento ampliado de mulheres.

1.2.1 A primavera das mulheres

O ano de 2015 tem sido descrito por muitas (FEGHALI, 2016; Jornalistas livres, 2016, 2017)²⁸ como a “Primavera das Mulheres”. Essa primavera é um momento de culminância do acúmulo de experiências partilhadas por mulheres reunidas, mesmo que sem saber umas das outras, por um mesmo projeto reexistente. A potência dessa “primavera” foi tamanha que se tornou economicamente lucrativo reiterá-la, ou melhor, objetificá-la.²⁹ Do mesmo modo, essa potência, associada a alguns avanços sociais significativos que tivemos no país entre 2003 e 2013 (gestões Lula e Dilma) – como o fato de sermos maioria, hoje, nos cursos superiores do país³⁰ – ameaçou seguimentos reacionários.

Nesse sentido, no campo da representação política, parlamentares conservadores alinhados à bancada BBB – Bala, Boi e Bíblia – seguem de modo irascível, avançando sobre direitos historicamente conquistados por cidadãs brasileiras, especialmente aqueles das mulheres. Posso citar como exemplo o caso da PEC181/2015, aprovada em comissão especial no dia 8 de novembro de 2017, em que um “puxadinho” jurídico feito a uma demanda legítima – extensão do tempo de licença maternidade para mães de bebês prematuros – permitiu a dezoito homens evangélicos brancos votarem para que as mulheres fossem obrigadas a gestar mesmo em gravidezes decorrentes de estupros ou de fetos anencefálicos.

²⁸ Disponível em: <<https://jornalistaslivres.org/tag/primavera-das-mulheres/>>. Acesso em 18 nov. 2017. E disponível em: <http://www.huffpostbrasil.com/jandira-feghali/estacoes-feministas_a_21687196/?utm_hp_ref=br-primavera-das-mulheres>. Acesso em 18 nov. 2017.

²⁹ Posso citar como exemplo desse processo de apropriação de significados construídos pelas lutas de mulheres por parte de setores hegemônicos, no Brasil, o documentário “Primavera das Mulheres”, produzido pelo canal GNT da Rede Globo – grupo midiático historicamente misógino – que toma o nome dado ao movimento de mulheres (Disponível em: <<https://globosatplay.globo.com/gnt/v/6229352/>>. Acesso em: 18 nov. 2017); ou a coleção de camisetas que remetem às intervenções *punk* da década de 80/90 lançada pela da C&A – loja varejista que se vale de trabalho escravo para oferecer produtos à classe C (Disponível em: <<http://busca.cea.com.br/busca?q=feminist>>. Acesso em: 18 nov. 2017). Já no contexto global, posso citar como exemplo diferentes produções hollywoodianas que descobriram ser rentável ter mulheres protagonistas em papéis antes restritos a homens brancos (como filmes de heróis ou animações produzidas para crianças).

³⁰ “A força da mulher está presente nas universidades brasileiras. Segundo dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), o número de mulheres que ingressam no ensino superior supera o de homens. O percentual médio de ingresso de alunas até 2013 foi de 55% do total em cursos de graduação presenciais. Se o recorte for feito para os concluintes, o índice sobe para 60%”. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/212-educacao-superior-1690610854/21140-maioria-e-feminina-em-ingresso-e-conclusao-nas-universidades>>. Acesso em: 18 nov. 2017. A matéria é do dia 6 de março de 2015

Já na base social que, lamentavelmente, lastreia a atuação desses parlamentares, há uma radicalização e intensificação dos ataques diretos a grupos de mulheres mobilizadas, bem como a mulheres que são alvo de toda sorte de violência. A exemplo disso, podemos observar o *site* criado com dicas de como se estuprar mulheres na UnB, como que numa resposta ao crescente número de mulheres a ocupar espaços prestigiosos de formação.³¹ Entre outras versões de uma mesma violência misógina que se insurge em distintos contextos da agência humana.

Essa primavera de 2015 é um momento muito significativo, ou seja, um momento das lutas em que houve grande produção e circulação de significados, tensionando o conflito que se apresenta sobre o palco discursivo. Essa vasta produtividade soma-se a uma construção histórica do que pode ser chamado de uma quarta onda do feminismo (MATOS, 2012), que poderia ser observada, em particular, desde o começo dos anos 2000, na América Latina, consoante ao movimento de chegada ao poder pelas vias eleitorais de projetos políticos com olhares voltados ao social, a onda rosa (SILVA, 2010). Conforme Matos (2012, p. 3), essa quarta onda pode ser compreendida como:

uma agenda de afirmação de complexidades teórico-práticas feministas que conteria esforços consistentes: (a) de destradicionalização social (afirmando uma dimensão societária); (b) de descolonização do saber (uma dimensão epistemológica), e; (c) de despatriarcalização/desracialização/desheteronormatização, em distintos planos e diferentes graus, de algumas instâncias do Estado, em especial do Poder Executivo (uma dimensão política). Estas transformações estão em curso, assim como estão ocorrendo as muitas resistências conservadoras para frear seus efeitos democratizadores e emancipatórios. (...) dinâmicas sociais e políticas recentes que, em meu entender, estariam reconstruindo uma nova fase de configuração ou desenho dos feminismos na região. Entendo, então, que o contexto mais ampliado dos nossos feminismos, especialmente a partir dos anos 2000, organizou um novo formato que poderia ser brevemente descrito como o de um movimento multinodal de mulheres

³¹ “O site que estimula o estupro de estudantes da UnB (Universidade de Brasília) está hospedado nos EUA. De acordo como MEC (Ministério da Educação), uma análise feita pelo ministério do final da tarde de ontem (14) detectou que o servidor que hospeda o link não fica do Brasil. Ao tomar conhecimento da existência do site, o ministro da Educação, Aloizio Mercadante, disse que encaminharia a denúncia sobre o conteúdo do site ao Ministério Público Federal para que o assunto fosse investigado. Após a coletiva, que aconteceu na tarde de ontem (14), o ministro ligou para o reitor da UnB, Ivan Marques de Toledo Camargo, que disse que a universidade já tinha conhecimento do site com ameaças e que estava tomando providências para encontrar os autores do conteúdo. O site se denomina “Reis do Camarote”. Segundo a página eletrônica, homens brancos e bem-sucedidos não praticam crime ao estuprar porque têm esse direito por serem “superiores”. O link, que circula nas redes sociais, traz um guia de como estuprar uma estudante, sugerindo como técnica a infiltração em grupos feministas”. Matéria do dia 1º de janeiro de 2016. Disponível em: <<https://noticias.r7.com/brasil/site-que-estimula-estupro-de-estudantes-da-unb-esta-hospedado-nos-eua-diz-mec-16012016>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

ou que parte de diferentes “comunidades de políticas de gênero” (como tem sido mais comum se referir no Brasil) que é, por sua vez, completamente distinto daquilo que estaria acontecendo em países do norte global (ou hegemônicos), por exemplo. (...) esta nova “onda” para os movimentos feministas da região se constitui também num momento analítico outro para os estudos e as teorias feministas (...) Entendo, então, que os novos redesenhos dos movimentos feministas também estão redeseenhando novas propostas teóricas, a partir de uma renovada ênfase em fronteiras interseccionais, transversais e transdisciplinares entre gênero, raça, sexualidade, classe e geração (no mínimo). Considero, pois, que é essa combinação de discursos e de práticas mobilizadoras (a um só tempo: históricas, políticas e sociais) que reconhecem a interseccionalidade das diferenças como dado inescapável e como força politizadora das lutas sociais é que tem sido a tônica de movimentos feministas no Brasil e na América Latina e de elementos muito significativos das forças transformadoras atuais das nossas sociedades.

Nessa perspectiva, movimentos de base do Sul global estão reconfigurando arranjos de luta pelos direitos das mulheres e, no que concerne esta investigação, isso resulta em mudanças potenciais para a configuração dos arranjos identitários, bem como da produção de significados sociais por meio do uso da linguagem (esse debate será retomado em 2.2 e 4.1). Tendo como referencial o panorama apresentado, podemos compreender as práticas reativas que se insurgiram contra o ideário que vem sendo robustamente constituído a partir dos movimentos sociais que perfazem a base dessa onda. Nesse sentido, setores hegemônicos do país tentaram deslegitimar essa nova onda do feminismo. Conforme observa Pellegrino (2017, s/p):

Essas reações conservadoras não são por acaso. A Primavera das Mulheres, que eclodiu há dois anos, eclodiu com muita força e as mulheres colocaram muita gente nas ruas. Essa força vai no sentido de alterar o que é profundamente injusto, do ponto de vista de gênero, nessa representatividade no Brasil. Retaliar essa força, tentar fazê-la retroceder, portanto, é vital para quem ocupa hoje o poder ou para manter as estruturas patriarcais tais quais são há milênios. Para falar de sociedade, crimes como o estupro coletivo no Rio de Janeiro ou o feminicídio de Campinas são parte do que se chama, nos Estados Unidos, de ‘backlash’, expressão que pode ser traduzida como refluxo ou retrocesso. Essa onda é para calar a nossa. É uma disputa de forças e de poder que está em jogo. E uma disputa desigual, visto que não temos a mesma representatividade. Quem está hoje em Brasília tentando avançar as nossas pautas de direitos femininos? A interlocução que os movimentos sociais feministas tinham com o Executivo, que existiu durante os últimos cinco governos e, mais radicalmente, a partir do momento em que você tem um ministério das Mulheres, foi completamente desarticulada a partir do momento em que a Secretaria Especial para Mulheres foi fechada. Os movimentos, de certo modo, estavam acostumados a incidir no poder público através do Executivo que, por sua vez, levava as demandas ao

Legislativo. Esse caminho também foi desarticulado, então é uma outra camada de problema e de reação ao que é reconhecido como nossa força.³²

Ao mesmo tempo, e pela potência mesma dessa onda, a marcha da história segue, e mulheres a constroem por meio de sua luta, alçando-se a postos de protagonismo e visibilidade que tensionam os embates no contexto atual. Um dos momentos de grande relevo desse processo foi o que vivemos em 2017 na ação internacional 8M, uma greve mundial de mulheres.

Focalizando o ano de 2015, é possível falar em um momento de convergência em que lutas de diversas ordens foram travadas – de classe, de movimentos identitários. As tensões ficaram mais evidentes no panorama social brasileiro desde a eleição da primeira mulher à Presidência da República no país. Destaco três momentos para os quais convergiram forças que estiveram na base de uma série de agressões aos direitos sociais que seriam sofridos a partir do golpe, essencialmente misógino, que foi concretizado no país em 2016. A partir de 2010, com (1) uma disputa eleitoral em que se suscitaram e alimentaram discursos dos mais retrógrados do que havia no interstício social, passando por (2) manifestações das chamadas “Jornadas de Junho”, pautadas pela mídia oligárquica e que abriram caminho para o ataque às instituições democráticas do país.³³ Assim, foram criadas situações objetivas que estiveram na base do colapso social evidenciado pela beligerância, centralmente, discursiva, e que foi aprofundado pelo (3) pleito eleitoral de 2014, que contou com forte participação da mídia latifundiária claramente partidarizada, que operou na produção de *fake news*³⁴ e na escandalização de fatos da política oficial.

³² Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/diversidade/retaliar-o-feminismo-e-vital-para-quem-ocupa-hoje-o-poder>>. Acesso em 18 nov. 2017.

³³ As instituições democráticas existem, e não deixaram de existir, apenas não funcionam democraticamente. Essa manutenção garante a aparência de legitimidade, o que resulta na desarticulação da base social e na paralisia de movimentos que poderiam se insurgir contrariamente ao que ocorre em nosso país. (Agradeço à professora Viviane pela orientação dessa análise). Cabe salientar que o Brasil nunca foi para as brasileiras, trata-se de um processo contínuo historicamente constituído no país, haja vista a sucessão de golpes que anteciparam e silenciaram lutas sociais e que fizeram com que não participássemos efetivamente das definições de caminhos para nossa nação. A título de exemplo, é possível citar o golpe da invasão do Brasil e o arranjo colonial; o golpe da Independência do Brasil [que não foi gritado, mas sim acordado de pai para filho e que nos legou o começo de nossa dívida externa, ao termos de indenizar a metrópole, pagando a dívida que Portugal tinha, essencialmente, com a Inglaterra], o Golpe da Maioridade; o golpe das leis do ventre livre e do sexagenário; o golpe da falsa abolição de 13 de maio de 1888; a Ditadura de Getúlio; o Golpe Civil-Militar de 1964; o golpe da anistia irrestrita; entre outros.

³⁴ Cabe observar que, atualmente, os setores hegemônicos estão se apropriando desse termo – *fake news* – para atacar os últimos espaços de mídia independente que há na *internet*. Para as eleições de 2018, pretendem modificar as leis e promover uma força-tarefa capitaneada pelo TSE que, em suma, terá poderes de censura. Entretanto, veremos grandes empresas sendo punidas, mesmo sabendo-se que as notícias falsas sempre foram expedientes da mídia latifundiária.

O papel dos veículos tradicionais de comunicação foi central no esvaziamento dos significados da política e, mais grave ainda, na criminalização das instituições democráticas do país. Não havendo distinção entre pessoas que ocupam os cargos e a estrutura da incipiente democracia no país, houve um sistemático envilecimento do debate político cujo resultado foi o Congresso mais conservador desde 1964.³⁵ Como observa Souza (2017), a “elite do atraso” – “essas forças, tornadas invisíveis para melhor exercerem o poder real” (SOUZA, 2017, p. 7) – mostrou os dentes não aceitando o resultado do processo eleitoral e em consonância com a ampliação de uma bancada que representava o vazio político, promoveu (4) o golpe de 2016, verdadeira caixa de Pandora para o refluxo das pautas minoritárias.

O mesmo autor, em obra anterior (SOUZA, 2016, p. 123), perfaz uma radiografia do golpe, em que sintetiza:

A articulação entre mídia – como braço dos endinheirados que cuida da violência simbólica –, comandando e estimulando as manifestações de rua da fração mais conservadora da classe média, e a facção mais conservadora e corporativa da casta jurídica formou a linha de frente do golpe reacionário. A essa coligação se junta o fato de que os endinheirados partiram para o confronto nas eleições de 2014. Eles compraram, com o deputado Eduardo Cunha à frente, via financiamento de eleições, o Congresso mais reacionário e mais comprometido com o desmonte do incipiente Estado de bem-estar social das últimas décadas. Isso joga o PMDB, um partido de ‘centro’ por conveniência desde 1988, no comando da direita do espectro político. (...) A construção da grande fraude envolveu ilegalidades o tempo todo. Vazamentos ilegais e seletivos de depoimentos e de delações premiadas expostos na televisão todos os dias criaram o clima midiático para o verdadeiro linchamento televisivo. Como em todo linchamento, séculos de desenvolvimento jurídico e aprendizado moral foram para o esgoto. Ele envolvia manipulação da informação, seletividade de conteúdos, simplificação de questões complexas, estímulo aberto a pré-julgamentos, além da eliminação do contraditório e do direito de defesa. A presunção de inocência, marco fundamental da ordem jurídica democrática, foi para o brejo. O bombardeio era diário. A ordem era não deixar pedra sobre pedra. De dezembro de 2014 até abril de 2016 a população viveu um bombardeio sem trégua. O aparelho jurídico-policial, com claras cores partidárias, fornecia material ilegal em massa aos órgãos de imprensa, TV Globo à frente, que articulava, selecionava, manipulava e incendiava seu público com os jogos de dramatização e demonização do inimigo aprendido nas telenovelas. Os protestos de rua pipocavam em todo o país, com epicentro na capital paulista. Protestos maciços em março, abril e agosto de 2015 se realizaram em mais de 200 cidades do país. A combinação de vazamentos seletivos ilegais e dramatização midiática com os protestos de rua se revelaram esmagadores.

³⁵ Levantamento realizado pelo DIAP. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2014-10/mais-conservador-congresso-eleito-pode-limitar-avancos-em-direitos-humanos>>. Acesso em: 13 nov. 2017.

Com esse processo de intensificação da luta de classes, em que recortes de raça e gênero têm prevalência, vivenciamos um crescente do conservadorismo e do pensamento violento, e, conseqüentemente, a realização da violência em práticas materiais tem crescido de modo alarmante (no Brasil, um jovem negro é assassinado a cada 23 minutos,³⁶ uma pessoa LGBT é assassinada a cada 25 horas,³⁷ e a letalidade para as mulheres é a quinta maior comparativamente a outros países do mundo,³⁸ sendo tanto em valores absolutos como proporcionalmente, maior para mulheres negras). Está em curso um extermínio de pessoas que realizam suas identidades de modo contra ideológico, tais como a comunidade LGBTI, que são historicamente subalternizadas como mulheres.

A letalidade é uma das facetas da “violência cruenta” (SEGATO, 2003, p. 22), mas na realização dos arranjos de violação dá-se, também, pela via simbólica: trata-se do silenciamento de vozes e de formas de ser. Isso tem sido evidenciado pelo apagamento da importância de pautas sociais, pelo avanço sobre os direitos de povos tradicionais indígenas (restrição do direito à terra pela paralização de 224 demarcações desde o golpe)³⁹ e quilombolas (ADI3239 que questiona a posse de terras por comunidades quilombolas),⁴⁰ pela relativização dos direitos da população negra como um todo, mas, principalmente, das mulheres (questionamentos no Congresso, que visam retirar as leis Maria da Penha – lei nº 11340/2006 – e do Feminicídio – lei Nº 13.104/2015;

³⁶ Levantamento realizado pela ONU evidencia os dados alarmantes de que um jovem negro morre a cada 23 minutos no Brasil. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/cada-23-minutos-um-jovem-negro-morre-no-brasil-diz-onu-ao-lancar-campanha-contraviolencia/>>. Acesso em: 13 nov. 2017.

³⁷ Levantamento do Grupo Gay da Bahia. Disponível em: <http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2017/05/17/internas_polbraeco,595532/a-cada-25-horas-uma-pessoa-lgbt-e-assassinada-no-brasil.shtml>. Acesso em: 13 nov. 2017.

³⁸ “No Brasil, a taxa de feminicídios é de 4,8 para 100 mil mulheres – a quinta maior no mundo, segundo dados da Organização Mundial da Saúde (OMS). Em 2015, o Mapa da Violência sobre homicídios entre o público feminino revelou que, de 2003 a 2013, o número de assassinatos de mulheres negras cresceu 54%, passando de 1.864 para 2.875. Na mesma década, foi registrado um aumento de 190,9% na vitimização de negras, índice que resulta da relação entre as taxas de mortalidade branca e negra. Para o mesmo período, a quantidade anual de homicídios de mulheres brancas caiu 9,8%, saindo de 1.747 em 2003 para 1.576 em 2013. Do total de feminicídios registrados em 2013, 33,2% dos homicidas eram parceiros ou ex-parceiros das vítimas.” Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/onu-feminicidio-brasil-quinto-maior-mundo-diretrizes-nacionais-buscam-solucao/>>. Acesso em: 13 nov. 2017.

³⁹ Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2017/07/15/governo-temer-paralisa-demarcacao-de-224-terras-indigenas-no-pais/>>. Acesso em: 13 nov. 2017.

⁴⁰ Disponível em: <<http://reporterbrasil.org.br/2017/08/quilombolas-a-luta-pelo-direito-de-existir/>>. Acesso em: 12 abr. 2015.

PEC 181/2018, cujo texto foi alterado a fim de criminalizar o aborto em casos de estupro, inviabilidade do feto e riscos à saúde da mãe).

As marchas focalizadas nesta pesquisa realizaram-se poucos meses antes da deposição da presidenta Dilma Rousseff, mas é necessário pontuar que essas marchas não foram pensadas como forma de oposição ao processo de golpe, mas fazem parte de uma cadeia de ações que se integram na marcha maior, histórica, de lutas das mulheres no Brasil, e que, situadas territorial e contextualmente, visaram resistir ao avanço das crescentes agressões. Para além das fronteiras do nosso país, o recrudescimento conservador e fascista tem se evidenciado em diferentes países assolados pela crise redundante do capitalismo globalitário. Nesse sentido, as marchas aqui focalizadas convergem com esforços realizados por grupos sociais vitimados ao redor do mundo pelas pressões da colonialidade, do racismo, do patriarcarcado e do capitalismo. Nessa perspectiva,

Os Movimentos Sociais, nos mostra como surgiram às grandes transformações nas economias mundiais no século XX. É notório que o processo de globalização gerou novos desafios para os Estados, como por exemplo, a conciliação entre a inserção externa e o crescimento econômico. Por seguinte, esse processo colaborou para que os movimentos sociais transcendessem as fronteiras locais e nacionais, articulando objetivos comuns. Pois o caráter transnacional da articulação dos novos movimentos sociais é diferenciado no século XX, por sua maior visibilidade e centralidade na agenda política de vários países (CARNEIRO, 2015, s/p).

Esse panorama nos serve para pôr em perspectiva a convergência de ações distintas que recebem o nome ‘marchas’, mesmo realizando-se de modos muito diferentes, mas que possibilitaram uma transitividade de significados sociais num contexto de profundo silenciamento de “vozes-mulheres” (EVARISTO, 2008). Nesse sentido, é possível situá-las como nós focais de um contexto amplo de luta pelos direitos das mulheres, cada uma com aspectos prevalentes em que se destacam frentes de luta específicas. Na sequência, focalizo cada marcha, apresentando uma primeira aproximação que visa, centralmente, resgatar a memória das edições anteriores da MMM e da MM, e apresentar o contexto de realização da MMN. Nos movimentos 6, 7 e 8, apresento as análises dos dados relativos a cada uma das marchas respectivamente e aprofundo os dados contextuais das edições de 2015.

1.2.2 Marcha Mundial das Mulheres – internacionalismo e territorialidade

A Marcha Mundial das Mulheres, conforme o que me explicou uma de minhas colaboradoras, Bertha (pseudônimo), começa como uma ação, mas, hoje, se realiza como um movimento social sendo um eixo de articulação de mulheres que se engajam individualmente ou por meio de ONGs, sindicatos, grupos ou movimentos sociais identitários em diferentes lugares do mundo. Ela foi inspirada no ato “Do pão e das rosas”, promovido pela Federação das Mulheres do Quebec (FFQ), em que 850 mulheres caminharam 200Km de Montreal até a Cidade do Quebec, entre os dias 26 de maio e 4 de junho de 1995. As mulheres marcharam contra a pobreza, entendendo que o “Sul estava no Norte” (ASSELIN, 2010, p. 5). Essa marcha logrou muito êxito na realização de suas demandas – aumento do salário mínimo, ato do pagamento igualitário, “redução do período de fiação de 10 a 3 anos para as mulheres imigrantes fiadas pelo cônjuge” (ASSELIN, 2010, p. 4) –, em razão de um arranjo de forças favorável no contexto local.⁴¹ Cabe ressaltar que o movimento abraça suas origens históricas como uma de suas grandes forças, o lema “Pão e rosas” originou-se de uma greve histórica de operárias em 1912 na província do Quebec, que à época, reuniu mais de 20 mil trabalhadoras do setor têxtil na luta por “Pão para suas necessidades básicas e rosas para uma melhor qualidade de vida”⁴².

Figura 1.3 – Logo e registro da marcha “Do pão e das rosas” de 1995



Fonte: <<http://www.ledevoir.com/politique/quebec/442240/du-pain-et-des-roses-20-ans-deja>>. Acesso em: 18 jan. 2018.

⁴¹ Disponível em: <http://www.lignedutemps.org/#evenement/50/1995_la_marche_du_pain_et_des_roses>. Acesso em: 29 jan. 2018.

⁴² No original: “Bread for their basic needs and roses for a better quality of life”. Disponível em: <https://www.dssu.qc.ca/wp-content/uploads/a_brief_history_of_world_march_of_women.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2018.

No mesmo ano de 1995, a experiência foi compartilhada por uma delegação de mulheres quebequenses em um *workshop* do Fórum de ONGs sobre Mulheres em Huairou, que ocorreu em paralelo à VI Conferência Mundial da ONU em Pequim, China. Nesse contexto, a Marcha Mundial das Mulheres (MMM) foi gestada a partir do FFQ como uma organização de cinco anos que lançou as bases para um movimento internacionalista de mulheres. Esse movimento foi feito pelo entendimento de que qualquer conquista situada no contexto canadense seria extremamente frágil. Assim, numa lógica internacionalista, constituiu-se a MMM sob o lema “Seguiremos marchando até que todas sejamos livres!”. Essa postura implica um *ethos* solidário lastreado na justiça e equidade sociais (ver seção 4.1).

O primeiro encontro internacional da MMM foi realizado em 1998, conforme rememora Michèle Asselin (2010, p. 7):

Em dois dias, nós conseguimos adotar uma plataforma de 17 demandas globais para eliminar pobreza e violência contra as mulheres. E nos comprometemos a organizar uma marcha mundial de mulheres de todos os cantos do planeta em 2000. Estava prevista para o dia 8 de março, Dia Internacional das Mulheres, e termina em 17 de outubro, Dia Internacional para a Erradicação da Pobreza. Este encontro histórico foi o que iniciou o trabalho concreto de mobilização local para a ação internacional!⁴³

Desde esse primeiro momento, as mulheres brasileiras estiveram na linha de frente dos processos organizacionais promovidos pela articulação para e pela MMM. Nalu Faria, membro da MMM e da Sempre Viva Organização Feminista, em entrevista concedida a Tornquist e Fleischer (2012, p. 294) rememora o alinhamento de coletivos de mulheres à primeira ação internacional:

A inspiração para a criação da Marcha Mundial das Mulheres partiu de uma manifestação realizada em 1995, no Quebec, no Canadá, quando 850 mulheres marcharam 200 quilômetros pedindo, simbolicamente, “Pão e Rosas”. A ação marcou a retomada das mobilizações das mulheres nas ruas, fazendo uma crítica contundente ao sistema capitalista. Ao seu final, diversas conquistas foram alcançadas, como o aumento do salário mínimo, mais direitos para as mulheres imigrantes e apoio à economia solidária. O Brasil participou da articulação da MMM desde seu primeiro encontro internacional em 1998, no Quebec. Nesse primeiro encontro internacional se definiu a plataforma centrada em 17 pontos contra a pobreza e 17 pontos contra a violência. A proposta foi realizar um abaixo-assinado em torno dessas

⁴³ No original: “In two days, we succeeded in adopting a platform of 17 global demands to eliminate poverty and violence against women. And we undertook to organize a world march of women from all corners of the planet in 2000. It was set to begin on March 8, International Women’s Day, and end on October 17, International Day for the Eradication of Poverty. This historic meeting was what initiated the concrete work of local mobilization for international action!”

reivindicações para ser entregue na ONU, no Banco Mundial e no Fundo Monetário Internacional (FMI) em 17 de outubro. Ou seja, a MMM iniciou como uma campanha lançada no dia 8 de março a 17 de outubro de 2000 (Dia Mundial de Luta contra a Pobreza). No Brasil, em outubro de 1999, foi realizada a primeira reunião nacional, na qual constituímos a MMM no Brasil. Nessa reunião as mulheres da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag) apresentaram a proposta de realizar a Marcha das Margaridas em agosto, em adesão à MMM. Essa foi a atividade mais massiva naquele ano de 2000, com a presença de 20 mil mulheres. Entre 8 de março e 17 de outubro de 2000, foram realizadas inúmeras atividades em todos os estados, sendo a maior delas a Marcha das Margaridas, organizada pelas trabalhadoras rurais da Contag e outras entidades em agosto daquele ano como forma de adesão à MMM. Foi a partir do impacto desse amplo processo de articulação que várias brasileiras fizeram parte daquelas que propuseram a continuidade da Marcha como um movimento permanente em nosso país. A MMM trazia um debate crítico às causas estruturais da pobreza e também a possibilidade de construir uma articulação crítica pelas mulheres em relação à questão da economia. Na época, quem tinha mais proximidade com a organização da MMM do Quebec eram as mulheres da CUT. Foram elas que, no ano de 1998, chamaram reuniões para definir as representantes brasileiras para o primeiro encontro internacional realizado no Quebec, em outubro de 1998. Após essa reunião, voltamos muito comprometidas com a realização dessa Marcha e passamos a articular, em conjunto com a CUT, as condições para organizar nacionalmente, e isso incluiu mobilização, captação de recursos etc. A MMM insere-se nas ações contrárias à globalização capitalista pelo mundo.

A MMM constrói-se a partir de contribuições de saberes não hegemônicos para o enfrentamento às pressões estruturadas pelo neoliberalismo da década de 1990. Como observado anteriormente, os processos neoliberais têm como alvo prioritário os direitos de grupos sociais oprimidos. De modo sistemático, as crises cíclicas do capitalismo encontram, na retirada de direitos, uma reserva para obtenção lucros a partir do sofrimento humano. Nessa perspectiva, os modos de ser/ver no mundo aportados por matrizes de saberes de mulheres camponesas e de comunidades tradicionais indígenas da América do Norte, no encontro com saberes de mulheres urbanas, propiciou a realização da caminhada de 1995, que serviu como inspiração para uma ação internacional no ano de 2000.

A MMM contou, desde então, com quatro ações internacionais realizadas a cada cinco anos. A 1ª ação internacional, 2000 – “2000 razões para marchar contra a pobreza e a violência sexista!” – reuniu cerca de “seis mil organizações não governamentais em 161 países e territórios” (ASSELIN, 2010, p. 7). No Brasil, essa ação teve vários atos descentralizados, sendo lançada em São Paulo, no dia 8 de março de 2000, tendo como articulação central a Marcha das Margaridas em agosto, e terminando em atos descentralizados no dia 17 de outubro.

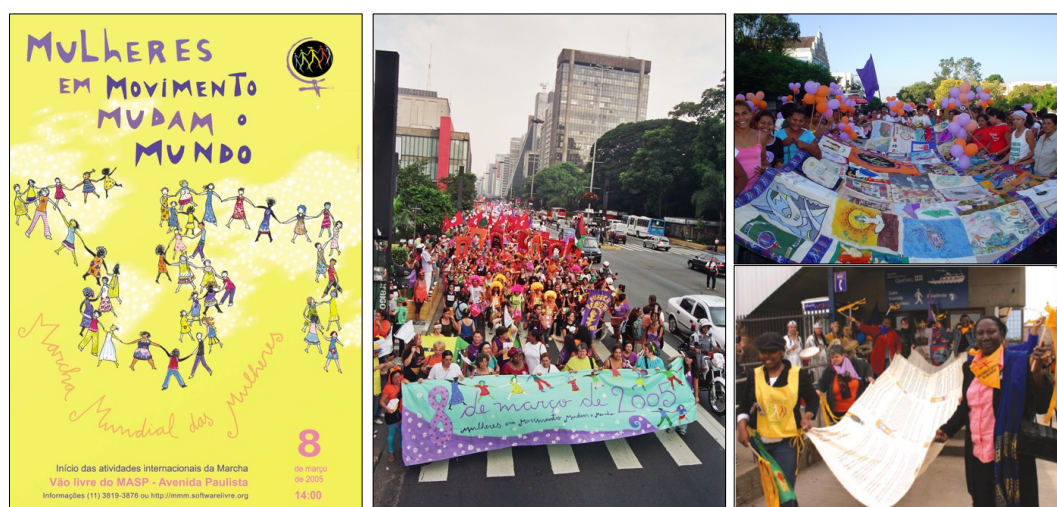
Figura 1.4 – Registros da 1ª ação internacional da MMM – cartaz internacional, lançamento no Quebec e em São Paulo, e 1ª Marcha das Margaridas em Brasília



Fonte: ASSELIN, 2010, p. 1; Disponível em: <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/a-marcha/nossa-historia/>> e em <<http://www.rouleupaquin.com/logotype-05.html>>. Acesso em: 18 jan. 2018.

A 2ª ação internacional, 2005 – “Mulheres em movimento mudam o mundo!”, contou com a adesão de 71 países, sendo lançada em São Paulo que teve como texto central a “Carta das mulheres para a humanidade” que, junto com a colcha de retalhos (ver Figura 1.1) atravessou o mundo em um revezamento por 53 países, até chegar a Burkina Faso em 17 de outubro de 2005.⁴⁴

Figura 1.5 – Registros da 2ª ação internacional da MMM



Fonte: <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/a-marcha/nossa-historia/>>. Acesso em: 18 jan. 2018.

⁴⁴ Disponível em: <http://www.marchemondiale.org/actions/2005/cmarticle.2006-04-06.2264263734/fr/base_view>. Acesso em 29 jan. 2018.

A 3ª ação internacional, 2010 – “Seguiremos em Marcha até que todas sejamos livres!” e tem um forte caráter de resgate da memória das lutas das mulheres, por se realizar no ano do centenário do Dia Internacional da Mulher, proposto por Clara Zetkin, em 1910, na 2ª Conferência Internacional Socialista de Mulheres. No Brasil, essa ação teve como principal ato a marcha de três mil mulheres que, em dez dias, de 8 a 18 de março, atravessaram as rodovias entre Campinas-SP e São Paulo.⁴⁵ O encerramento foi feito em Bukavu, na República Democrática do Congo.

Figura 1.6 – Registros da 3ª ação internacional da MMM



Fonte: < <http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/a-marcha/nossa-historia/> > e < http://www.marchemondiale.org/bulletin_liaison/2010/07/fr/>. Acesso em: 18 jan. 2018.

A 4ª Ação Internacional de 2015 foi organizada a partir do 9º Encontro Internacional da MMM, realizado no Brasil em agosto de 2013, de que se tirou o encaminhamento de alinhamento com lutas pela liberdade dos corpos, das terras e dos territórios. No Brasil, em face do contexto político, optou-se pelo lema “Mulheres em marcha pelo fim da violência contra a mulher e por outro sistema político!”⁴⁶ para articular a realização de vários atos descentralizados, sendo que, desses atos, dois tiveram grande importância: a articulação para a Marcha das Margaridas e a adesão à Marcha das Mulheres Negras. No mundo, em face dos avanços do conservadorismo, várias iniciativas foram promovidas pelas mulheres em marcha. Cabe destacar que a caravana da

⁴⁵ Disponível : <https://www.youtube.com/watch?v=ed_rGf1joIY>. Acesso em: 29 na 2018.

⁴⁶ Disponível em: <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/acoes-internacionais/>>. Acesso em: 13 nov. 2017. Disponível em: <<https://marchamulheres.wordpress.com/2015/06/26/preparacao-da-iv-acao-internacional-da-marcha-pernambuco-e-paraiba/>>. Acesso em: 13 nov. 2017.

marcha de 2015 da Europa partiu do Curdistão, travando diálogo e alinhando-se com as mulheres e meninas que estavam no fronte de luta contra o avanço das guerras neocoloniais pelo petróleo que assolam o mundo.

Figura 1.7– Registros da 4ª ação internacional da MMM – Cartaz brasileiro, mulheres em marcha no Curdistão e Cartaz da FFQ



Fonte: Disponível em: < <https://tomov.gr/2015/10/05/closing-of-the-4th-international-action-world-march-of-women/> >; < <http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/a-marcha/nossa-historia/> >; < <http://www.ffq.qc.ca/2015/02/8-mars-lancement-national-de-la-marche/> >. Acesso em: 18 jan. 2018.

Cada uma dessas ações realizou-se em redes constituídas de um sem-número de ações situadas localmente que foram/são efetuadas de modo orgânico, no sentido de partirem de uma organicidade original de cada movimento de mulheres que se articulam na ação maior internacional. Nesse sentido, as práticas são sistematizadas ao serem informadas ao arcabouço das práticas sociais articuladas em rede e pela rede (aqui entendida para além da internet). Trata-se de uma convergência de coletivos e organizações de mulheres espalhadas pelo mundo, que dialogam de modo orgânico (o que não quer dizer sem conflitos, embates e disputas) em núcleos/diretórios. Essa organicidade é o pulsar das ações que alimentam e informam caminhos de reexistência nos mais diversos lugares do mundo.

Conforme aprofundarei no 6º Movimento da tese, em que apresento a síntese das análises relativas à Marcha Mundial das Mulheres como um todo e, especificamente, sobre a sua 4ª ação internacional, essa marcha, por seu caráter internacionalista, realiza ações em contextos de interação face a face de modo descentralizado, mas também tem como prioritárias ações suportadas por tecnologias computacionais, no âmbito da *internet*. Nessa perspectiva, o par ‘redes e ruas’, que tem tido muita pertinência para o debate sobre a organização de grupos sociais na contemporaneidade, em especial na equação entre movimentos sociais tradicionais e movimentos identitários, é um dos nós discursivos que modela gêneros, discursos e estilos articulados para e pela MMM.

1.2.3 Marcha das Margaridas – memória e lutas do campo, das águas e das florestas

A Marcha das Margaridas (MM), diferentemente da Marcha Mundial das Mulheres, não se trata de um movimento, mas configura-se efetivamente como atos no formato de marchas, que se realizam como nós de convergência de ações de diferentes entidades de classe das trabalhadoras do campo, das águas e das florestas, em que sua força é evidenciada na ocupação das ruas da Capital Federal, sendo que, na sua organização estão um conjunto de entidades de classe: CONTAG – Confederação Nacional Dos Trabalhadores Rurais Na Agricultura; AMB – Articulação de Mulheres Brasileiras; CNS – Conselho Nacional das Populações Extrativistas; CTB – Confederação de Trabalhadores e Trabalhadoras do Brasil; CUT – Central Única dos Trabalhadores; GT MULHERES DA ANA – Articulação Nacional de Agroecologia; MAMA – Movimento Articulado de Mulheres da Amazônia; MIQCB – Movimento Interestadual de Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu; MMM – Marcha Mundial das Mulheres; MMTR-NE – Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste; UBM – União Brasileira de Mulheres; UNICAFES – União Nacional de Cooperativas de Agricultura Familiar e Economia Solidária.

É fundamental destacar que a MM se origina muito antes da articulação do I Encontro Internacional da MMM, ela nasce do acúmulo histórico das lutas do campo e evidencia a enorme consciência de classe e capacidade de articulação dessas trabalhadoras. Conforme nos ensina Berenice da Silva (2008):

O processo de organização dos(as) trabalhadores(as) rurais é marcado pelo surgimento das Ligas Camponesas, em 1950, As Ligas Camponesas tiveram papel importante ao denunciar as situações de violências que enfrentavam os(as) trabalhadores(as) do e no campo e ao pautar o debate sobre a natureza da propriedade da terra e a necessidade da reforma agrária. Na década de 60, há registros do acontecimento do Congresso Camponês (1961) em Belo Horizonte, num período de instabilidade político-institucional, devido à renúncia de Jânio Quadros. Segundo Medeiros (1989), este Congresso foi marcado por intensas disputas em torno da questão agrária sendo vencedora a proposta de reforma agrária radical, sob o lema “na lei ou na marra”. A partir da repercussão deste Congresso, a categoria “camponês” passou a ter reconhecimento social representando a resistência dos(as) trabalhadores(as) do campo contra o monopólio da terra e da exploração. Com o surgimento das Ligas, os(as) trabalhadores(as) assumiram o protagonismo no campo e fundaram sindicatos e outras organizações locais. (...)As organizações dos(as) trabalhadores(as) rurais surgem em contextos contraditórios e conflituosos, envolvendo a luta pelo acesso à terra, materializada na bandeira da reforma agrária.

Após esse período inicial do movimento organizado de trabalhadoras rurais, houve um crescente no contexto das lutas pela redemocratização em que convergiram articulações de trabalhadoras do campo e da cidade. O aspecto inovador da marcha é dar destaque e visibilidade às mulheres que sempre foram sustentáculo das lutas trabalhistas, mas que, pelo machismo que grassa em nossa sociedade, tiveram muitas de suas contribuições apagadas da história. Cabe destacar o papel de pioneiras como Elizabeth Alfino Teixeira,⁴⁷ Maria da Penha Nascimento Silva,⁴⁸ e de Margarida Alves,⁴⁹ que dá nome à Marcha das Margaridas, entre muitas mulheres que lutaram para que nós pudéssemos reexistir.

⁴⁷ Elizabeth Teixeira é uma educadora popular (FERREIRA, 2010), que se insurgiu contra o arranjo social de opressão em meados do século XX, tendo sido a primeira mulher eleita presidenta de uma liga camponesa, a Liga de Sapé (Pernambuco), em 1962, depois que seu companheiro, também militante, foi assassinado a mando de proprietários de terra da região, deixando-a viúva com onze filhos. No período da ditadura ela foi duramente perseguida lutou contra a opressão do (des)governo militar (1964-84). Somente após 1988, com o lançamento do filme *Cabra marcado pra morrer*, de Eduardo Coutinho, baseado na história de Elizabeth e de sua família, é que ela pode falar abertamente sobre sua luta (SILVA, 2008).

⁴⁸ “Maria da Penha Nascimento, além de fundadora do MMB, atuava ao lado de Margarida [Alves] no sindicato de Alagoa Grande. Foi integrante da comissão Estadual de Mulheres da CUT/PB e Secretária de Formação da Executiva da CUT Estadual, além de candidata a vereadora, algumas vezes pelo Partido dos Trabalhadores. (...) Escreveu vários textos sobre as ações de resistência ao latifúndio, em especial, após a morte de Margarida. Lançou livros: *Violência rural e reforma agrária* (1986) e *Por que trabalhar com mulheres* (1988), em parceria com outros autores e entidades” (FERREIRA, 2010, p. 103).

⁴⁹ No 7º Movimento da tese, aprofundarei a história de Margarida Alves.

Figura 1.8– Retratos de Margarida Alves, Maria da Penha e Elizabeth Teixeira

Fonte: Disponível em: < <http://www.adufpb.org.br/site/wp-content/uploads/2017/02/elizabeth-teixeira.jpg> >.

Em < <http://canafistula100.blogspot.com.br/2015/06/prefeito-boda-e-vice-beto-participam-da.html> >

E em < <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/08/margarida-alves-a-mulher-que-inspira-a-marcha-das-margaridas.html> >. Acesso em 29 jan. 2018.

A luta das trabalhadoras do campo, das florestas e das águas está, desse modo, na base de todos os processos de luta no país e isso se evidencia no fato de que foi de sua organização em diferentes entidades de classe que foi possível a articulação com o movimento internacional da MMM.

Até hoje, foram realizadas cinco marchas – 2000, 2003, 2007, 2011 e 2015 – sendo sempre em agosto, mês que marca a data do assassinato da liderança camponesa Margarida Alves, que foi brutalmente assassinada em 12 de agosto de 1983, às vésperas de ir, como dirigente sindical, ao encontro que daria gênese à Central Única de Trabalhadoras. Nesse sentido, como analisarei de modo mais aprofundado no 7º Movimento da tese, a MM apresenta-se como um conjunto de ações que resgatam a memória das trabalhadoras do campo que são alvos prioritários de violência extrema. Cabe frisar que, como observei na seção anterior, no contexto pós-golpe de 2016, o extermínio das trabalhadoras aumentou drasticamente. Esse resgate da memória articula-se fortemente com a valorização dos saberes vivenciais de mulheres camponesas, indígenas, quilombolas, ribeirinhas, extrativistas, entre outras, sendo centrais ações de mostras e feiras que valorizam a arte, as técnicas e os conhecimentos das Margaridas.

Desde sua gênese, a MM alinhou-se ao apelo internacionalista contra o neoliberalismo, conforme se lê no *Caderno de textos para estudos e debates* (CONTAG, 2015, p. 8), produzido e distribuído pela Secretaria de Mulheres Trabalhadoras Rurais da CONTAG:

Com o lema “2000 Razões Para Marchar Contra a Fome, a Pobreza e a Violência Sexista”, a primeira Marcha das Margaridas foi construída em adesão à Marcha Mundial das Mulheres e realizada durante o governo de Fernando Henrique Cardoso. Essa Marcha teve forte caráter de denúncia do projeto neoliberal, quando as

trabalhadoras rurais apresentaram para o governo sua pauta de reivindicações para negociação. A experiência acumulada, desde então, possibilitou a ampliação das marchas seguintes, de modo que grande parte dessas reivindicações voltou a integrar a pauta da Marcha realizada no ano de 2003. Em diálogo com o governo Lula, seguimos ampliando a pauta em 2007, com proposições que foram fundamentais para repensar a política para mulheres no país. No entanto, foi em 2011, no governo da primeira mulher eleita para a Presidência do Brasil, Dilma Rousseff, que obtivemos nossas maiores conquistas (CONTAG, 2015, p. 8).

Nessa perspectiva, podemos observar a convergência da MMM e da MM, esta última tendo sido, inicialmente, pensada como um dos braços da 1ª Ação Internacional da MMM no Brasil. Entretanto, para muito além de ser uma ação de outro movimento, a MM ganhou corpo e foi um vetor para adensar as lutas de mulheres no âmbito das entidades de classe.

A primeira Marcha das Margaridas ocorreu em 2000, reunindo cerca de 20 mil trabalhadoras rurais em Brasília sob o lema “2000 Razões para marchar: contra a fome, a pobreza e a violência sexista”. Esse ato foi a maior mobilização nacional de mulheres até então realizada no país (conforme documento de avaliação da marcha)⁵⁰ e deu início às negociações que se efetivaram junto a instâncias extremamente fechadas para a classe trabalhadora, como o são as instituições públicas, em especial, sob o regime de governos neoliberais. O texto central da marcha foi a *Carta das Mulheres Brasileiras*, que foi, então, entregue ao presidente da república.

Conforme Silva (2008, p. 69), os eixos de discussão da 1ª MM

incluíram temas como terra, o trabalho, os direitos sociais, a autodeterminação e a soberania afirmados na Carta da Marcha Mundial. A questão central apresentada neste documento era um diagnóstico da situação em que vivia o campo e as consequências na vida das mulheres. Consistia ainda, na crítica ao neoliberalismo representado pelo Governo Fernando Henrique Cardoso, que para as trabalhadoras rurais voltava-se aos interesses das empresas transnacionais e do capital financeiro.

Houve muitos bons resultados, centralmente, pela abertura de diálogo com o poder público, em que se destacou o fato de que, pela primeira vez, mulheres trabalhadoras do campo sentaram-se à mesa para discutir políticas de grande escala para o seguimento.

⁵⁰ Disponível em: <http://transformatoriomargaridas.org.br/sistema/wp-content/uploads/2015/02/1406227959wpdm_Documento-Avaliação-da-Marcha-2000.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2017.

Figura 1.9– Registros da 1ª MM – mulheres em marcha na Esplanada dos Ministérios, ato em frente ao Congresso Nacional e Cartaz da 1ª MM



Fonte: Disponível em : < <http://m.memorialdademocracia.com.br/card/margaridas-saem-em-marcha-por-justica>>. E em < http://transformatoriomargaridas.org.br/?page_id=243>. Acesso em 29 jan 2018.

A 2ª MM reuniu entre 40 e 50 mil mulheres em Brasília, no dia 26 de agosto de 2003, sob lema “2003 Razões Para Marchar Contra a Fome, a Pobreza e a Violência Sexista”. Nesse ano, o resgate da memória foi ressaltado pelos vinte anos do crime que ceifou a vida de Margarida Alves.

Figura 1.10– Registros da 2ª MM – Cartaz da 2ª MM e mulheres em marcha em Brasília



Fonte: Disponível em: < http://transformatoriomargaridas.org.br/?page_id=243>. Acesso em 29 jan 2018.

O caráter dessa 2ª edição foi de: (1) denúncia das assimetrias sociais e de suas consequências, (2) mobilização de trabalhadoras rurais, (3) formação teórica e política, (4) proposição e

fortalecimento da autoestima e da cidadania, e (5) negociação de políticas públicas. E seus eixos prioritários: (a) acesso das mulheres à terra, (b) meio ambiente com foco na sustentabilidade do manejo das águas e agroecologia; (c) política permanente de recuperação do salário mínimo; saúde pública, com assistência integral à mulher; e (d) combate à violência sexista e outras formas de discriminação e violência no campo.⁵¹

Essa da marcha inaugura um crescente em conquistas, tendo em vista que conjuntura já era outra, com um governo desenvolvimentista, na primeira gestão de Lula, sendo, portanto, ligado ao movimento trabalhista e mais aberto ao diálogo. Entretanto, demandas como o cuidado com o meio ambiente, não foram atendidas.

A 3ª MM, realizada no dias 21 e 22 de agosto de 2007 reuniu, igualmente, cerca de 50 mil mulheres, articuladas pelo lema “2007 Razões Para Marchar Contra a Fome, a Pobreza e a Violência Sexista”.

Figura 1.11– Registros da 3ª MM – Cartaz da 3ª MM e Margaridas em plenária



Fonte: Disponível em: < http://transformatoriomargaridas.org.br/?page_id=243>. Acesso em 29 jan. 2018.

Nesse ano, a MM sofreu várias mudanças em termos de metodologia de realização, sendo que contou com várias ações de formação que amplificaram e aprofundaram o debate com as bases. Igualmente, houve um avanço significativo de entrância junto à esfera pública, tendo sido realizadas várias reuniões preparatórias para a marcha, bem como posteriormente. Silva (2008) em sua imersão etnográfica registrou vários desses momentos ocorridos entre 15 e 20 de agosto de 2007, como segue na figura 1.12: entrega da pauta à bancada Feminina da Câmara dos

⁵¹ Disponível em: < <http://transformatoriomargaridas.org.br/sistema/wp-content/uploads/2015/02/Avaliação-da-Marcha-2003.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

Deputados, entrega da pauta ao MDA, Audiência Pública com as quebradeiras de coco babaçu e II Conferência Nacional de Políticas Públicas para as Mulheres

Essas mudanças na preparação impactaram o formato do ato que, com a ampliação para dois dias, passou a contar outras ações – chegadas das delegações, abertura da marcha, feira da economia solidária, debates temáticos, noite cultural, ato público em frente ao Congresso, e encerramento com o, então, presidente Lula – para além da marcha propriamente dita (SILVA, 2008, p. 95).

Em 2011, realizou-se a maior marcha das Margaridas que reuniu mais de 100mil mulheres em Brasília sob o lema “2011 Razões Para Marchar por Desenvolvimento Sustentável com Justiça, Autonomia, Igualdade e Liberdade”. Nessa ação se mantiveram as diferentes ações e apresentaram-se como inovação o estabelecimento de sete eixos: (I) Biodiversidade e Democratização dos Recursos Naturais; (II) Terra, Água e Agroecologia; (III) Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional; (IV) Autonomia Econômica, Trabalho e Renda; (V) Educação Não Sexista, Sexualidade e Violência; (VI) Saúde e Direitos Reprodutivos; e (VII) Democracia, Poder e Participação Política.

Figura 1.12– Registros da 4ª MM – Cartaz de 2011 e ato em frente ao Congresso Nacional



Fonte: Disponível em: < <http://www.calilanoticias.com/2011/08/mulheres-de-todo-o-brasil-invadem-brasilia-na-iv-marcha-das-margaridas.htm> >. Acesso em 30 jan. 2018.

Conforme me relatou Carlota P., que participou da MM desde 2000, e que esteve à frente da organização de sua 4ª edição, a marcha de 2011 foi a que mais resultou em avanços para as mulheres trabalhadoras rurais, sendo a culminância de um processo construído pelo acúmulo de reflexões e negociações promovidas pela marcha desde 2000. Em suas palavras:

a marcha de 2000 ela tem essa conexão com a marcha mundial do ponto de vista de uma agenda que se impulsionava naquele período que as mulheres se levantaram

em frente ao tema da pobreza, da violência e da fome, então isso é, foi desde o ano 2000 a nossa principal olhar, e aí nós eramos invisíveis nessa pobreza, nessa violência e nessa fome, então a marcha de 2000 ela marca muito isso, uma crítica profunda a nossa invisibilidade, mas não era só invisibilidade por estar na pobreza, por sofrer violência e por passar muita fome, muita fome, nós tínhamos uma invisibilidade também no espaço político onde nós atuávamos para os sindicatos, então era uma invisibilidade geral, então a marcha de 2000 ela tem esse marco, depois nós evoluímos para a marcha de 2003, falar um pouco para poder ter uma linha de raciocínio mais histórica, a marcha de 2003, a gente levantou questões críticas ao desenvolvimento rural sustentável, então essa foi, em 2003 a principal questão crítica a que modelo de desenvolvimento rural nós temos que excluir e não incluir, então tinha muito uma lógica de incluir, já a de 2007, aí a gente ao mesmo tempo que levantou essas críticas, alçou algumas ideias - nessa época, 2003, era um novo governo estava chegando, no ano de 2003 que era o governo do presidente Lula, alçamos ideia de crédito, ideia de discutir saúde, ideia de discutir programas tal e tal, 2003 - 2007 nós já estávamos em pleno processo de diálogo com o estado brasileiro no sentido de enfrentar todas essas exclusões, então em 2007 a gente começava a formular, sabe?!, começava a já ter dados, informações, cruzamentos sobre a importância da documentação, sobre a importância da dar crédito, e alguns programas aqui e ali, foi um lindo período de formulação, na minha opinião o ano de 2011 nós tivemos o maior nível de formulação e anúncio de questões que tinha sido elaborado ao longo desse período, né?!,

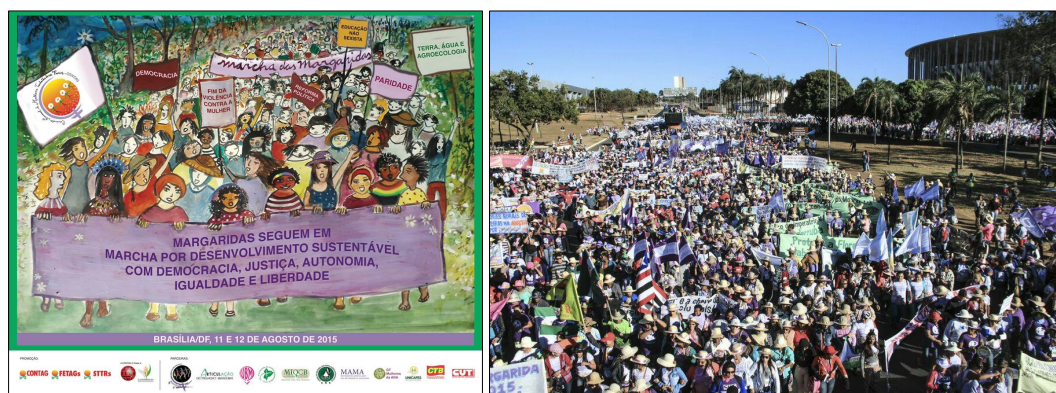
Houve um grande reconhecimento da capacidade organizativa das trabalhadoras rurais e em especial um incremento na participação de mulheres que nunca tinham vindo a Brasília, que, conforme minha colaboradora, chegou a 50% do contingente de marchantes. A MM como espaço de formação política e de instrumentalização das mulheres teve então um ganho significativo.

A 5ª edição da MM ocorreu em 2015 e logrou reunir cerca de 75 mil mulheres na capital nacional. Para aquele ano, esperava-se consolidar as conquistas das edições anteriores, conforme me relatou Carlota, no entanto, foram poucas as conquistas da MM em 2015. Em meio ao processo do golpe que foi perpetrado finalmente em 2016 com a deposição da Presidenta Dilma Rousseff, houve um processo de redimensionamento da marcha que passou a ter uma feição muito mais salientada de defesa das conquistas alcançadas. O cenário político passava a ser muito menos favorável às demandas das trabalhadoras. Mesmo com uma grande articulação dos setores progressistas ao redor da reeleição do projeto político do Partido dos Trabalhadores em 2014, a presidenta eleita sofreu uma série de pressões e fez severas concessões ao capital, como a nomeação de Joaquim Levy para a pasta da Fazenda e de Katia Abreu (à época, PMDB-TO) para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. Fato que não impediu o avanço do movimento golpista e que a afastou ainda mais das bases populares. Uma das figuras centrais desse movimento foi o

Deputado Federal Eduardo Cunha (à época, PMDB-RJ) que se elegeu no começo de fevereiro daquele ano e que impôs uma agenda de ações no Congresso absolutamente nociva para a população como um todo e principalmente às mulheres.

Nesse contexto, as Margaridas marcharam em Brasília cantando palavras de ordem como “Fora Levy!” e “Fora Katia Abreu!”, mas ao mesmo tempo fazendo a defesa da presidenta e das instituições democráticas. A exemplo disso, o ato foi o primeiro movimento de monta contra Eduardo Cunha – “O ‘Fora Cunha’ nasceu ali” (como observa uma de minhas colaboradoras, Nísia). Assim, a MM demonstrou uma capacidade muito significativa de leitura das condições sociais objetivas daquele momento e marcou uma posição muito forte na defesa das mulheres trabalhadoras do campo.

Figura 1.13– Registros da 5ª MM – Cartaz e Margaridas em marcha no eixo Monumental,



Fonte: Disponível em: < <http://www.ptmg.org.br/ninguem-ameacara-a-democracia-garante-lula-na-marcha-das-margaridas/#prettyPhoto> >; < <http://www.cutbrasil.org.br/site/coletivo-de-mulheres-da-cut-joga-peso-na-marcha-das-margaridas/>>. Acesso em 30 jan. 2018.

Aspectos mais específicos acerca da Marcha das Margaridas, e, em especial sobre sua 5ª edição serão aprofundados no 7º Movimento em que apresento uma síntese das análises feitas dos documentos e das entrevistas que coletei e gerei acerca dessa marcha.

1.2.4 Marcha das Mulheres Negras – transversalidade das pautas

Assim como a luta das mulheres no âmbito das entidades de classe, como foi apresentado acerca da MM, a MMN é fruto de um acúmulo de experiências e construções históricas muito complexas em que se articularam a luta contra os efeitos dos processos de racialização coloniais,

a luta anticapitalista e a luta contra o machismo estrutural que permeia todas as relações no que podemos chamar de sociedade ocidental, e, em especial no contexto latino-americano. Assim, é importante retomar o histórico das lutas do movimento negro no Brasil e a centralidade da atuação das mulheres negras. A pluralidade dessas articulações históricas de resistência e de existência é uma característica central para a compreensão da MMN como ação para a qual convergiram inúmeros grupos sociais. A esse respeito, Gonzalez (1982, p. 18) observa que:

Na verdade, falar do Movimento Negro implica no tratamento de um tema cuja complexidade, dada a multiplicidade de suas variantes, não permite visão unitária. Afinal, nós negros, não constituímos um bloco monolítico, de características rígidas e imutáveis. Os diferentes valores culturais trazidos pelos povos africanos que para cá vieram (iorubas ou nagôs, daomeanos, malês ou mulçumanos, angolanos, congoleses, ganenses, moçambicanos, etc.), apesar da redução à “igualdade”, imposta pela escravidão, já nos levam em pensar em diversidade.

Os processos de racialização dialeticamente implicaram a organização de setores da sociedade para a reexistência da população marginalizada. Cabe ressaltar que o lastro das lutas negras no país evidencia a sua importância para o avanço social como um todo, sendo enormes as contribuições nos processos mais relevantes de que se constituiu nossa história. Desde o sequestro massivo de seres humanos do continente africano e as torturas sofridas nas Américas, a luta da população negra operou na resistência ao regime escravocrata em diferentes movimentos de insurgência, na luta contra o extermínio promovido após a falsa abolição de 1888, no enfrentamento ao autoritarismo da República Velha, entre muitos outros momentos da história do país. Nesses cenários de violências e lutas, mulheres negras estiveram na linha de frente, oferecendo um legado de tecnologias de mobilização social e construindo de modo efetivo avanços nas pautas sociais. A esse respeito Sueli Carneiro (2003, p. 129) defende que:

podemos afirmar que o protagonismo político das mulheres negras tem se constituído em força motriz para determinar as mudanças nas concepções e o reposicionamento político feminista no Brasil. A ação política das mulheres negras vem promovendo: o reconhecimento da falácia da visão universalizante de mulher; o reconhecimento das diferenças intragênero; o reconhecimento do racismo e da discriminação racial como fatores de produção e reprodução das desigualdades sociais experimentadas pelas mulheres no Brasil; o reconhecimento dos privilégios que essa ideologia produz para as mulheres do grupo racial hegemônico; o reconhecimento da necessidade de políticas específicas para as mulheres negras para a equalização das oportunidades sociais; o reconhecimento da dimensão racial que a pobreza tem no Brasil e, conseqüentemente, a necessidade do corte racial na

problemática da feminização da pobreza; o reconhecimento da violência simbólica e a opressão que a branquidade, como padrão estético privilegiado e hegemônico, exerce sobre as mulheres não-brancas. E a introdução dessas questões na esfera pública contribui, ademais, para o alargamento dos sentidos de democracia, igualdade e justiça social, noções sobre as quais gênero e raça impõem-se como parâmetros inegociáveis para a construção de um novo mundo.

A organização de movimentos identitários tem um marco importante na década de 1930, quando da criação do Centro Cívico Palmares (1926) da Frente Negra Brasileira (1931), esta última chegando a ter mais de 20 mil membros e contando com um aparato bastante significativo para o período, sendo de extrema relevância o protagonismo das mulheres negras (DOMINGUES, 2007). No final da ditadura Vargas, inaugura-se uma segunda fase do movimento negro no Brasil, sendo criados outros espaços de luta centrados no fomento da cultura, da alfabetização e da inclusão das negras na sociedade brasileira. Dentre esses espaços, destacam-se a União dos Homens de Cor (UHC), de 1943, muito próxima aos valores da FNB, propondo centralmente, o incremento das condições econômicas da população negra; e o Teatro Experimental do Negro (TEN) criado por Abdias do Nascimento, em 1944, a partir do contato com propostas do movimento negro estadunidense. A participação das mulheres no TEN foi muito significativa. Conforme registro do IPEAFRO:

Para além da dramaturgia como meio de conscientização do negro, o TEN desempenhou atividades de caráter social e artístico. Assim, a atuação do TEN alcançou outros palcos, revelando a militância e o engajamento feminino nas lutas contra a discriminação. A atuação das mulheres foi uma base importante de suas realizações. Arinda Serafim, Elza de Souza, Marina Gonçalves, Ruth de Souza, Ilena Teixeira, Neusa Paladino, Maria d'Aparecida, Mercedes Baptista e Agostinha Reis estão entre as mulheres que participaram desde os primeiros momentos do TEN. Muitas delas eram empregadas domésticas, e lideravam a defesa de seus direitos. A advogada Guiomar Ferreira de Mattos atuava intensamente nessa causa. Duas organizações de mulheres negras fizeram parte do TEN: a Associação das Empregadas Domésticas e o Conselho Nacional de Mulheres Negras.⁵²

Mesmo com posicionamentos bastante distintos e atuando em distintas frentes, o TEN e o UHC demandavam pelo reconhecimento da cidadania da população negra, visando sua integração na sociedade brasileira. Como debaterei no 4º Movimento da tese, a filosofia africana emerge

⁵² Disponível em: < <http://ipeafro.org.br/acoef/acervo-ipeafro/secao-ten/> >. Acesso em: 21 jan. 2018.

como um grande movimento de reivindicação da humanidade para africanas. O mesmo processo de insurgência contra a negação da humanidade para afrodescendentes no Brasil é promovido por pensadoras e ativistas sociais ao longo de toda a história do(s) movimento(s) negro(s) no Brasil. Esse processo, em especial, foi incrementado com as independências de países do continente africano na década de 1960. É nesse contexto que se insurge uma crítica ao mito da democracia racial no Brasil, processo que, conforme Pereira (2011, p. 38-9):

foi a própria razão do surgimento de uma das primeiras organizações do movimento negro contemporâneo brasileiro, o Grupo Palmares. Este Grupo foi fundado por Oliveira Silveira, junto com outros militantes, em 1971, em Porto Alegre, e teve como primeiro e principal objetivo propor o 20 de novembro, dia da morte de Zumbi dos Palmares, em 1695, como a data a ser comemorada pela população negra, em substituição ao 13 de maio, dia da abolição da escravatura; fato que engloba uma ampla discussão sobre a valorização da cultura, política e identidade negras, e provoca objetivamente uma reavaliação sobre o papel das populações negras na formação da sociedade brasileira, na medida em que desloca propositalmente o protagonismo em relação ao processo da abolição para a esfera dos negros (tendo Zumbi como referência), recusando a imagem da princesa branca benevolente que teria redimido os escravos. O 13 de maio passou, então, a ser considerado pelo movimento negro como um dia nacional de denúncia da existência de racismo e discriminação em nossa sociedade. O Grupo Palmares elegeu o Quilombo dos Palmares como passagem mais importante da história do negro no Brasil e realizou, ainda em 1971, o primeiro ato evocativo de celebração do 20 de Novembro.

O Palmares Grupo operou como um *think tank* para a construção de novas estratégias de luta, por meio de atividades junto à população que promoviam a conscientização e a afirmação da identidade negra, em meio a um período bastante conturbado da decadência da ditadura empresarial-militar no país (1964-1984). Contudo, havia limitações para a realização de ações de militância e contestação, sendo que as ações ficavam mais restritas a seminários e encontros em espaços privados (RIOS, 2012). A esse respeito, Helena Vitória dos Santos Machado, militante do Grupo Palmares e do MNU, em texto publicado no portal Geledés, observa que:

No final da década de 1970, a crise econômica que se abate sobre o mundo começa a apresentar seus reflexos sobre o Brasil, que já vivia num tempo sombrio de ditadura: O decantado “Milagre Brasileiro” não aconteceu – o capitalismo brasileiro, com dificuldades de avançar o seu /projeto de expansão (desenvolvimento econômico), a inflação devorando o poder aquisitivo dos trabalhadores, os empregos desaparecendo, grandes movimentos sociais, manifestações em praças públicas, violência policial, as greves etc. Esse aumento das mobilizações teve como resultado o desenvolvimento da consciência da população oprimida. E o MNU aparece nesse

bojo, trazendo propostas às minhas indagações. Criado em 07 de julho de 78 (há 36 anos), em ato público com cerca de duas mil pessoas, em frente ao Teatro Municipal de São Paulo, se propunha a “...ser uma organização de lutas e denúncias em todos os campos onde haja opressão e perseguição do negro, ou seja, um órgão de forte representatividade da população negra em sua luta pela liberdade...”(...) A linha programática do MNU abrangia desde a luta contra o desemprego, pelo saneamento básico, pela criação de escolas autônomas nas comunidades, pela criação de teatros na periferia, pela defesa de posses de terras ou doações, até a organização do trabalhador rural, a liberdade sindical e o apoio à luta internacional contra o racismo, entre dezenas de outros itens não menos importantes nem menos urgentes. Na verdade, o MNU apresentava um perfil inédito na resistência negra brasileira, mercê o caráter sociopolítico evidenciadamente sindical de suas proposições.⁵³

O Movimento Negro Unificado (MNU) é construído, desse modo, como um movimento popular e democrático, inaugurando um novo momento de organização das lutas negras, no contexto das lutas pela redemocratização do país. O MNU estabelece uma série de tecnologias de luta, ou repertórios de ação (TILLY, 2005), que seriam repercutidas por outros movimentos e grupos da população negra no país. A esse respeito, Rios (2012, p. 42-50) explica que esse ato de criação do MNU:

representou a forma de protesto social que o movimento negro no Brasil assumiria doravante, tomando os espaços públicos abertos como palco privilegiado de manifestações. (...) As manifestações de rua marcaram o retorno da política negra à cena pública brasileira nos anos 1970. De lá para cá, cada vez mais, os atos do movimento negro têm tomado uma forma expressiva, litúrgica e pedagógica perante a sociedade e o Estado, enquanto outras formas de reivindicação puderam ganhar espaços institucionalizados de negociação, a exemplo das plataformas partidárias, das lutas judiciais, dos compromissos com os órgãos internacionais e com o poder público. Isso não torna as marchas, os atos e as ocupações objetos de menor relevância para o estudo dos movimentos sociais. Muito ao contrário, no protesto encena-se o enredo do conflito social, em sua forma simbólica e coletivamente organizada. (...) Estrategicamente, a escolha dos ativistas não deixava dúvida: o protesto de rua era a nova aposta para a mobilização negra que, até então, por conta da repressão militar, esteve restrita a encontros, reuniões e seminários. Eles sabiam que o ato constituía um marco para o seu repertório de ação e que as ruas passavam a ser espaços de denúncia. (...) Certamente, o ato de 1978 teve o caráter explicitamente contestatório e reivindicativo, sobretudo porque naquele momento não havia ainda nenhum tipo de organização pública que pudesse servir de canal para demandas do movimento. A reivindicação, numa perspectiva estrutural, exigia o reconhecimento da existência de racismo e desigualdade social entre as raças, uma vez que o discurso oficial da ditadura militar baseava-se no mito da democracia racial.

⁵³ Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/processo-de-adesao-os-36-anos-de-movimento-negro-unificado-mnu/>>. Acesso em: 19 jan. 2018.

Desde seus primeiros momentos, o MNU teve uma atuação de caráter internacionalista, dialogando com a luta contra o *Apartheid* na África do Sul e com a Organização para Libertação da Palestina. Entretanto, as demandas das mulheres negras que sempre trabalharam para construção dos processos de luta do movimento negro como um todo não eram ouvidas, nem tampouco tinham espaço lideranças femininas. Foi, nesse contexto, que se deu a criação de diferentes grupos e núcleos de mulheres negras, conforme Gonzalez (1985, p. 100):

Os anos setenta e oitenta apontam para o surgimento de grupos organizados de amefricanos em quase todo o país: Rio de Janeiro (Aqualtune, Luiza Mahin, Grupo de Mulheres Negras d RJ, Nzinga Coletivo de Mulheres Negras, Centro de Mulheres de Favelas e Periferias), São Paulo, coletivo de Mulheres Negras de SP (...) Os anos seguintes testemunharam a criação de outros grupos de mulheres negras (Aqualtune, 1979; Luiza Mahin, 1980; grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro, 1982), que de um modo ou outro foram reabsorvidos pelo movimento negro. Todas nós, sem jamais termos nos distanciado do movimento negro, continuamos a discutir as nossas questões específicas junto aos nossos companheiros, que muitas das vezes nos tentavam excluir dos níveis de decisões, delegando tarefas mais “femininas”. Desnecessário dizer que o MN não deixava (e nem deixou ainda) de reproduzir práticas originárias mistas, sobretudo no que diz respeito ao sexismo. (Gonzalez, 1985 p.100)

O protagonismo das mulheres negras foi fundamental para a consolidação do movimento negro, em especial no campo da academia, tendo grande destaque a atuação de Lélia Gonzalez para a formação de uma rede de ativismo identitário não-classista, com foco no gênero e na raça, e, de modo mais insipiente, de movimentos de homossexuais (RATTS; RIOS, 2010). Contudo, esses processos foram e ainda são bastante conflituosos,

A luta antirracista fez-se, então, em diálogo, e também em concorrência com diversas tendências políticas e sociais, muitas das quais se incorporaram ao repertório do movimento negro, sem dúvida alguma devido às trajetórias, trânsitos e identidades sociais de seus ativistas, que longe de pertencerem a um movimento único, circulavam em diferentes espaços políticos, ampliando o raio de sua ação e absorvendo ideias e valores conciliáveis com seu ideário de igualdade. A despeito dessa circulação intensa, havia o desafio central para esse ativismo: a defesa da sua autonomia frente às demais organizações da sociedade civil. Delimitar as fronteiras do movimento negro era o desafio que suas lideranças e seus intelectuais teriam que enfrentar, uma vez Rios que esse era um dos grandes imperativos de sobrevivência de todas as mobilizações emergentes naquele período (Cardoso, 1987; Kowarick, 1987) (RIOS, 2012, p. 47-8)

A desconstrução do mito da democracia racial (GONZALEZ, 1985) tem ramificações nas pressões sofridas tanto pelos movimentos negros como um todo, como, em especial, pelos movimentos de mulheres negras, sendo que, sistematicamente, há a tentativa do esvaziamento de pautas específicas em nome de um “bem maior” (como no caso da Marcha das Margaridas). Nesse sentido, a marcação de uma posição em benefício das demandas e reivindicações de mulheres negras é central e demanda muitos desdobramentos tecnológicos de seu repertório de luta, dentre os quais, focalizo a MMN de 2015, como um marco de ações das e pelas mulheres negras. a esse respeito, Lemos (2015, p. 209) indica que as disputas se dão em diferentes dimensões – tanto intragênero e intergênero como no âmbito das lutas antirracistas, conforme a autora:

Em relação ao Movimento Negro, o debate de gênero não era contemplado, uma vez que a participação das mulheres negras se restringia a arrumar as salas e a convocar e secretariar as reuniões, fato que se repetia em todos os encontros e eventos nos anos 1980 (LEMONS, 1997). Em decorrência da discordância com essa prática política, inúmeros conflitos aconteciam e, conseqüentemente, as mulheres negras buscaram organizar suas instituições específicas, a partir do final dos anos 1970 e início dos anos 1980, como reação radical contra esse estado da arte. Diante desses dois polos incongruentes para a promoção de uma participação política efetiva das mulheres negras – feminismo tradicional e Movimento Negro –, o Feminismo Negro se estrutura e se intensifica chegando ao auge nos anos 1980 com a criação de diversas ONGs de mulheres negras, que irão se avolumar nos anos 1990. Como exemplos destacam-se: a Reunião de Mulheres Negras Aqualtune (Remunia) (1978); o Coletivo de Mulheres Negras de SP (1982); o Nzinga: Coletivo de Mulheres Negras do RJ (1983); a Maria Mulher – Organização de Mulheres de Porto Alegre – RS (1987), o Geledés/São Paulo – SP (1988); a Imena – Instituto de Mulheres Negras do Amapá/Macapá/ AP (1999), e tantas outras.

O histórico de lutas de mulheres negras se erigiu na adversidade até mesmo no âmbito de movimentos em que haveria, pretensamente, uma unidade em razão das dores compartilhadas por quem é racializado no Brasil. No entanto, para compreender as demandas específicas de mulheres negras, era necessário realizar um movimento que tivesse como foco o combate aos sofrimentos que apenas mulheres negras teriam legitimidade para questionar (RATTS; RIOS, 2010).

Dez anos após o ato de criação do MNU, em 1988, quando do centésimo aniversário da assinatura da Lei Áurea houve o segundo ato de relevo na história de mobilizações do movimento negro no país. Conforme Rios (2012, p. 51):

Ao contrário da fundação do MNU, a onda de manifestações que questionou a data comemorativa de 13 de Maio possuiu maior alcance, seja porque se tratava de momento simbólico para a nação, seja porque foi realizada nas proximidades da

campanha pela reforma constitucional. Não era para menos: tratava-se de uma oportunidade política francamente aberta para a consolidação do movimento negro na cena política nacional. Dez anos depois do ato no Teatro Municipal, tudo era um pouco diferente. Não só o movimento tinha se modificado, como também a conjuntura nacional estava em mudança: os ventos democráticos assobiavam mais na sociedade civil e nas estruturas estatais. De um lado, havia um processo franco de expansão e diversificação do movimento negro, revelado, sobretudo, na formação de novas organizações e na constituição dos coletivos de mulheres negras, que ampliaram o repertório discursivo do movimento, com a inclusão das questões de gênero e sexualidade. De outro lado, o movimento conquistara alguns espaços institucionais, como foi notado por Hanchard: “o protesto afro-brasileiro do fim dos anos 1970 e início dos anos 1980 levara à criação de assessorias e comissões no Rio de Janeiro e São Paulo” (2001, p.169). Assim, o protesto do 13 de Maio contava com outras condições objetivas de realização. Era, sem dúvida alguma, um movimento com mais recursos institucionais e mais experiência de ativismo.

O caráter crítico e a disputa pela narrativa histórica foi central no contexto dos atos que tomaram lugar nesse centenário da falsa abolição, sendo central a mobilização de mulheres negras na reivindicação e denúncia quanto aos processos de violência do racismo e do sexismo estruturais, tais como podem ser vistos na Figura 1.14, em que há o registro de atos em diferentes espaços promovidos por distintos seguimentos sociais.

Figura 1.14 – Registros de atos de mulheres negras de 1988: *Banner* do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher do Ministério da Justiça, Cartaz do Seminário Mulher Negra 100 anos depois, Lélia Gonzalez no Dia Internacional da Mulher em Goiânia e Cartaz do tribunal Winnie Mandela



Fonte: Disponível em: <<http://www.projetomemoria.art.br/leliaGonzalez/vida/as-mulheres-negras-ainda-lutam-pela-abolicao-dos-preconceitos.jsp>>. Acesso em: 28 jan. 2018.

Um dos atos de maior destaque foi a Marcha Contra a Farsa da Abolição, realizada no Rio de Janeiro e protagonizada por diferentes movimentos sociais. “O Movimento Negro Unificado, que completava dez anos, produziu um outdoor com a seguinte frase ‘A princesa esqueceu de assinar nossa carteira de trabalho’.” Essa marcha foi duramente cerceada pelo braço armado do Estado, sendo que por uma suposta denúncia de que haveria depredação do monumento de Duque de Caxias, um contingente enorme de soldados tomou o centro da cidade.

Posteriormente, no mesmo contexto histórico do avanço de políticas neoliberais e da precarização das condições de vida das populações oprimidas que instanciou a marcha “Do pão e das rosas”, foi realizada ocorreu, no dia 20 de novembro de 1995 em memória dos 300 anos do assassinato de Zumbi dos Palmares, a “Marcha Zumbi contra o racismo, pela igualdade e pela vida”.⁵⁴

Figura 1.15 – Registros da Marcha Zumbi contra o racismo, pela igualdade e pela vida



Fonte: Disponível em: <<http://marchazumbimais10.blogspot.com.br/2005/10/chamada-de-memria-llia-gonzalez.html>>. Acesso em 30 jan. 2018.

Conforme, uma de minhas colaboradoras, Beatriz (pseudônimo), esse ato foi um dos marcos que inspiraram a MMN, em razão de ter conseguido articular diversos movimentos e

⁵⁴ A data do 20 de novembro é significativa para o movimento negro no país por representar a luta pela liberdade, diferentemente da falsa abolição de 13 de maio, tendo se tornado, oficialmente, Dia da Consciência Negra a partir do projeto de lei 10.639/2003.

grupos sociais, logrando, então, reunir 30 mil pessoas em Brasília. O ato teve o potencial de mobilizar forças políticas e para exigir “ao Estado o enfrentamento das desigualdades raciais e isso exigia a destinação de verbas específicas para lidar com essa demanda” (RIOS, 2008, p. 124). Houve algumas conquistas bastante significativas como a criação da Fundação Zumbi dos Palmares como autarquia do Ministério da Cultura, instituição que teve e ainda tem um papel muito relevante na catalisação de processos de negociação junto ao executivo central.

Dez anos após, em 2005, foi realizada a Zumbi + 10 – II Marcha contra o Racismo, Pela Igualdade e a Vida, em que se percebe um crescente no protagonismo de mulheres no âmbito das lutas, como se pode ler no manifesto desse ato:

A marcha influenciou os rumos da luta contra o racismo em nosso país. Nos anos seguintes o movimento negro é fortalecido e a questão racial negra passa a ser vista como um dos impasses nacionais a serem solucionados para a construção de um Brasil sem racismo, justo e igualitário. No período de 1978 a 2005, as mulheres negras avançaram na construção de uma identidade dentro do movimento negro e feminista, lideranças como Lélia Gonzáles, Beatriz do Nascimento e outras, levaram a discussão da mulher negra para o conjunto das entidades. Crescemos na luta contra a violência doméstica, nas políticas públicas buscamos nossos direitos exigindo acesso à educação, à saúde discutindo nossas especificidades.

Nesse período, num processo de amadurecimento de movimentos de mulheres negras, em especial pelo protagonismo do Fórum Nacional de Mulheres Negras, suas demandas começaram a ganhar centralidade na luta negra como um todo, bem como foram valorizados a memória e o legado de mulheres como Dandara dos Palmares, Luiza Mahin, Lélia Gonzáles e Beatriz Nascimento são reconhecidas e alçadas ao patamar de heroínas no processo de construção da historiografia afrobrasileira. Cabe ressaltar que após a posse de Lula em 2002, várias demandas acumuladas historicamente tiveram vazão sendo implementadas diferentes políticas públicas para o combate ao racismo e a restauração de crimes históricos cometidos contra toda a população. Assim, é de 2003 a lei 10639/2003 que torna obrigatório o ensino da história e da cultura africanas e afro-brasileiras na educação básica brasileira, e, em 2010, é promulgado o Estatuto da Igualdade Racial, lei 12288/2010.

Mesmo com esses avanços pouco espaço para o debate acerca das demandas específicas das mulheres negras, conforme Rosália Lemos (2016, p 228-9):

No entanto, o que se observa nessas ações foi a proposição de reivindicações gerais e escasso protagonismo das mulheres negras no processo de organização, diferente

da organização da Marcha das Mulheres Negras 2015 que envolveu um número maior de instituições de mulheres negras de diferentes regiões do Brasil e contou com um coletivo mais fortalecido, exercendo maior autonomia em relação aos movimentos negros e os movimentos feministas (...) Este amadurecimento e fortalecimento político, deve-se ao acúmulo participativo/organizativo em três conferências nacionais de políticas para as mulheres (2004, 2007, 2011) que se soma à participação em outras três Conferências Nacionais de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (2005, 2009 e 2013). Ainda neste cenário, é importante não esquecer da grande mobilização e participação das Mulheres Negras na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, em 2001. Nesses espaços, mulheres negras de várias partes do Brasil discutiram, avaliaram e propuseram políticas públicas para potencializar suas vidas e a da comunidade negra, que poderia ser definido como estágio de ativismo feminista negro holístico, uma vez que renovou não só o discurso para a definição de um leque mais amplo das bandeiras de luta, como incorporou valores do conceito de Bem Viver. A MMN reuniu cerca de cinquenta mil mulheres que marcharam em Brasília no dia 18 de outubro de 2015.

A Marcha das Mulheres Negras de 2015 foi um momento de culminância em que se reuniram mais de 50 mil mulheres no dia 18 de novembro em Brasília. Houve a convergência de diferentes grupos, movimentos e militantes sociais articulados para a defesa dos direitos das mulheres negras. Trata-se de um marco na história dos movimentos de mulheres negras no país, tendo sido a primeira marcha do gênero no mundo. Esse evento representa uma culminância de diferentes processos históricos que foram sendo construídos pelo protagonismo das mulheres negras e que resultaram na articulação de distintos grupos e movimentos sociais para a sua realização. Para Lemos (2015, p. 218-219):

a Marcha das Mulheres Negras 2015 Contra o Racismo e a Violência e pelo Bem Viver propõe ser um marco na história do povo negro no Brasil, ampliando antigas demandas às atuais reivindicações interseccionadas – nos aspectos de gênero, raça, orientação sexual e classe. Tais demandas foram amadurecidas por meio das experiências de três Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres (2004, 2007, 2011) e de três Conferências Nacionais de Política de Promoção da Igualdade Racial (2005, 2009, 2013), além da grande mobilização das Mulheres Negras para a III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, em 2001, na África do Sul. Nesses espaços, mulheres negras de várias partes do Brasil e do mundo discutiram, avaliaram e propuseram políticas públicas para potencializar suas vidas. A ideia de realizar a Marcha das Mulheres Negras 2015 surgiu após o ano de 1992, quando ocorreu o I Encontro de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Afro-Caribenhas, realizado em San Domingo, na República Dominicana, com presença de representação de mulheres negras de 70 países, e instituiu o 25 de julho como o Dia das Mulheres Negras da América Latina e do

Caribe. Este dia – 25 de julho – busca dar visibilidade às demandas políticas e lutas da população negra nesses países, dando ênfase às desigualdades de gênero, raça e de classe, em sociedades que têm em comum as opressões do racismo, do sexismo e as desigualdades sociais, econômicas, políticas e culturais (LEMOS, 2015, p. 218-9).

Em novembro de 2013, foram criados o Comitê Impulsor Nacional da Marcha das Mulheres Negras de 2015 (CIN) e os Comitês Impulsores de cada estado. O CIN teve grande relevância, pois serviu como um “instrumento estratégico” para a articulação e organização da marcha.⁵⁵ A partir dessa organização de Comitês Impulsores, foram realizadas inúmeras reuniões de modo a promover o debate horizontalizado entre mulheres negras, agregando militantes históricas de cada região e congregando mulheres que ainda não participavam de movimentos sociais. Conforme destacou uma das organizadoras da MMN, em uma das reuniões do CIN, houve um processo de retomada de tecnologias de articulação em atividades face a face, o que permitiu um (re)conhecimento de diferentes atores que poderiam se articular na promoção da luta por direitos, bem como propiciou a realização de documentos com pautas plurais que deram visibilidade a demandas específicas das mulheres negras.

Figura 1.16 – Registros da Marcha das Mulheres Negras



Fonte: Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/tag/marcha-das-mulheres-negras/>>; <<http://www.2015marchamulheresnegras.com.br>>. Acesso em 30 jan. 2018.

Cabe destacar que essa marcha foi extremamente significativa para os movimentos sociais como um todo e, em especial, para os movimentos identitários. Houve enormes contribuições a

⁵⁵ Disponível em: <<http://mulheresnegrasmarc.wixsite.com/marchamulheresnegras/comite-nacional>>. Acesso em: 12 abr. 2015.

partir da convergência de ações que se deram para que a MMN de 2015 ocorresse, bem como posteriormente foram instanciados desdobramentos como a criação de Frentes de Mulheres Negras a partir dos Comitês Impulsores estaduais. Aprofundarei a reflexão sobre aspectos relacionados à Marcha das mulheres Negras de 2015 no 8º Movimento.

Algumas considerações

Neste 1º Movimento da tese, busquei apresentar as marchas de mulheres que ocorreram em 2015 como meus objetos de interesse, a partir da retomada de como foi que cheguei ao delineamento final da investigação. No processo de confecção desta tese, o projeto de pesquisa sofreu muitas alterações, sendo o cerne desse movimento do meu esforço intelectual o aprimoramento das questões de investigação.

A análise de conjuntura que apresento aqui é um construto, não se trata de uma síntese imparcial sobre os objetos de pesquisa (como pretendem algumas monografias). Essa análise, como o próprio nome já diz, foi resultado de reflexões teóricas e de procedimentos metodológicos que construí. Em razão do *ethos* solidário investigativo que procurei parametrizar nesta tese (ver 3º e 4º Movimentos), foi necessário deixar o mais evidente possível quais escolhas e recortes eu fiz e quais foram minhas motivações. Desse modo, ousei um pouco na construção do texto, ao trazer essa discussão, centralmente, metodológica para o 1º Movimento por entender que esta reflexão precedeu a delimitação propriamente dita dos dados que analisarei nos Movimentos que seguem.

Cada marcha apresenta especificidades que nos permitem compreender dimensões possíveis construídas pelas lutas plurais de mulheres no Brasil. Ao mesmo tempo, por seus pontos de contato, é possível compreender como as marchas são convergentes e como há um centro tonal que reúne mulheres de diferentes cores, formas, origens, ao redor de um mesmo objetivo: a construção de uma realidade que possa ser compartilhada por todas de modo justo e igualitário. Há conflitos nas trocas entre cada seguimento de luta e que fazem com que se adensem, pela dialética, arranjos de luta e compreensões compartilhadas das realidades plurais que há e das demandas da outra que não podem ser silenciadas em prol de um “bem comum”. Trata-se de um caminhar que constrói o próprio caminho.

*Entre violência e resistência,
a viabilidade de /do ser*

Como a cigarra

*Tantas vezes me mataram
Tantas vezes morri
Contudo estou aqui
Ressuscitando
(...)
Tantas vezes me borraram
Tantas desapareci
Ao meu próprio enterro fui
Só e chorando
Fiz um nó do pano,
Mas me esqueci
Que não era a única vez
E segui cantando (...)
Tantas vezes me mataram,*

*Tantas ressuscitarás
Quantas noites passarás
Desesperando.
E na hora do naufrágio
E na da escuridão
Alguém te resgatará,
Para ir cantando.
Cantando al sol,
Como a cigarra,
Depois de um ano
Sob a terra,
Como uma sobrevivente
Que volta da guerra*

María Elena Walsh (1972)

Este 2º Movimento tem um caráter metateórico e apresenta um esforço de compreensão do tecido social e do local de convergência de práticas discursivas orientadas para resistir a arranjos perversos de violência e violação, e para projetar e realizar, por meio da *performance* identitária realizada como reexistência, formas justas e igualitárias de organização social. A sua organização tem a ver com minha jornada de leituras e reflexões acerca de conceitos chave – violência, poder, resistência, identidade, mulher, reexistência – sobre os quais assentei minha investigação, a fim de responder às questões da pesquisa.

Como eixos para a organização das reflexões aqui apresentadas, emprego três metáforas musicais – a composição, o arranjo e o centro tonal – para aprofundar a delimitação dos objetos de interesse da pesquisa. Na primeira seção, realizo uma aproximação epistemológica dos conceitos de violência, poder e identidade, por meio das metáforas da composição e do arranjo. E, na segunda, focalizo o que chamo de centro tonal mulher, a partir do prisma dos feminismos interseccional, e antirracista e decolonial.

2.1 Arranjos sociais de violência e violação: patriarcado, colonialidade e capitalismo

Para as artes, a composição está relacionada a técnicas de produção das obras, sendo possível associar esse conceito ao de estrutura genérica, em análise de discurso. A composição, então, descreve a maneira como se organizam elementos semióticos, a fim de realizar um texto ou uma obra de arte. É necessário pontuar que a composição tem a ver com a estética (do grego αισθητική ou *aisthesis*), que significa percepção ou sensação. Nesse sentido, a estética pode nos servir de chave para abordar aspectos de estilo que são, conforme descritos na teoria social do discurso (FAIRCLOUGH, 2001, 2003), componentes relacionadas ao significado identificacional (ver seção 2.2). Assim, a composição dispõe sobre como sentimos, experimentamos ou vivenciamos, o que permite traçar uma ponte com a identificação, bem como com a identidade, ou as identidades. Quando esse conceito se aproxima cognitivamente dos processos por meio dos quais as práticas sociais são estruturadas, podemos, pelo exercício metafórico, compreender que a sua realização aciona aspectos diretamente ligados aos modos de ser no mundo. Entendendo-se as práticas sociais como entidades organizacionais intermediárias entre as estruturas abstratas e os eventos concretos (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999), podemos relacionar a composição de práticas aos estilos, ou seja, aos modos pelos quais identidades são performadas no âmbito de interações sociais.

O arranjo, por sua vez, pode ser conceituado como a maneira como a composição será realizada. As obras de arte, para sua leitura/fruição/análise, expressam-se em termos de temporalidade, e nesse sentido textos literários, peças musicais, números de dança, cenas teatrais, bem como para *performances* no campo das artes plásticas realizam-se à medida que suas possíveis leitoras fruem dessas obras. Nesse sentido, compreender como estão arranjados os instrumentos e as instrumentistas que vão tocar a peça permite analisar em sua complexidade o processo de realização de música. Nessa perspectiva, entender composições e arranjos sociais como dispositivos acionados pela *performance* identitária pode nos dar pistas de como práticas sociais são articuladas e realizadas enquanto entidades organizacionais da ação humana, ao passo que são informadas

pela própria ação humana. Essas metáforas me foram úteis como epistemologias, ou seja, como saberes a partir dos quais é possível produzir outros conhecimentos.

Assim, na busca por ampliar o diálogo entre teorias sociais e o campo da linguística discursiva crítica, a fim de tornar transitivos os objetos sociais que focalizo para análise, parto de delimitações ontológicas de categorias conceituais chave – *poder e violência* – acionadas por arranjos sociais que realizam estruturas sociais do patriarcado, da colonialidade e do capitalismo. Para tanto, no movimento de ressignificação descrito acima, retomo perspectivas assentadas na tradição, encontradas em Foucault (2011, 2012), Arendt (2007), Bourdieu (2011a, 2011b, 1998), Sousa Santos (2010) e Castells (2011), e movimento-as, tomando pé de apoio para o diálogo transdisciplinar que pretendo realizar nesta tese, por aportes de Milton Santos (1996, 2001), Segato (2003, 2005), Gontijo (2015), Flor do Nascimento (2010), Resende (2017), entre outras.

2.1.1 Poder como matriz, violência como forma: estruturas e práticas sociais

Parto da ontologia social do discurso por meio de sua apuração por intelectuais latino-americanas. Trata-se de um construto teórico transdisciplinar realizado pela triangulação entre Análise de Discurso Crítica (ADC), Linguística Sistemática Funcional (LSF), Realismo Crítico (RC), bem como a partir de conceitos de outras teóricas sociais, tais como Harvey (1992), de quem se toma o conceito de práticas sociais. A ontologia crítica do discurso viabiliza o estudo de práticas sociais – foco central das pesquisas em Análise de Discurso Crítica (ADC) – por meio da análise da atividade discursiva, a partir da materialidade de textos em diferentes semioses (a descrição dessa ontologia será aprofundada no Movimento 4).⁵⁶

⁵⁶ Esta tese filia-se à Análise de Discurso Crítica Latino-americana, em especial, dialogando com as contribuições de Resende (2008, 2009), Resende e Ramalho (2006), Ramalho e Resende (2011), Vieira (2015), Magalhães (2004, 2005, 2010), Pardo (2008), Pardo Abril (2012), Bertholdo (2017), Santos (2017), Fiuza (2017) entre outras. Como marco teórico-metodológico já assentado na tradição do campo está a aproximação com o Realismo Crítico (BHASKAR, 1978, 1989, 1998, 2000, 2002a, 2002b; COLLIER, 1994; SAYER, 2000). Nesta tese, parto da atualização do Modelo Transformacional da Atividade Social (MTAS), pela ADC, como Modelo Transformacional da Atividade Discursiva (MTAD), a partir do que

Nessa perspectiva, valho-me da compreensão de que a realidade social apresenta estruturas que são realizadas, a partir da ativação de práticas sociais por atores que produzem eventos ao viverem em sociedade. Desse modo, focalizando a composição entre poder e violência, uma questão central é se é plausível delimitar lugares sociais em que a(s) violência(s) se realizaria(m). É possível pensar em minorias, em termos de poder simbólico, como alvos preferenciais do exercício do poder por meio da violência. Nesse particular, a compreensão dos processos sociais e de como a violência os constitui e é por eles constituída, no âmbito da realidade brasileira, impõe-nos desafios diferentes dos que seriam encontrados nos países europeus, por exemplo. Dialogo, desse modo, com propostas de Freire (2004), Resende (2009), Pardo Abril (2010), Segato (2005), Santos (1995), Lander (2000), entre outras teóricas reunidas sobre o esforço de construir marcos de pensamento voltados epistemologicamente ao Sul. Lander (2000b, p. 65) ao discutir a “colonialidade do saber” observa que:

a formação profissional [acadêmica], a pesquisa, os textos que circulam, as revistas que se recebem, os lugares onde se realizam as pós-graduações, os regimes de avaliação e reconhecimento de seu pessoal acadêmico, tudo aponta para a sistemática reprodução de uma mirada do mundo a partir das perspectivas hegemônicas do Norte.⁵⁷

Nesse sentido, a maneira como se produz conhecimento tem de ver com o ponto de partida epistemológico (ACOSTA, 2013) que remonta a cadeias de violações, centralmente orientadas na colonização das mentes, dos afetos e dos sonhos (FREIRE, 2006). Consoante a isso, sintetiza Romão (2012, p. 15-6),

nenhum povo, mesmo no período pós-colonial, consegue se livrar de seu colonizador, enquanto não se liberta também de seus referenciais teóricos, de suas premissas, de seus fundamentos e de seus paradigmas, enfim, de sua “Razão”. Ambos [Paulo

se estruturou-se uma teoria crítica explanatória para investigações acerca de práticas sociais a partir da atividade discursiva, tendo a materialidade das semioses como objeto analítico.

⁵⁷ No original: “la formación profesional [que ofrece la universidad], la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento de su personal académico, todo apunta hacia la sistemática reproducción de una mirada del mundo desde las perspectivas hegemónicas del Norte” (Lander, 2000, p. 65).

Freire e Amílcar Cabral], como demonstrarei, conseguiram enxergar a necessidade da libertação cognitiva, da superação da racionalidade imbricada pela colonialidade; em suma, ambos perceberam que não existe libertação sem a “descolonização das mentes”, como dizia Amílcar Cabral. E, neste sentido, mais do que uma transformação das estruturas econômicas, políticas e sociais, a revolução tem de estar presente na própria elaboração da “ontologia” (teoria do ser), da “gnosologia” (produção do conhecimento) e da “epistemologia” (teoria do conhecimento), ou seja, na ciência do ser humano, nas elaborações e representações humanas a respeito dos seres, dos fenômenos e dos processos e na que analisa as formas de produção do próprio conhecimento humano. E isso deve ser examinado em qualquer sociedade, estando ela tanto em processo de libertação quanto em a armação e consolidação de sua soberania instituída.

Para além de revolucionar (conceito estranho que, se tomado ao pé da letra da física, significa descrever um trajeto circular, voltando sempre aos mesmos pontos), é necessário reexistir e, pela reexistência, constituir nossas formas de pensamento, de vivência. Fazer frente e superar os arranjos violentos só será viável pela superação das ferramentas cognitivas dos amos (LORDE, 1979). Nesse sentido, minha jornada como intelectual foi impactada por minhas práticas como ativista em movimentos de classe na luta pelos direitos de trabalhadoras da educação e na luta feminista, quando, em uma roda de ensinamento em um evento da Escola de Aperfeiçoamento de Profissionais da Educação, ouvi, de Dyarley Viana, que era “necessário escurecer as coisas”. Essa ideia ressoou muito em leituras e estudos brancos que vinha construindo no âmbito de meu doutoramento, e esse estranhamento foi amplificado pela vivência com as jovens mulheres a quem tinha a honra de lecionar.

A dicotomia entre o meu fazer como professora, o que a sala de aula demandava de mim como trabalhadora e como pensadora esbarrava em fronteiras estreitas do pensamento eurocentrado (mesmo que, desde o meu mestrado, já voltados a um esforço de olhar o Sul). As pessoas com cujas produções dialogava eram, centralmente, homens, tais como Michel Foucault, Milton Santos, Paulo Freire, Norman Fairclough, mas quem me ensinava/ensina eram mulheres, como Viviane Resende, Viviane Vieira, Sinara Bertholdo, entre outras pesquisadoras da UnB, assim como são mulheres a quem sirvo no exercício da docência. Havia um paradoxo muito profundo que só pude ver quando deixei de tentar “lançar luzes” (iluministas, racionalistas) sobre os desafios

intelectuais e vivenciais que estava enfrentando. Não se tratava de superar a complexidade, mas de abraçá-la, num caminho semelhante ao que propõe Castro-Gómez (2007) como o “paradigma do pensamento complexo”.

A racionalização ou equação, colocar às claras, não é suficiente. Abordando outra metáfora visual (como se vê em todo meu trabalho de escritura), não enxergamos fisicamente/biologicamente por cores e formas, mas por contrastes. É pelo contraste que somos capazes de ver e, para além, enxergar, reparar (SARAMAGO, 1995). A cegueira branca de que trata Saramago pode ser entendida em termos da postura que imobiliza a potência do pensamento pela húbris do ponto zero (CASTRO-GÓMEZ, 2007).⁵⁸ Esse excesso de clareza arrogante foi questionado pela pedagogia da mulher preta (como definiu, Luíza, uma de minhas colaboradoras) que me ensinou a escurecer as coisas. Assim, pude ver os detalhes das contradições e especificidades que só com o olhar de perto, uma mirada territorializada é que poderia observar. Movimento semelhante foi descrito em entrevista de Rita Segato (2015, s/p):

Quando cai o Muro, se abrem dois caminhos novos da política: um é o do multiculturalismo anódino, como o tem chamado Homi Bhabba, em que a estrutura, ou seja, o sistema, não está em jogo e não muda, o outro caminho é o da crítica da colonialidade como a estrutura profunda que guia a reprodução das desigualdades. A crítica da colonialidade busca nas lógicas indígenas e, nas lógicas comunitárias, caminhos alternativos ao do capital. Quijano nos oferece uma análise sociológica, filosófica e histórica que permite entender a raça como uma invenção histórica e, fora, completamente, do multiculturalismo. A raça é produto da racialização de origem colonial. Li recentemente uma proposta de descolonização maravilhosa em um livro publicado pelo governo de Evo Morales, mas que não cita o autor que é o que gera essa ideia de uma colonialidade diferente do colonialismo e de um pensamento descolonial. E me pareceu equivocada a utilização de formulações que são, claramente, de Quijano sem o devido reconhecimento de autoria. O reconhecimento da geração das ideias é sagrado para mim, e não se trata de propriedade, mas de parentalidade. Reconhecer a autoria é muito importante, sobretudo, em nosso mundo latino-americano, em primeiro lugar porque um autor é uma posição na cena histórica e você tem que compreender a cena e a história, se você o censura, nega este conhecimento às gentes, nega o acesso à genealogia desse pensamento, o quem e o onde. A genealogia permite situar-se em uma história. Me dou conta disso a partir da luta de que

⁵⁸ A húbris ou hybris (em grego ὕβρις, "hýbris") é um conceito filosófico que pode ser traduzido como desmesura e que também está ligado à presunção ou orgulho. Disponível em: <<https://www.unicaen.fr/puc/images/k2001mathieu.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2018.

particpei ativamente, como foi a luta pelas cotas raciais de estudantes negros no Brasil, cujo processo de gestação foi censurado. Essa luta – que protagonizei em 1998 – contra a discriminação de um estudante negro no doutorado em antropologia da Universidade de Brasília originou a primeira proposta de reserva de cotas para estudantes negros e algumas medidas inclusivas para estudantes indígenas. Hoje é uma realidade consagrada, mas condicionada a uma censura da história que originou esse processo devido a que muitos estudantes negros pensam que um reitor, um ministro ou que o mesmo Lula tenha tido um dia uma ideia benéfica e, com uma canetada, tiveram a gentileza de assinar um decreto que lhes deu acesso à universidade. Dizer-lhes que sujeitos concretos, situados nas cenas históricas de nosso continente pensaram propostas que tomaram forma é dizer-lhes de sua própria potencia transformadora e constitui uma verdadeira pedagogia política. O reconhecimento da autoria e do protagonismo são essenciais por essa razão autorizadora, especialmente em um continente em que as universidades, por seu eurocentrismo endêmico, ensinam que as ideias e as grandes mudanças históricas sempre se originam em outro lugar.⁵⁹

A perspectiva da gestação e da ligação parental com o campo das ideias permite escurecer ainda mais as ideias acerca de uma (auto)gnosologia (no momento em que escrevo este trecho da tese, tenho que equilibrar os punhos sobre o teclado do computador enquanto pesa sobre meus

⁵⁹ No original: “Cuando cae el Muro se abren dos caminos nuevos de la política: uno es del multiculturalismo anodino, como le ha llamado Homi Bhabha, donde la estructura, o sea, el sistema, no está en juego y no cambia, y el otro camino es el de la crítica de la colonialidad como la estructura profunda que guía la reproducción de las desigualdades. La crítica de la colonialidad busca en las lógicas indígenas y en las lógicas comunitarias caminos alternativos al del capital. Quijano nos ofrece un análisis sociológico, filosófico e histórico que permite entender la raza como una invención histórica y por fuera completamente del multiculturalismo. La raza es producto de la racialización de origen colonial. Leí recientemente una propuesta de descolonización maravillosa en un libro publicado por el gobierno de Evo Morales, pero que no cita al autor que es el que genera esta idea de una colonialidad diferente del colonialismo y de un pensamiento descolonial. Y me pareció equivocada la utilización de formulaciones que son claramente de Quijano sin el debido reconocimiento de autoría. El reconocimiento de la gestación de las ideas es sagrado para mí, y no se trata de propiedad y sí de parentalidad. Reconocer autoría es muy importante sobre todo en nuestro mundo latinoamericano, en primer lugar porque un autor es una posición en la escena histórica y tenés que comprender la escena y la historia; si vos lo censurás, le negás este conocimiento a la gente, le negás acceso a la genealogía de ese pensamiento, el quién y el dónde. La genealogía permite situarse en una historia. Me doy cuenta de eso a partir de una lucha en la que participé activamente, como fue la lucha por las cuotas raciales de estudiantes negros en Brasil, cuyo proceso de gestación se ha censurado. Esa lucha –que protagonicé en 1998– contra la discriminación de un estudiante negro en el Doctorado de Antropología en la Universidad de Brasília originó la primera propuesta de reserva de cupos para estudiantes negros y algunas medidas inclusivas para estudiantes indígenas. Hoy es una realidad consagrada pero condicionada a una censura de la historia que originó ese proceso debido a la cual muchos estudiantes negros piensan que un rector, un ministro o el mismo Lula tuvo un día una idea beneficiosa y, con un golpe de pluma, tuvieron la gentileza de firmar un decreto que les dio acceso a la universidad. Decirles que sujetos concretos, situados en las escenas históricas de nuestro continente pensaron propuestas que tomaron forma es hablarles de su propia potencia transformadora y constituye una verdadera pedagogía política. El reconocimiento de la autoría y del protagonismo son esenciales por esa razón autorizadora, especialmente en un continente en el que las universidades, por su eurocentrismo endémico, enseñan que las ideas y los grandes cambios históricos siempre se originan en otro lugar.” (SEGATO, 2015, s/p)

braços meu caçula, João, mamando). Trata-se de um pensamento complexo em um contexto complexo como o é a própria vida em todas as suas dimensões. E longe de afastar-me dessa complexidade, tomo-a como metodologia para realizar esta investigação.

Em abordagem que permite triangular a compreensão acerca apropriação/ violência, Sousa Santos (1995) descreve o par como um ordenamento, ou no termo que ora proponho, arranjo:

A emergência do ordenamento da apropriação/violência só poderá ser enfrentada se situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do Sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo (SANTOS, 1995, p. 506-7)

O sociólogo aponta a existência de sistemas de práticas sociais que são o fulcro do sofrimento humano: o *capitalismo* e a *colonialidade*. Em outro trecho do mesmo texto, Santos (1995) adiciona o *patriarcado* como algoz perpetrador dessas rotinas de violência a que são submetidos determinados grupos sociais. Nesses três sistemas de práticas sociais, constituem-se três eixos de sofrimento que são perpetrados por arranjos em que a violência é central, aos quais, por sua vez, estão associadas atividades discursivas formuladas para a promoção da violência e a partir da própria violência.

Tendo isso em mente, advogo pela compreensão de que as matrizes sociais do patriarcado, da colonialidade e do capitalismo funcionam como estruturas sociais abstratas, em termos da ontologia crítica (BHASKAR, 1989), e que, portanto, não são diretamente transitivas a nossa análise. Assim, compreendo as violências como estando modeladas a partir de um pensamento violento que estrutura as referidas matrizes. Nesse sentido, as diferentes formas de violência, que, pelo senso comum, são vistas como situações isoladas de atos de pessoas agindo independentemente, poderiam ser compreendidas como expressões de uma mesma violência. Nesse sentido, haveria uma modelação de diferentes práticas em diferentes contextos por um arranjo violento maior. Na expressão violenta, estaria o germe de um pensamento violento basilar (ver o Movimento 3 em que retomo essa ideia para propor uma reflexão acerca do pensamento solidário).

Conforme Freire (2015 [1968], p. 58, grifos do original):

Não haveria oprimidos, se não houvesse uma relação de violência que os conforma como violentados, numa situação objetiva de opressão. Inauguram a violência os que oprimem, os que exploram, os que não se reconhecem nos outros; não os oprimidos, os explorados, os que não são reconhecidos pelos que os oprimem como *outro*. Inauguram o desamor, não os desamados, mas os que não amam, porque apenas se amam. Os que inauguram o terror não são os débeis, que a ele são submetidos, mas os violentos que, com seu poder, criam a situação concreta em que se geram os “demitidos da vida”, os esfarrapados do mundo. (...) Quem inaugura a negação dos homens não são os que tiveram a sua humanidade negada, mas os que a negaram, negando também a sua.

A relação entre a violência e o poder é construída como ausência de identificação com quem é alvo de violência, visto que “a humanização é uma “coisa” que possuem como direito exclusivo, como atributo herdado. A humanização é apenas sua. A dos outros, dos seus contrários, se apresenta como subversão” (FREIRE, 2015 [1968], p. 63). Nessa perspectiva, a composição da desigualdade é realizada a partir de arranjos de violência, e ambas são tecnologias a serviço do poder, estruturadas para a manutenção do poder. As tonalidades identitárias resultam ser o liame que assegura o estado de coisas, por ressoarem esses arranjos e composições. Esses centros tonais identitários, ao serem ativados pela ação humana, possibilitam a realização dos eixos de sofrimento – patriarcado, colonialidade e capitalismo – acima descritos. Ou seja, há formas de ser no mundo que são selecionadas e modeladas a partir de estruturas sociais e que, ao mesmo tempo, quando de sua *performance*, reinformam essas estruturas (traço um diálogo com o Realismo Crítico, ver Movimento 4). Isso faz com que qualquer mínima perturbação no potencial a ser realizado pelas gentes resulte numa cadeia de reações brutais,⁶⁰ que visam impedir a outra de “ser mais” – vocação humana pela mudança, por se tornar mais do que se é, a partir da experiência de mundo – (FREIRE, 2015, p. 64).

⁶⁰ Houve um processo de envilecimento da limitação à violência como tentativa de contrato social, ou marco civilizatório – como, por exemplo, a crítica ao “politicamente correto”, em que a liberdade de expressão seria o maior direito, um direito prioritário (CHAUÍ, 2012). Ouviu-se e leu-se muito que o “mundo estaria ficando chato”, viu-se o espanto terrível de pessoas que antes tinham exclusivo o acesso a viagens de avião, a compra de bens materiais, a universidades públicas, e, na sequência suas marchas “pelo direito a não ter direitos” que resultaram no golpe (ainda vigente) de 2016.

A negação da humanidade é a tônica dos arranjos de violação e violência em que se definem a zona do ser e a zona do não ser (FANON, 2008). Ao reivindicar uma humanidade em outros termos, em que se abracem a diversidade e a pluralidade, os pensamentos críticos latino-americanos e africanos possibilitam a abertura de novas formas de agir por meio da produção de conhecimento. Nesse sentido, esses construtos teóricos operam para a superação da colonialidade do saber (LANDER, 2000b). A esse respeito, Pires (2017, p. 9) propõe, a partir de um diálogo com Lélia Gonzalez (1988), que se traduzam os direitos humanos em pretoguês, conforme a autora:

Na fronteira, na linha que divide o humano do inumano ou desumano, quais projetos políticos, econômicos, sociais e culturais de dominação são revelados e quais são escondidos? Embutido no projeto moderno, e suas revoluções científicas e humanistas, é o ser imperial e suas formas universais de viver que determinam os limites entre a zona do ser e a zona do não ser: “os conflitos na zona do ser são administrados através da paz perpétua, com momentos excepcionais de guerra; na zona do não-ser temos uma guerra perpétua, com momentos excepcionais de paz” (GROSFOGUEL, 2016, p. 14). Apostar nos direitos humanos como ferramenta política é reconhecer sua linhagem nessa tradição moderna/colonial, e não como um escape das violências desse mundo. A própria interseccionalidade de forças de gênero, sexualidade, classe, etc. que posiciona pessoas em sociedade se manifesta de formas distintas na zona do ser e na zona do não ser, conforme sua racialização ao longo da linha do humano. Por exemplo, a colonialidade de gênero demarca as posições de Homem/Mulher na zona do humano e as de macho/fêmea na zona do não humano (LUGONES, 2010). Dentro da zona do ser, tais conflitos são negociados através de mecanismos de regulação e emancipação. Como espaços de ação política, seu modo operacional é normalizado via padrões legais, na ordem dos direitos. Dentro da zona do não-ser, os meios normalizados para lidar com conflitos são da ordem da violência e (des)apropriação explícita, o recurso a meios legais de emancipação e regulação são excepcionais (GROSFOGUEL, 2016).

Ao dividirem-se as pessoas entre humanos e não-humanos, estabelecem-se fronteiras que bloqueiam a possibilidade de existir. Tendo isso em vista e em diálogo com Paulo Freire, entendo que há, em razão da naturalização desse estado de coisas, uma narrativa fundante (crença, mitologia) compartilhada por quem detém os poderes de que os direitos lhes seriam exclusivos. A libertação da outra, a possibilidade mesma de que a outra possa vir a ser mais causa um temor profundo nas pessoas que se identificam como sendo detentoras do único direito válido.

Este medo da liberdade também se instala nos opressores, mas obviamente, de maneira diferente. Nos oprimidos, o medo da liberdade é o medo de assumi-la. Nos opressores, é o medo de perder a “liberdade” de oprimir. (...) É que, para eles, pessoa humana são apenas eles. Os outros, estes são “coisas”. Para eles, há um só direito – o seu direito de viverem em paz, ante o direito de sobreviverem, que talvez nem sequer reconheçam, mas somente admitam aos oprimidos. E isto ainda porque, afinal, é preciso que os oprimidos existam, para que eles existam e “sejam generosos” (...) Fora da posse direta, concreta, material, do mundo e dos homens, os opressores não se podem entender a si mesmos. Não podem ser. Deles como consciências necrófilas, diria Fromm que, sem esta posse *perderían el contacto con el mundo*. Daí que tendam a transformar tudo o que os cerca em objetos de domínio. A terra, os bens, a produção, a criação dos homens, os homens mesmos, o tempo em que estão os homens, tudo reduz a objeto o seu comando (FREIRE, 2015 [1968], p. 62-3).

Nessa perspectiva, arranjos sociais de violência poderiam ser descritos em termos do caráter penetrante, disseminado, impregnante da violência com a estruturação de práticas sociais. A fim de reconstituir uma arqueologia da violência (FOUCAULT, 2008), na história humana ocidental, e, em especial, a história de Abya Yala⁶¹ ou Pindorama,⁶² quando da invasão ocidental e da imposição das matrizes de vida ocidentais, múltiplas formas de violência constituíram-se como processos penetrantes a diferentes práticas sociais. Essa disseminação é tamanha que leva à sua naturalização, ao mesmo tempo em que essa naturalização resulta numa perpetuação dos arranjos violentos, sendo sua realização – atos de violência – naturalizada e neutralizada (ARENDDT, 1994). Todos os dias, grupos sociais sofrem violências sistemáticas e sistematizadas, estruturais e estruturantes, e, em face às novas tecnologias, formas de violação acabam sendo modelizadas e

⁶¹ Nome original conferido às terras, ora chamadas de América, por povos autóctones indígenas, conforme explica Walsh (2016, p. 20): “Pienso y escribo desde Abya Yala. Así llamo a la atención a las políticas de nombrar; ‘América hispana’ y ‘América Latina’ son parte del peso colonial, de las políticas impuestas que en su nombrar hacen poseer, controlar y eliminar. Abya Yala, que significa ‘tierra en plena madurez’ en la lengua de los pueblos kuna-tule originarios de las tierras ahora llamadas Colombia y Panamá, es el nombre que existió antes de la invasión-conquista. Y es el nombre que los pueblos originarios de todas las Américas colectivamente propusieron de nuevo en 1992, para contrarrestar las celebraciones del ‘descubrimiento’ y la continuidad colonial. Abya Yala es una opción (no eurocéntrica, no antropocéntrica y no patriarcal), una opción con enraizamiento territorial en la cual todos los seres formamos parte.

⁶² Inspirada pela proposta tão afetuosa com a história e cuidadosa, em termos da busca de substantivos para a representação de outra possibilidade de vida/de pensamento para além da colonialidade, retomo o termo Pindorama – Terra de Palmeiras, Espetáculo de palmeiras, Terra sem males – como eram nomeadas nossas terras por povos da costa do Brasil pertencentes aos troncos Tupi e Guarani.

legitimadas⁶³ por hegemonias para o expurgo do outro numa lógica doentia de manutenção do *status quo*, que separa cidadãos de bens dos que são alienados do acesso aos direitos mais básicos (RESENDE; ACOSTA, 2018).⁶⁴ Em sua sociopoética em busca de responder ao questionamento “Violência pega?”, Gontijo (2015, p. 53) evidencia essas mesmas neutralização e marginalização do tema no campo das ciências da saúde coletiva. A autora indica que:

O tema da violência, de forma central ou subsidiária, toca a muitas aéreas; tantas que se torna, mormente, intra, multi, transdisciplinar. Na área sanitária, se ficava óbvio que a violência é causa de prejuízo à saúde, apenas no século XXI a Organização Mundial de Saúde incluiu a violência na sua agenda como problemática específica, apesar de tê-la definido como patogênica no final do século XX:

El uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones. Em *A difícil e lenta entrada da violência na agenda do setor saúde*, Cecília Minayo postula que o tema se torna questão do setor saúde por duas razões: —pelo impacto que provoca na qualidade de vida; pelas lesões físicas, psíquicas e morais que acarreta e pelas exigências de atenção e cuidados dos serviços médico-hospitalares, e ainda: – pela concepção ampliada de saúde, a violência é objeto da intersetorialidade, na qual o campo médico-social se integra. (...) causa espanto a dificuldade e delonga da acolhida de um tema evidentemente basal para as áreas da saúde e do cuidado: níveis elevados de violência implicam agravos na saúde e no bem viver, com impactos na coletividade como um todo, que vê comprometida as noções de justiça, de dignidade humana etc.

⁶³ O conceito de legitimação é reconstituído a partir da descrição de modos de operação da ideologia realizada por Thompson (2001) e pela perspectiva de identidades delimitada por Castells, 2001. Ambas serão apresentadas em minúcia na sequência.

⁶⁴ Em Resende e Acosta (2018), analisamos a repercussão do caso do linchamento de um rapaz que foi espancado e preso a um poste, nu, com uma trava de bicicleta ao redor do pescoço. Na ocasião, Yvonne Bezerra de Melo, assistente social, postou em seu perfil da rede social virtual *Facebook*, fotos do que chamou de “salvamento” do rapaz. Depois dessa postagem inicial, Rachel Sheherazade, então jornalista do jornal noturno do SBT, fez uma coluna televisiva, no formato do jornalismo declaratório, em que defendeu o linchamento como “autodefesa” por parte de “cidadãos”, que, desprovidos de proteção, não teriam outra opção a não ser agir “pelas próprias mãos”. A esses comentários se somaram vários, numa cadeia de legitimação do justicamento social, por meio de vozes como as dos deputados federais Marco Feliciano e Jair Bolsonaro. Na mesma rede de repercussão, outras ações discursivas articularam discursos contrários, que resistiam à naturalização da violência e ao expurgo do outro, como as de ONGs em defesa de minorias. A repercussão, no entanto, não se restringiu ao comentário, mas se conformou materialmente em mais de setenta casos de justicamento em que a vítima linchada fora amarrada a postes, inclusive, havendo inúmeros casos de assassinatos à luz do dia. Cito o caso de uma dona de casa que fora confundida com uma suposta bruxa no litoral de São Paulo e cujas imagens do assassinato realizado por um coletivo insuflado pelo programa policialesco “Guarujá alerta”, foram divulgadas pelo *YouTube*. Nesse sentido, entendo ter havido efetivamente um efeito de legitimação desse tipo de ação criminosa e, para além, a padronização dessas ações, por meio da ação discursiva de Rachel Sheherazade.

Essas diferentes formas de violência têm sido tema frequente de investigação nas mais diferentes searas de conhecimento; sua relevância para a constituição da realidade social pode ser, então, avaliada em termos das epistemologias elaboradas e mobilizadas para estudá-las. Ainda assim, o espanto das comunidades acadêmicas frente aos processos sociais estruturados sob a égide da violência é enorme, não havendo consenso acerca do tema (ARBLASTER, 1975). A violência é de tal modo naturalizada na cultura ocidental que se entende como legítimas formas de violação por parte de agentes do Estado, por exemplo, ou como no caso citado acima. Violência e cultura formam um par constituído por visões de mundo, para as quais o sofrimento experienciado por outras pessoas (minorias) justifica-se na medida em que serve à manutenção de uma ordem social, conforme aponta Arblaster (1975, p. 245):

É muito mais difícil e ambígua a escolha entre uma ação que pode envolver ou levar ao uso da violência, por um lado, e sustentar formas de estabilidade social e ordem política que incorporam formas de opressão e injustiça menos espetaculares, mas igualmente nocivas, por outro. (Eu uso a comparação, tendo em vista que violência é, necessariamente, por definição, opressiva àqueles que a sofrem). A manutenção da ordem, ou mesmo da lei, não implica a ausência de injustiça ou de soberania da razão.⁶⁵

Nesse sentido, a violência configura-se como tecnologia a partir da qual diferentes processos sociais serão constituídos (GONTIJO, 2015) para a maioria dos casos em que é expressa, sendo compreendida como restrita a eventos episódicos de violência ligada à criminalidade (em geral associada a pessoas pobres), não sendo entendida pelo senso comum como presente e estruturante de diversas práticas sociais. A formatação de culturas ocidentais, que têm matriz europeia, como é a nossa pelo legado colonial, assumem a possibilidade da violação por uma ideia de bem

⁶⁵ Tradução minha do original: “It is a much more difficult and ambiguous choice between action which may involve or lead to the use of violence on the one hand, and support for forms of social stability and political order which incorporate less spectacular but equally harmful forms of oppression and injustice on the other. (I use the comparative since violence is necessarily, by definition, oppressive to those who suffer it.) The maintenance of order or even law implies nothing about the absence of injustice or the sovereignty of reason” (ARBLASTER, 1975, p. 245).

de uma unidade maior.⁶⁶ Se nos valermos, por um instante, do conceito de cultura, não pelo prisma naturalista, mas pelo caráter de constituição do mundo (social) por meio do trabalho (ação social), podemos retomar a palavra cultivo, que significa:

um cuidar, que é ativo, daquilo que cresce naturalmente, o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz. É uma noção ‘realista’, no sentido etimológico, já que implica a existência de uma natureza ou matéria-prima além de nós; mas tem também uma dimensão ‘constitutivista’, já que essa matéria-prima precisa ser elaborada numa forma humanamente significativa (EAGLETON, 2000, p. 17).

Sob essa perspectiva, o cultivo cioso da violência tem sido parametrizado por meio de técnicas estruturadas, necessariamente pelo exercício da significação por meio da ação humana realizada coletivamente e ao longo do tempo. Essas técnicas, pelo acúmulo, tornam-se tecnologias – conhecimento a partir do qual é possível produzir outros conhecimentos ou artefatos – a serviço de economias muito bem estruturadas nesse marco violento. A isso, podemos acrescentar a delimitação de Laraia (2013, p. 45), para quem o ser humano “é o resultado do meio cultural em que foi socializado (...) é herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam”.

Nesse mesmo sentido, Arendt (1994, p.10-1, acréscimos meus) observa que:

a ideia do homem [ser humano] criando a si mesmo está contida estritamente na tradição do pensamento hegeliano e marxista; trata-se da própria base de todo o humanismo de esquerda. Porém, de acordo com Hegel, o homem [ser humano] “produz” a si mesmo através do pensamento, enquanto que para Marx, que virou de cabeça para baixo o “idealismo” de Hegel, foi o trabalho, a maneira humana de metabolismo com a natureza, que preencheu essa função. E embora se possa argumentar que todas as teorias do homem [ser humano] criando a si mesmo têm em comum uma rebelião contra a própria realidade da condição humana – nada é mais óbvio do que o fato de que o homem [ser humano], seja como membro da espécie ou como indivíduo, deve a sua existência a si mesmo – e que, portanto, o que Sartre, Marx, e Hegel têm em comum é mais relevante do que as atividades específicas através das quais esse não-fato teria presumivelmente se dado.

⁶⁶ A própria academia e a forma tradicional de “educação pela pedra” (como poetizou João Cabral de Melo Neto, 1975) são exemplos de violência institucionalizadas, como o são, também, asilos, hospitais, prisões, em que a supervisão e a punição ditam a tônica das trocas sociais (FOUCAULT, 2011).

O acúmulo de experiências e seu legado a outras gerações só é possível pelo caráter da faculdade da linguagem humana, por meio da qual podemos guardar memórias, elaborar o presente e lançar-nos no tempo ao futuro, pela projeção discursiva. O cultivo do ser humano em meio e por meio de relações sociais estabelecidas com outras gentes de sua comunidade é mediada centralmente pelo uso da linguagem.

Esse cultivo, devo destacar, ao mesmo tempo reinforma os arranjos sociais ocidentais essencialmente violentos. Essas tecnologias espriam-se por distintos campos da ação humana e são de tal modo organizados e acionados que realizam um Estado que achata a existência humana em benefício de conceitos fluidos e (que são) esvaziados como os de nação ou população/povo. Nessa perspectiva, é possível relacionar a formação do Estado à necessária apassivação dos seres humanos para sua conformação às normas e estruturas sociais para as quais a pluralidade não interessa. Nesse sentido, Eagleton (2000, p. 15-19) aponta que o cultivo (aqui ressignificado como tecnologia perversa) de arranjos sociais:

é uma espécie de pedagogia ética que nos torna aptos para a cidadania política ao liberar o eu ideal ou coletivo escondido dentro de cada um de nós, um eu que encontra sua representação suprema no âmbito universal do Estado. (...) Ironicamente, então, um argumento que procede da humanidade para a cultura e daí para a política trai, pelo seu próprio viés político, o fato de que o real movimento é no sentido contrário – são os interesses políticos que, geralmente, governam os culturais, e, ao fazer isso, definem uma versão particular de humanidade. (...) O que a cultura faz, então é destilar nossa humanidade comum a partir de nossos eus políticos sectários, regatando dos sentidos o espírito, arrebatando do temporal o imutável, e arrancando da diversidade a unidade. Ela designa uma espécie de autodivisão assim como uma autocura pela qual nossos eus rebeldes e terrestres não são abolidos, mas refinados valendo-se de dentro por uma espécie mais ideal de humanidade. (...) a cultura é justamente o mecanismo daquilo que mais tarde será chamando “hegemonia”, moldando os sujeitos humanos às necessidades de um novo tipo de sociedade politicamente organizada.

Assim, quando falo em cultivo violento, refiro-me à ideia de redes societárias em que os elos da malha social são articulados e mantidos pelo tensionamento de micro forças, micro poderes, realizados de maneira violenta. Essa pedagogia estatal pode nos servir de pista para compreendermos como essa violência realiza-se como forma (no plano da expressão) que carrega outros

significados (no plano dos conteúdos) associados ao poder, ao seu exercício, à sua manutenção. Dialogo, pois, com perspectiva da microfísica do poder foucaultiana, teoria que associa diferentes arranjos de violência – ramificados nas mais diversas práticas sociais visando a manutenção do poder – e cadeias discursivas articuladas na sustentação desses poderes, o que, novamente, justifica o estudo de práticas sociais pelo escopo da linguística discursiva.

2.1.2 Poder(es) e seu exercício: corpo como vetor e alvo

A violência, para Foucault (2011, 2012), é dos instrumentos centrais mobilizados para a manutenção e reafirmação do poder. Essa violência, no entanto, não se limita a práticas materiais, não é apenas a ação de violar, de impetrar dor, de causar sofrimento físico; ela se estrutura, principalmente, por meio do símbolo, das semioses, do discurso. O exercício do poder, aqui compreendido em termos de ação hegemônica (GRAMSCI, 1978), enseja ideologias – ideários estruturados na sustentação e reiteração de projetos de exploração e dominação (THOMPSON, 1995) – e, conseqüentemente, realizado por meio da violência simbólica e material.

Ainda conforme Foucault (2011), a construção simbólica da violência é o que minimiza o espetáculo da manifestação do poder, sendo por meio dessa “economia do gasto de forças simbólicas” (MORENO, 2006) que o poder consegue penetrar em todas as esferas das práticas sociais e chega à passivação dos corpos. Nesse mesmo sentido, Bourdieu (1977, p. 44) observa que “todo poder de violência simbólica, ou seja, todo poder, que logra impor significados como legítimos, dissimulando as relações de força em que se funda sua própria força, adiciona sua própria força, que dizer, propriamente simbólica, a essas relações de força”.⁶⁷

⁶⁷ No original: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significados e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propriamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (BOURDIEU, 1977, p. 44)

A respeito da relação entre a estrutura social e o pacto pela manutenção de poderes, que se articula por meio da violência, ao passo que a legitima como formato para atividades sociais, Moreno (2006, p. 3) observa que:

A possibilidade do laço social está dada pelo poder, ou seja, pelas relações de força e a imposição de “uns” sobre “outros”, impondo uma arbitrariedade e ligando, assim, aos indivíduos, sujeitando-os a um mundo onde a maior força exercida está em qualquer uso de poder de violência simbólica. Essas relações de força que se ocultam ao instaurar um poder de violência simbólica ao impor uns significados como sendo legítimos a outros não convenientes, contrários, a outra parte da relação, fortalecem o exercício do poder ao ocultar a procedência do poder.⁶⁸

Para realizar-se essa construção simbólica, atores sociais lançam mão de ferramentas e tecnologias que viabilizam sua transmutação “microfísica” e, assim, ampliam sua potência. É nesse sentido que tecnologias de texto (FAIRCLOUGH, 2012) são confeccionadas visando a sustentação do poder por meio do discurso, que ordens de discurso podem ser articuladas para legitimar arranjos de violação e violência. Nesse sentido, segundo Foucault (2012), para que existam relações de poder é necessário que haja “uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso”.

Essa economia de discursos se organiza por meio das ‘ordens de discurso’ que constroem, simbolicamente, ‘regimes de verdade’, cujos efeitos nocivos para seres humanos, não como pessoas estigmatizadas, mas como comunidades inteiras relegadas à posição de subserviência e indignidade, são efeitos da violência simbólica que legitima esse poder. Foucault (2012, p. 147) observa ainda que

estamos submetidos à verdade também no sentido em que ela é lei e produz o discurso verdadeiro que decide, transmite e reproduz, ao menos em parte, efeitos de poder. Afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar

⁶⁸ No original: “La posibilidad del lazo social está dada por el poder, es decir, por las relaciones de fuerza y la imposición de “unos” sobre “otros”, imponiendo una arbitrariedad y ligando así a los individuos, sujetándolos a un mundo donde la mayor fuerza ejercida esta en cualquier uso de poder de violencia simbólica. Estas relaciones de fuerza que se ocultan al instaurar un poder de violencia simbólica, al imponer unos significados legítimos ilegitimando a otros no convenientes, contrarios, la otra parte de la relación, fortalecen el ejercicio del poder al ocultar la procedencia del poder.” (MORENO, 2006, p. 3)

tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder. (FOUCAULT, 2012, p. 147)

Assim, a violência, por meio da qual se julga, se classifica, se condena, é construída por meio do conhecimento, é dizer, por meio de epistemologias que constroem nosso conhecimento sobre o mundo social. Essa construção é fruto de um desenvolvimento histórico que ocorre (não somente, mas em grande parte) no plano discursivo. Acresce-se a isso a ampliação do caráter discursivo das sociedades na modernidade, tendo em vista que “com as novas tecnologias digitais, vem-se dando uma espécie de ‘radicalização do uso da escrita’ e nossa sociedade parece tornar-se ‘textualizada’” (MARCUSCHI, 2004).

Isso evidencia a importância ampliada que o discurso ganha, e como as supracitadas tecnologias de texto são aprimoradas, bem como outras são criadas, para a manutenção dos ‘regimes de verdade’ que, conseqüentemente, legitimam práticas de exploração e dominação. Nesse jogo de aprimoramento/criação, as práticas sociais colonizam o ambiente virtual e, nele, outras práticas vão sendo desenvolvidas na produção de sentidos que sustentam essas ‘novas velhas práticas’.

Sob essa configuração, as práticas sociais – adaptadas a partir das práticas tradicionais para integrar as contingências do ciberespaço, e as novas, que são, nele, formuladas tendo como fonte os antigos paradigmas dos regimes de verdade – constituem-se como grande foco de interesse para a pesquisa social crítica, e em especial, por essa centralidade da textualidade, para a ciência linguística. Nesse âmbito, a investigação discursiva pode, por meio de sua expertise, contribuir para a compreensão dos processos sociais engendrados e para o desvelamento de discursos que visam à manutenção do estado de coisas e da opressão violenta sobre grupos sociais de menor poder simbólico (BOURDIEU, 2011), produzindo, assim, conhecimentos que têm o potencial de promover mudanças sociais.

Tendo como referencial teórico a Teoria Social do Discurso (FAIRCLOUGH, 2001), entende-se que a instância discursiva é um momento das práticas sociais, sendo também constitutiva destas. A violência poderia ser descrita em termos dos saberes e tecnologias estruturados para a

perpetuação dos arranjos sociais que realizam a colonialidade, o capitalismo e o patriarcado. Assim, a violência, no eixo da colonialidade, penetra, imiscui-se, invade e coloniza as mais diversas práticas sociais e, conseqüentemente, as ordens de discurso a elas relacionadas.

Já no eixo do capitalismo, a violência pode ser percebida pelo favorecimento de uma economia que capitaliza corpos, mentes, afetos, restringindo a muitas a possibilidade de apenas ser. Pelo senso/sentimento comum, a violência gera violência, do mesmo modo como dinheiro gera dinheiro neste estágio financista/rentista do capitalismo, em que nada se produz, a não ser a re-iteração do próprio sistema/arranjo. Trata-se de um ciclo econômico de investimentos em violências que retornam, produzindo e possibilitando que se produzam mais atos violentos. Essa perspectiva é particularmente observada por Gontijo (2015, p. 27):

Entendo, desse modo, compreender os ensejos de quem nos fez sofrer a violência no sentido de paradoxalmente desassemelhar-se, sair do jogo de espelhos que nos captura no Mesmo, nesse caso, o ciclo da violência; desengendrar-se do apego que a violência nos provoca, esse apego que ofusca a capacidade que temos de seguir. Uma aptidão pouco trabalhada, mas com a qual podemos nos dar conta de que não há poder na violência. A violência é um blefe que segue nos ludibriando, num engano que produz agravos incomensuráveis. O poder é a ilusão da violência.

Se sabemos que a violência é um ciclo que se perpetua e, em certo sentido, a violência é o próprio expurgo de uma violência anterior, a questão parece ser: como romper o ciclo?, seu eterno retorno?

A violência neutraliza-se ao passo que é encarnada pela vivência, pela corporeidade, pelo ser no mundo, um mundo violento que perfaz caminhos informativos para que as identidades se moldem pela ação violenta como seixos de um rio, mas em vez de suavidade, trata-se de uma existência agreste que busca expurgar o sofrimento por sua ressonância para outras, corpos, lugares, contextos, por meio de ações violentas. Essas ações, não apenas realizadas de modo direto, são transitadas por meio de textos em diferentes semioses. Trata-se de um ciclo rentável que também impera sobre o campo da estética, em que o grotesco como forma de vivência/experiência/sentido é reiterado por diferentes artefatos discursivos – filmes, séries, sermões de pastores ou padres, comentários de *youtubers*, postagens de influenciadores digitais (aqui marcados pelo gênero masculino).

A violação é orientada, pelo eixo do patriarcado, ao ser mulher, ou quem está numa posição de subalternidade (sendo o subalterno associado ao feminino [SEGATO, 2003]). A violência crua apresenta-se como a mais evidente forma de violação, no entanto, trata-se apenas da ponta de um vasto *iceberg* que, submerso na divisão entre espaços públicos e privados, mitiga as formas de violência que ocorrem nos ambientes domésticos e que estão em número muito maior. Retomando a descrição feita por Segato (2003, p. 22-23):

poderíamos dizer, para parafrasear aquela expressão clássica sobre o significado da obra de arte na modernidade quando se fala da “arte pela arte, que na sociedade contemporânea a violação é um fenômeno de “agressão pela agressão”, sem finalidade ulterior em termos pragmáticos. E, ainda quando se disfarça com alguma suposta finalidade, em última instância se revela como o surgimento de uma estrutura sem sujeito, uma estrutura na qual a possibilidade de consumir o ser do outro por meio do usufruto de seu corpo é a garantia ou o horizonte que, em definitivo, possibilita todo valor ou significação. De improviso, um ato violento sem sentido atravessa um sujeito e sai à superfície da vida social como revelação e uma latência, uma tensão que pulsa no substrato do ordenamento hierárquico da sociedade.⁶⁹

Uma possível definição de uma identidade feminina pode ser encontrada em Segato (2003, p. 23, tradução minha),⁷⁰ quando a autora opõe “um sujeito masculino’ frente a quem mostra os signos e gestos da feminidade”, ou que “exibe significantes femininos”. Nessa delimitação conceitual, a autora evidencia a identidade pela alta possibilidade de ser esta pessoa que tem significantes femininos alvo prioritário de violências.

⁶⁹ No original: “Tal como se desprende de innumerables relatos de presos condenados por violación, podríamos decir, para parafrasear aquella expresión clásica sobre el significado de la obra de arte en la modernidad cuando habla del “arte por el arte”, que en la sociedad contemporánea la violación es un fenómeno de “agresión por la agresión”, sin finalidad ulterior en términos pragmáticos. Y aun cuando se disfrace con alguna supuesta finalidad, en última instancia se revela como el surgimiento de una estructura sin sujeto, una estructura en la cual la posibilidad de consumir el ser del otro a través del usufruto de su cuerpo es la caución o el horizonte que, en definitiva, posibilita todo valor o significación. De improviso, un acto violento sin sentido atraviesa a un sujeto y sale a la superficie de la vida social como revelación de una latencia, una tensión que late en el sustrato de la ordenación jerárquica de la sociedad.”

⁷⁰ No original: “sujeto masculino’ hacia quien muestra los ‘signos y gestos de la femineidad’. (...) hacer referencia a un “sujeto masculino” en contraste con “quien exhibe significantes femininos”, en lugar de utilizar los habituales “hombre” y “mujer” porque, a decir verdad, la violación –en cuanto uso y abuso del cuerpo del otro– no es una práctica exclusiva de los hombres ni son siempre las mujeres quienes la padecen.”

Aqui, o cruzamento entre os eixos da colonialidade e do capitalismo redundam no patriarcado (que em termos históricos precede os outros dois), pela divisão social do trabalho que desigualava mulheres e homens. A violência estrutura como um contingenciamento social a uma potencialidade biológica da mulher que é subalternizada pelo necessário aprisionamento de seu ventre. Nesse ínterim, Dyarley Viana (2014) também escurece as coisas e nos ensina a ver a sociedade como um sistema, uma “máquina de moer gente”, que devora vidas negras. Ela põe em perspectiva a letalidade para homens jovens negros (a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil)⁷¹ e evidencia que o sofrimento que está à sua base é o da mãe negra que é o corpo que move a máquina e que é obrigado a produzir gente para que essa mesma máquina siga moendo (como no conto “Pai contra mãe”, de Machado de Assis).

O biológico e a retomada de como técnicas e tecnologias foram calibradas para que se violentassem sistematicamente grupos sociais específicos nos traz à baila reflexões acerca da Bioética de Intervenção (BI), campo crítico que se estrutura a partir de demandas de contextos latino-americanos. Flor do Nascimento (2010, p. 58-9) observa que:

Uma perspectiva bioética é um modo de olhar o mundo da vida, seus conflitos e de pensar em soluções e alternativas a eles. Toda e qualquer maneira de olhar o mundo supõe uma imagem deste e, sobretudo, uma pressuposição de como conhecê-lo, estudá-lo, investigá-lo. E, neste contexto, a epistemologia aparece como a orientação acerca do modo como se conhece, se produz conhecimento acerca do mundo, ao mesmo tempo em que se constitui como ferramenta de compreensão e posicionamento frente ao mundo observado e conhecido. (...) como a bioética é um campo que articula diversas matrizes disciplinares, múltiplas direções epistemológicas devem estar presentes em sua sustentação, entre elas uma epistemologia científica, que investigue os processos de formação dos saberes e os métodos nas ciências; uma epistemologia moral, que compreenda os estudos sobre o modo como a moralidade se constitua como campo de conhecimento e uma epistemologia política que procure investigar as maneiras como as ações humanas, em sua interação com os interesses coletivos e particulares se dão a conhecer.

⁷¹ “Mapa da Violência, realizado desde 1998 pelo sociólogo Julio Jacobo Waiselfisz a partir de dados oficiais do Sistema de Informações de Mortalidade do Ministério da Saúde. O último Mapa é de 2014 e contabiliza os homicídios de 2012: cerca de 30 mil jovens de 15 a 29 anos são assassinados por ano no Brasil, e 77% são negros (soma de pretos e pardos).” Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/brasil-36461295>>. Acesso em: 17 nov. 2017. Mapa da violência de Waiselfisz disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br/autor.php>>. Acesso em: 17 nov. 2017.

Antes de discorrer sobre as bases epistemológicas da BI, cabe estabelecer uma distinção entre o caráter epistemológico da bioética e suas bases conceituais. O histórico da bioética a vincula com os modos como os avanços em termos de conhecimentos científico-tecnológicos atuam na estruturação da vida cotidiana. Nesse cenário, a bioética seria ela mesma um viés epistemológico que investigaria e interviria na produção de conhecimento e nas práticas em decorrência deles. Aqui, a bioética, antes de ser um fiscalizador epistemológico – que busque verificar a correção dos métodos utilizados na produção dos saberes e nas ações advindas em função desta – é um interrogante dos pressupostos metodológicos de pesquisas a partir de uma perspectiva ética e técnica, analisando, inclusive, elementos como competência técnica da equipe pesquisadora, validade científica da investigação e seleção equitativa da amostra.

A bioética pode, nessa perspectiva, oferecer um complexo epistemológico e interrogador que pode propiciar abraçar a “ideia de que cada um de nós é um todo físico-químico-biológico-psicológico-social-cultural, integrado na complexa trama do universo” (CASTRO-GÓMEZ, 2017, p. 86).⁷² Nesse sentido, a corporeidade pode ser entendida como chave para questionar aspectos da agência social. Flor do Nascimento (2010, p. 71-72) também explica que:

A BI defende que o corpo é a materialização da pessoa, no qual a articulação dos âmbitos físico e psíquico se manifesta de modo articulado nas inter-relações sociais e nas relações com o ambiente (GARRAFA; PORTO, 2002, 2008; GARRAFA; PYRRHO, 2008). O corpo é a instância na qual a dor e o prazer ganham existência e são, por esses fenômenos, introdutores dos sujeitos na vida social. (...) Deste modo, o corpo é o “universal óbvio” (PORTO; GARRAFA, 2005, p. 116), de maneira que nenhuma elaboração concreta sobre a realidade humana pode ser estabelecida sem referência a ele. E a discussão sobre o corpo resulta por centrar a discussão ética no nível do indivíduo, embora os corpos sejam culturalmente construídos (GARRAFA; PORTO, 2002, p. 13).

O conceito de corporeidade, em especial para esta investigação que focaliza marchas de mulheres como “andarilhagens históricas” (FREIRE, 1997) e situadas territorialmente, pode, igualmente, propiciar uma abordagem complexa. Gomes (2016, p. 184) explica que:

⁷² No original: “Me refiero al paradigma del pensamiento complejo. La idea de que cada uno de nosotros es un todo físico-químico-biológico-psicológico-social-cultural, integrado en la compleja trama del universo, ha dejado de ser vista con sospecha por muchos hombres de ciencia, por académicos e intelectuales de todo el mundo.”

É impossível pensarmos o corpo fora das vivências culturais e sociais, das nossas práticas políticas, ou seja, sem levar em conta a historicidade e a nossa vida social. Essa compreensão da corporeidade como fenômeno social e cultural é debatida pelos estudos desenvolvidos pela Sociologia do Corpo (cf. DAVID LE BRETON, 2003, 2010, 2014), que tem como premissa o fato de que o corpo é o local de mediação entre as pessoas e o mundo, é o que permite a constituição de nossa individualidade e a formação de nossas identidades; por isso, a corporeidade é tanto um espaço de inclusão quanto de exclusão sociocultural e política. O corpo é assim uma construção sociosemiótica, já que se constrói e se reconstrói constantemente e está sempre em movimento, reacentuando-se, reencenando-se. Neste sentido, “o corpo não é uma superfície pronta à espera de significação, mas um conjunto de fronteiras individuais e sociais, politicamente significadas e mantidas” (BUTLER, 2010, p. 59); torna-se, portanto, “uma fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural de hierarquia do gênero e heterossexualidade compulsória, então que linguagem resta para compreender essa representação corporal” (BUTLER, 2010, p. 198).

O corpo feminino é marcado socialmente, bem como o são as formas linguísticas que realizam o feminino. Os significados do feminino, nessa trilha de complexidades, podem ser analisados pela entrada discursiva. Podemos citar como exemplo a patologização de tudo o que é relativo ao feminino, como por exemplo, a menstruação, a gestação, o parto, entre outros (RAMALHO, 2010), bem como o movimento de associar o feminino ao perigo ou ao erro (LAKOFF, 1987). Nesse sentido, a medicalização e a patologização são vetores de violência que se assomam aos sofrimentos vivenciados por mulheres tendo em vista o caráter desigual construído sobre sua corporeidade.

As sociedades ocidentais vivem processos de patologização associados à busca por padronização e homogeneização dos diferentes modos de viver. A diversidade e as diferenças que caracterizam e enriquecem a humanidade são transformadas em problemas. As dificuldades do existir e do viver são transformadas em doenças, transtornos ou distúrbios. As grandes questões sociais, culturais, políticas e afetivas que afligem a vida das pessoas deixam de ser vistas como coletivas e são convertidas, artificialmente, em questões individuais e biológicas. Tal reducionismo, da vida a seu substrato biológico, nutre o terreno para a medicalização (COLLARES *et al.*, 2016).

A medicalização/patologização de aspectos da vida participa da economia para a sustentação de micro poderes em sociedade, visto que, ao se individualizar problemas como a depressão,

ou o suicídio, perde-se de perspectiva o seu caráter socialmente construído. Nesse sentido, o afastamento de saberes tradicionais ligados à vivência compartilhada, e a intervenção sobre o corpo e seus processos modela o parto como um momento de doença, em que a dor não é vivenciada como parte de um processo absolutamente complexo (REGIS, 2017). Assim, pelo arranjo de violências, por exemplo partos cirúrgicos no Brasil chegam a 90% em clínicas particulares, e a mortalidade de mulheres negras em partos é muito maior; esses índices são interpretados como um problema biológico, ou seja, da ordem individual, e não em sua dimensão social.

Em situações marcadas pela medicalização, o que precisamos evidenciar é a busca por causas nos indivíduos, na biologia de cada um, de problemas cuja origem real está nas relações e interações sociais. O próprio conceito de indivíduo é deslocado artificialmente de toda sua conformação social para patologizar expressões humanas que nunca são de um único sujeito, mas passam a ser vistas como supostos resultados de determinantes biológicos. (GARRIDO, 2016)

O domínio sobre o corpo implica um conjunto de tecnologias a serviço da manutenção de assimetrias de poder na modernidade, o que é agudizado no contexto da contemporaneidade para realidades pós-coloniais.

O corpo na Modernidade, por um lado, fora abandonado, mas, também, paradoxalmente, foi tomado como instância da produção e circulação do poder. O corpo carrega a marca da colonialidade: o corpo racializado, o corpo engendrado (no sentido de produzido e marcado pelo gênero) e sexualizado, o corpo etarizado, o corpo trabalhador. Sem localizar essas características das bio-políticas dos corpos, a abstração corre o risco de, novamente, homogeneizar os fenômenos complexos que envolvem a corporeidade moderna, invisibilizando as maneiras como os corpos são também hierarquizados. A modernidade não cria todos os corpos de uma mesma maneira. Embora todos os corpos sejam mortais e sujeitos à dor e ao sofrimento, não o são da mesma maneira. E essa escala que diferencia a sujeição dos corpos acaba por criar corpos quase que ontologicamente distintos, inclusive pela diferença de acesso aos meios de proteção das pessoas e seus corpos (FLOR DO NASCIMENTO, 2010, p. 103).

O corpo como território de disputas e como foco último do exercício do poder, pelo poder sobre a vida, sobre os modos de ser que podem ser assumidos tem a ver com os limites de identidades legitimadoras (CASTELLS, 2001) e com o cerceamento de outras identidades de resistência

ou de projeto. Como debatarei de modo mais adensado na seção seguinte, para Hall (2011) e Silva (2011), a identidade repousa na diferença, por ser delimitada pelos contrários, em uma equação bastante simples: “eu só sou” ou “nós só somos” aquilo que “outrem não é”. Essa é a mesma lógica de nomeação dos elementos da realidade por meio da linguagem verbal (humana): o que é tudo aquilo que as demais coisas não são. Na equação da afirmação pela negação, reside o germe da desigualdade (BOBBIO, 1997). Devo salientar que a diferença não é problemática, já que seres humanos são efetivamente diferentes, e que é essa diferença que nos faz poder contribuir solidariamente para a construção de uma cultura plural, cuja pluralidade permite a sua permanência enquanto eterna construção.

No entanto, a exacerbação das diferenças em nome de projetos de dominação e exploração leva à construção das desigualdades, por estas os seres humanos tornam-se desiguais entre si, sendo impossível pela construção da identidade-desigualdade ver no/a outro/a um ser diferente em aspectos, e igual em humanidade, o que seria viável pela identidade-diferença. A diferenciação dá-se pelo domínio sobre o outro, pela colonização de seus sonhos, afetos e potencialidades (FREIRE, 1982). A economia de poderes sobre o corpo pode ser sintetizada a partir de Segato (2005, p. 270), que nos ensina:

Uso e abuso do corpo do outro sem que este participe com intenção ou vontade compatíveis, o estupro dirige-se ao aniquilamento da vontade da vítima, cuja redução é justamente significada pela perda do controle sobre o comportamento de seu corpo e o agenciamento do mesmo pela vontade do agressor. A vítima é expropriada do controle sobre seu espaço-corpo. É por isso que se poderia dizer que o estupro é o ato alegórico por excelência da definição schmittiana de soberania – controle legislador sobre um território e sobre o corpo do outro como anexo a esse território. Controle irrestrito, vontade soberana arbitrária e discricionária cuja condição de possibilidade é o aniquilamento de atribuições equivalentes nos outros e, sobretudo, a erradicação da potência destes como índices de alteridade ou subjetividade alternativa. Nesse sentido, também esse ato está vinculado ao consumo do outro, a um canibalismo mediante o qual o outro perece como vontade autônoma, e sua oportunidade de existir somente persiste se é apropriada e incluída no corpo de quem o devorou. O resto de sua existência persiste somente como parte do projeto do dominador.

Os trabalhos de Foucault (2011, 2012) propõem a compreensão de economia sobre mecanismos da violência e de sua finalidade máxima: a manutenção/reafirmação do poder. Aparentemente, em sua perspectiva de sujeito assujeitado, não haveria saída, posto sua análise ser circular e sugerir que não há meios de superação da dominação, sendo, conseqüentemente, inevitável submeter-se à violência e internalizá-la. No entanto, como elucida Wanderson Nascimento (2008), há em Foucault a compreensão premente de que o fazer científico deva estar engajado com a mudança social por meio de um posicionamento crítico. Em suas palavras:

Entendo a crítica como um movimento de desconfiança e insubmissão. A crítica apareceria como um tipo de posicionamento diante daquilo que aparece como óbvio, como estabelecido, que não o respeita como sagrado. A crítica seria um movimento de desfamiliarização de coisas que se assentam no pensar e no agir, ou, nas palavras de Foucault: “Não creio que se possa opor crítica e transformação, a crítica ‘ideal’ e a transformação ‘real’... Uma crítica não consiste em dizer que as coisas não estão bem como elas são. Consiste em ver sobre quais tipos de evidências, de familiaridades de modos de pensar adquiridos e não refletidos repousam as práticas que se aceitam (...) A crítica consiste em liberar o pensamento e a ensaiar sua mudança: mostrar que as coisas não são assim tão evidentes quanto se crê (...) fazer a crítica é tornar difíceis os gestos fáceis demais”. (FOUCAULT, 1994, p. 180) A crítica, neste cenário, estaria ligada a uma recusa a ser simplesmente governado ou regido por outros sem questionamentos (FLOR DO NASCIMENTO, 2008, p. 13).

Consoante a isso, a perspectiva crítica (ADC, RC, Ciência Social Crítica) entende a possibilidade de resistência e mudança, lançando mão do conceito gramsciano de luta hegemônica. Se compreendermos que o poder não se retroalimenta, e sim se erige com base nos espólios alcançados em batalhas pela hegemonia, é possível entender como se dão esforços em todas as instâncias da atividade social, inclusive no plano discursivo, para a manutenção do poder. Cabe salientar que a linha crítica de ciência com que dialogo compreende que as estruturas sociais oferecem ao mesmo tempo estrangimentos e recursos para a mudança social, trata-se da compreensão ontológica do Modelo Transformacional da Realidade Social (BHASKAR, 1989).

Nesse sentido, compreendo que esse complexo arranjo social é relativamente permeável a mudanças passíveis de serem instanciadas pela ação humana. Atores sociais podem, então, sustentar os arranjos tradicionais culturais por meio de sua reiteração, mas também podem operar

na sua superação, por meio de formas alternativas de representar/compreender o mundo social. O esforço e a luta mobilizados pela potência de grupos sociais só se justificam se entendermos o poder de resistência que atores sociais, que, portanto, não são assujeitados, apresentam. Assim, mesmo em face de pressões discursivas, emergem mobilizações sociais que procuram responder, dentre outros modos, na esfera discursiva, elaborando outras ordens de discurso que oferecem regimes alternativos de verdade e que servem potencialmente de base para a construção de representações de aspectos do mundo e para a formulação de identidades de resistência e de projeto (CASTELLS, 2001).

Nessa perspectiva, é útil focalizar como identidades são acionadas em face de arranjos sociais violentos. Assim, na segunda seção deste Movimento, adenso uma aproximação à discussão acerca da potência transformadora da realidade social viabilizada pela ativação de identidades ou composições identitárias que instanciam a proposição de ressignificações de construtos sociais. Nela, discutirei a identificação e as possíveis identidades ativadas por significados do feminino, em diálogo com perspectivas do feminismo antirracista e decolonial.

2.2 Centro tonal mulher: para além da resistência, a existência

O centro tonal é, para o estudo da música ocidental tonal, um núcleo gravitacional para o qual todos os acordes e possibilidades harmônicas e melódicas daquela tonalidade convergem em um determinado momento, posto que, se há mudança de tonalidade, o centro tonal muda. Acredito ser essa metáfora bastante pertinente para tentarmos delimitar as identificações reunidas por significados associados à ideia de Mulher. Nesse sentido, para além de focalizar o conceito mulher como possibilidade de nomeação para inúmeros arranjos identitários, busco interrogar, pelo diálogo com teóricas do feminismo antirracista, anticapitalista e decolonial, os complexos identitários que permitem, para além de resistir, reexistir.

A seleção desse conceito para agrupar um conjunto de possíveis enquadres (no sentido de que há outros que podem ser encontrados por pesquisas de outras ordens) não é fortuita, pois dá início à discussão que pretendo nesta tese sobre o que se entende por identidade e sua relação com o discurso. Compreendo que a identidade é performativa, logo impermanente e móvel, ao mesmo tempo em que é mobilizadora de diversos processos constitutivos da existência humana, como observado à seção anterior (RAMOSE, 2014; BUTLER, 2010; LATOUR, 2010). Assim, nesta seção, busco delinear um espaço identitário de convergência, constituído na interseccionalidade (CRENSHAW, 2002; HIRATA, 2014), que encontra um centro tonal na expressão “Mulher”, ao passo que problematizo a unificação das muitas formas de ser, tal como foi inicialmente proposto pelos estudos feministas, por meio do diálogo com feministas negras brasileiras (CARNEIRO, 2003; GONZALEZ, 1982).

2.2.1 A viabilidade de ser: mulher como conceito interrogante e complexidade não-binária

O debate sobre gênero (mesmo que problematizando o conceito, como veremos a seguir) é indissociável da reflexão sobre poder, sua distribuição e seu exercício em sociedade. A condição de subalternidade da mulher, presente tanto em sociedades tradicionais como de modo salientado em sociedades contemporâneas, implica a experiência da dor como um dos traços construídos pelos arranjos violentos para a existência mulher. A violência, nos eixos que descrevi anteriormente, afeta as possibilidades de ser no mundo quando se expressam identidades consoantes a esse centro tonal que abarca as muitas formas de ser mulher. A estrutura gênero permite a realização de distintas formas identitárias, por meio das quais a ação por meio da significação é viabilizada. Nesse sentido, constranger os meios de ação, ou seja, dominar, subalternizar, assujeitar, implica, necessariamente, o controle das formas de ser, em especial, no que concerne ao recorte

de gênero. Nesse sentido, as possibilidades identitárias de gênero e o exercício de poder são pares constitutivos que lastreiam as práticas sociais. A esse respeito, Segato (2003, p. 23) observa que:

a estrutura de gênero reaparece como “estrutura de poder”, e com ela o uso e abuso do corpo de uns por outros. Não obstante o que foi dito, e como consequência da inércia constitutiva da linguagem e a persuasão irresistível que os significantes exercem sobre nós, meu discurso sobre o feminino e o masculino deslizar-se-á aqui uma e outra vez, e de maneira iniludível, aos significantes “homem” e “mulher”. Por conseguinte, os deixo instalados desde já, mas com reservas.⁷³

O poder ser em todas as dimensões que implica a existência como mulher é uma afronta aos arranjos sociais do patriarcado e há um mister de que essa potencialidade seja tolhida. Para isso, há uma economia nítida de formas de ação por meio das quais os corpos, as vozes, as ideias são silenciadas, seja por seu extermínio físico ou pela violência simbólica cotidianamente sofrida por mulheres em todo o mundo. Entendo que, no cruzamento dessas formas de violência, a violação é modelada como ferramenta de violência física que pretende matar simbolicamente a mulher (que poderia ser) pela sujeição de sua vontade, (re)colocando-a no espaço de identidades legitimadoras (para retomar o conceito de Castells, 2001) ou de acomodação (dialogando com a perspectiva performativa para o estudo do gênero pelo prisma discursivo adotado por Clare Walsh, 2001).

Assim, há uma cadeia que reúne poder e violência/violação. O estupro, bem como outras formas de violência sexual, são expressões do exercício do poder; é a afirmação do poder pelo poder. Este que poderia ser sintetizado como o poder obrigar alguém a fazer algo, é o que faz pessoas estuprarem crianças, mulheres, presos, ou seja lá quem estiver numa situação de vulnerabilidade. Segato (2003, p. 26) retoma os significados do feminino a partir da análise sobre como a violência historicamente foi operada:

⁷³No original: “la estructura de género reaparece como “estructura de poder”, y con ella el uso y abuso del cuerpo de unos por otros.2 No obstante lo dicho, y como consecuencia de la inercia constitutiva del lenguaje y la persuasión irresistible que los significantes ejercen sobre nosotros, mi discurso sobre lo femenino y lo masculino se deslizará aquí una y otra vez, y de manera ineludible, hacia los significantes “hombre” y “mujer”. Por consiguiente, los dejo instalados desde ya, pero con reservas”.

No plano histórico, a violação acompanhou as sociedades através das épocas e os mais diversos regimes políticos e condições de existência. A investigação já clássica de Susan Brown-Miller (1975) acumula provas disso, que também tem sido tema de outros autores (Shorter, 1975, 1977). O grande divisor de águas, não obstante, é a sua existência entre sociedades pré-modernas e modernas. Nas primeiras, a violação tende a ser uma questão de Estado (Tomaselli, 1992: 19-21), uma extensão da questão da soberania territorial, posto que, como território, a mulher e, mais exatamente, o acesso sexual a ela, é um patrimônio, um bem pelo qual os homens competem entre si. Em uma ampliação interessante desse aspecto, Richard Trexler (1995) comprova, por exemplo, que na conquista da América (assim como entre os povos autóctones e entre os europeus nas práticas anteriores ao encontro de ambos) a linguagem do gênero estava associada ao processo de subordinação pela guerra. Na bibliografia brasileira (Baines, 1991; Ramos, 1995) há, do mesmo modo, evidências da feminização do índio – ou de sua infantilização –, o que, mais uma vez, expõe a equivalência dos termos “conquistado”, “dominado”, “submetido” e “feminino”.⁷⁴

A fenomenologia da violação que apresenta Segato evidencia como a identidade mulher foi forjada a sangue e dor pela ação de pessoas beneficiadas com arranjos sociais violentos. A retomada do histórico em sociedades tradicionais mostra que a violência contra a mulher em sua expressão “cruenta” realiza-se como prática regulamentada na forma de punição àquela(s) que transgride(m) normas sociais. Já na passagem para as sociedades organizadas como nações, em que a territorialidade é um dos lastros centrais do poder, a violação configura-se como arma de guerra. É evidente que essas facetas da violação não superaram uma a outra, elas se somaram na coexistência do pré-moderno e do moderno. As técnicas de violência, nesse sentido, são aprimoradas como tecnologias – saberes que possibilitam a produção de artefatos ou de outros saberes.

O poder nas sociedades ocidentais tem como lastro a violência e essa violência tem como alvo prioritário mulheres, ou quem quer que assuma traços identitários reunidos sob o centro

⁷⁴ No original: “En el plano histórico, la violación acompañó a las sociedades a través de las épocas y en los más diversos regímenes políticos y condiciones de existencia. La investigación ya clásica de Susan Brown-Miller (1975) acumula pruebas de ello, que también ha sido tema de otros autores (Shorter, 1975, 1977). La gran divisoria de aguas, no obstante, es la existente entre sociedades pre modernas y modernas. En las primeras, la violación tiende a ser una cuestión de estado (Tomaselli, 1992: 19-21), una extensión de la cuestión de la soberanía territorial, puesto que, como territorio, la mujer y, más exactamente, el acceso sexual a ella, es un patrimonio, un bien por el cual los hombres compiten entre sí. En una ampliación interesante de este aspecto, Richard Trexler (1995) comprueba, por ejemplo, que en la conquista de América (así como entre los pueblos autóctonos y entre los europeos en las prácticas anteriores al encuentro de ambos) el lenguaje del género estaba asociado al proceso de subordinación por la guerra. En la bibliografía brasileña (Baines, 1991; Ramos, 1995) hay asimismo evidencias de la feminización del indio –o de su infantilización –, lo cual, una vez más, plantea la equivalencia de los términos ‘conquistado’, ‘dominado’, ‘sometido’ y ‘femenino.’”

tonal ‘mulher’. Assim, um crime sobre o que se assentam distintos arranjos que compõem as sociedades patriarcais/capitalistas é a violação das mulheres. Isso é ainda mais agudizado pelos desdobramentos coloniais desse arranjo, sendo os corpos das mulheres, que não está sob a tutela de proteção como um bem primeiro do patriarca (afinal, trata-se, no caso das mulheres brancas, do ventre que perpetuará a descendência herdeira e reiteradora desse arranjo social) – alvos prioritários dos eixos de violação descritos.

Essa agudização pode ser evidenciada pela análise proposta por Segato (2003, p. 30):

Isto indica, por um lado, que o gênero existe, mas de uma forma diferente da que assume na modernidade. E, por outro, que quando essa colonial/modernidade intrude o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes. É por isso que falo, no subtítulo, de verossimilhança: as nomenclaturas permanecem, mas são reinterpretadas à luz de uma nova ordem moderna. Esse cruzamento é realmente fatal, porque um idioma que era hierárquico, em contato com o discurso igualitário da modernidade, transforma-se em uma ordem ultra-hierárquica, devido aos fatores que examinarei a seguir: a superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos; a superinflação e universalização da esfera pública, que na condição de espaço público era habitada ancestralmente pelos homens, e o consequente colapso e a privatização da esfera doméstica; e a binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como esfera pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado.

Pode-se incorrer no equívoco de achatar as existências ‘mulher’ a partir do binômio poder/violência, no entanto, é importante destacar que a identidade ‘mulher’ não é estruturada apenas pela reatividade a violência(s). Trata-se, para muito além, de um conjunto de arranjos identitários que encontram um centro tonal no termo ‘mulher’, em razão de especificidades de vivências corporais, culturais, sociais, compartilhadas por diferentes pessoas que podem agir a partir de constrangimentos e possibilidades abertas pela realização de determinadas nuanças identitárias.

No campo dos estudos discursivos, Clare Walsh (2001) critica a superficialidade com que aspectos de identidade e gênero são abordados nos trabalhos de Fairclough (2001, 2003), e propõe

uma perspectiva mais complexa para se questionar gênero e discurso. Nesse sentido, “gênero não reflete simplesmente uma identidade pré-existente, mas ajuda a constituir, manter e transformar essa identidade em situações do cotidiano via fala e o comportamento” (WALSH, 2001, p. 15).⁷⁵ Quando se inquire acerca de identidades, o caminho é quase centralmente focalizado na mulher como um não-sendo/não-ser, posto não ser homem, e, se se entende que homem, para a hegemonia do patriarcado, é sinônimo de ser humano, a mulher não seria, pois, humana. Esse esvaziamento é marcado em diferentes campos do saber.

Nesse sentido, a ideia de mulher como não-ser, como tudo aquilo que não é homem, implica numa impossibilidade inerente de resistir e de reexistir, que, no entanto, é contradita pela própria reexistência dignificante de que trata bell hooks (1995, p. 51):⁷⁶

Enfrentando a dureza, a destruição causada por falta e privação econômica, a injustiça cruel do *apartheid* racial, eu vivia em um mundo em que as mulheres ganhavam força no compartilhamento de saber e recursos, e não porque se juntavam na base de serem vítimas. Nós nos identificávamos mais pela experiência da resistência e triunfo do que pela natureza da nossa vitimização. Era um fato que a vida era dura, que havia sofrimento. Era pelo enfrentamento desse sofrimento, com graça e dignidade, que se experienciava a transformação.⁷⁷

Há a construção de uma crença de que o papel imposto pela dor seria uma inevitabilidade (BOURDIEU, 2002), trata-se de uma estratégia eficaz que potencialmente nos aliena de nossa própria história, coloniza nossos sonhos (FREIRE, 2015 [1968]), apassiva nossos corpos e mentes, e silencia nossos afetos (FOUCAULT, 2011). Trata-se de apagar uma existência que desafia,

⁷⁵ No original: On the one hand, it will be argued that gender does not simply reflect a pre-existing identity, but helps to constitute, maintain and transform that identity in everyday situations via talk and the paralinguistic behaviour that accompanies it. On the other hand, the metadiscursive control exercised by others, and especially by the media, constrains this process of identity formation.

⁷⁶ bell hooks é o pseudônimo adotado por Gloria Jean Watkins e é grafado em letras minúsculas como forma de resistir a títulos.

⁷⁷ No original: “Facing hardship, the ravages of economic lack and deprivation, the cruel injustice of racial apartheid, I lived in a world where women gained strength by sharing knowledge and resources, not by bonding on the basis of being victims. Despite the incredible pain of living in racial apartheid, southern black people did not speak about ourselves as victims even when we were downtrodden. We identified ourselves more by the experience of resistance and triumph than by the nature of our victimization. It was a given that life was hard, that there was suffering. It was by facing that suffering with grace and dignity that one experienced transformation”.

ao reexistir. Desse modo, enquadres conceituais, conceitos, nomes construídos a partir dessa lógica de impossibilidade, devem ser repensados à sombra das contribuições de diferentes linhas críticas das ciências sociais, afim de construirmos perspectivas que, efetivamente, tenham um potencial emancipatório. Nesse sentido, a ideia de patriarcado, em si mesma, tem sido cristalizada de modo que parece ser intransponível como estrutura social. A esse respeito, Mills e Mullany (2011, p. 14) indicam que:

Há também algum debate, nos anos recentes, observando a natureza de ‘patriarcado’, ou seja, um sistema social que opera no interesse e benefício de homens em vez de mulheres. É questionável, entretanto, se ‘patriarcado’ é ainda o mais efetivo termo para se falar sobre ou conceitualizar o exercício do poder societário (Mills 1995, Walsh 2001). A dificuldade em se usar um termo tal como patriarcado é que este assume uma certa estabilidade, assim tornando mais difícil de desafiá-lo e transformá-lo. O uso do termo também assume que a cultura é patriarcal por completo, fazendo parecer que mulheres são completamente desempoderadas. Em trabalhos mais recentes, feministas têm tentado desenvolver formas de investigar culturas de tal forma que esses estudos possam apontar áreas de discriminação, ao mesmo tempo em que buscam destacar estratégias que mulheres têm usado para resistir a essa discriminação.⁷⁸

Falar sobre a violência apenas, sem compreender que, para além da experiência da dor, é possível criar, e que é nessas brechas que se movem forças pela mudança do estado de coisas, resulta ser uma armadilha do pensamento moderno. O estudo da reexistência exige que pensemos em outros termos, e a atividade discursiva pode servir como porta de entrada para acessar tais significados. Mills (1995, p. 2) faz a seguinte observação a respeito das identidades de gênero:

As ideologias de gênero não são apenas opressoras e nem são simplesmente impostas às mulheres pelos homens. As mulheres e os homens constroem seu próprio

⁷⁸ No original: “There has also been some debate, in recent years, regarding the nature of ‘patriarchy’, that is, a social system which operates in the interests and benefit of men rather than women. It is questionable whether ‘patriarchy’ is still the most effective term to use to talk about or conceptualize the exercise of societal power (Mills 1995, Walsh 2001). The difficulty with using a term such as patriarchy is that it assumes a certain stability to patriarchy itself, thus making it more difficult to challenge and transform. The use of the term also assumes that a culture is patriarchal throughout, making it seem as if women are completely powerless. In more recent work, feminists have tried to develop ways of examining cultures so that these studies can pinpoint areas of discrimination, whilst at the same time highlighting the strategies that women have used to resist that discrimination”.

sentido do ‘eu’ dentro dos limites de seus quadros discursivos, e constroem seus prazeres e desenvolvimento emocional, frequentemente como resistência consciente a essas restrições, e, também, como forma de consentimento.

Assim, podemos abordar as identidades ‘mulher’ não pela impossibilidade, mas pelos potenciais de ressignificação que se abrem a partir da existência como resistência, e da resistência como existência. É preciso pontuar que, mesmo compreendendo a potência da violência, como forma para o exercício de poderes, ou seja, para a reiteração de arranjos hegemônicos, ela não é unívoca: a ela, interpõem-se diversas dinâmicas sociais que visam resistir aos assaltos, ao mesmo tempo em que buscam superar, por meio de propostas concretas, esses mesmos arranjos.

Nesse sentido, tratar da violência e dos eixos de sofrimento humano sem compreender que há possibilidade de agência na mobilização de arranjos identitários de resistência ou de projeto (CASTELLS, 2001) seria eliminar qualquer possibilidade de mudança social, reduzindo a realidade a dicotomias – poderosas/ desempoderadas, maiorias/ minorias, violadoras/ vítimas etc. –, em que a agência e a possibilidade de agir efetivamente estariam confinados às posições hegemônicas.

Nessa perspectiva, instrumentalizo o recorte ontológico para a compreensão de formas de identidade descrito por Castells (2001, p. 24), para quem há três origens para a construção identitária:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais;
 Identidade de resistência: criado por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação.
 Identidade de projeto: quando os atores, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade.

Associando essa compreensão do funcionamento de identidades em relação aos embates de poder, em que a legitimação é a estratégia fundamental para a perpetuação dos arranjos assimétricos que opõem pessoas e grupos (THOMPSON, 1995), à perspectiva de *performance* social (SCHECHNER, 1988), podemos compreender ‘legitimação’, ‘resistência’ e ‘projeto’ em termos da

ação social. Igualmente, é possível desdobrar o conceito para abarcar a representação da realidade por meio da linguagem. No caso do estudo que proponho, o foco recai não nas estratégias de legitimar o poder, mas na investigação de como atores sociais se articulam em grupos na mobilização social na luta por Direitos (ARENDDT, 2010) estruturada pela resistência à hegemonia.

Alinho-me aos interesses investigativos de Sandoval (2004, p. 81-2), expressos pela questão: “Que formas convergentes de estratégia os subalternos – os marginalizados – estão desenvolvendo, centradas em definir formas de consciência e prática opositiva que possam ser efetivas sob as forças transnacionalizadoras do primeiro mundo?”.⁷⁹ Centralmente, para a autora, o foco recai sobre a resistência e sobre formas de política opositiva (no original *oppositive*, conceito formulado a partir de Haraway, 2000),⁸⁰ que põem em questão “as condições ciborgue sob as quais a noção de agência humana deve adotar novos significados” (SANDOVAL, 2004, p. 83).⁸¹

Compreendo que esse complexo social é relativamente permeável a mudanças passíveis de serem instanciadas pela ação humana. Atores sociais podem, então, sustentar os arranjos tradicionais culturais por meio de sua reiteração, mas também podem operar na sua superação, por meio de formas alternativas de representar/compreender o mundo social. Evidentemente, essa superação não é feita sem constrangimentos, tal como observa Bhabha (1998, p. 242):

É a partir desse lugar híbrido do valor cultura – o transnacional como o tradutório – que o intelectual pós-colonial tenta elaborar um projeto histórico e literário. Minha convicção crescente tem sido de que os embates e negociações de significados e valores diferenciais no interior da textualidade “colonial”, seus discursos governamentais e práticas culturais, anteciparam, *avant la lettre*, muitas das problemáticas da significação e do juízo que se tornaram correntes na teoria contemporânea – a aporia, a ambivalência, a indeterminação, a questão do fechamento discursivo, a ameaça à agência, o estatuto da intencionalidade, o desafio a conceitos “totalizadores”, para citar apenas alguns exemplos.

⁷⁹ No original: ¿qué formas convergentes de estrategia están desarrollando los subalternos —los marginalizados—, centradas en definir formas de conciencia y práctica opositiva que puedan ser efectivas bajo las fuerzas transnacionalizadoras del Primer Mundo?

⁸⁰ Esta tradução baseia-se na seguinte explicação de Sandoval (2004, p. 81): “e ha preferido mantener la traducción ‘oppositiva’ de *oppositive*, en lugar de ‘antagonista’, por su uso común en la literatura feminista y especialmente en las traducciones de la obra de D. Haraway”.

⁸¹ No original: “las condiciones cyborg bajo las cuales la noción de agencia humana debe adoptar nuevos significados”.

A mudança é possível, mas encontra inúmeros obstáculos – reação –, e nessa perspectiva a ação de resistência deve ser um permanente fazer. O caminho da resistência se desdobra (também) sobre a ação discursiva, e, desse modo, o complexo de cada arranjo – de agressão e de violência – articula-se em redes discursivas. Essas redes (compostas por momentos de práticas sociais – os textos/eventos discursivos) permitem observar como a dinâmica das práticas sociais se configura. Assim, o interesse sobre ação-resposta-reação se justifica, na medida em que, muito mais que uma interação discursiva, permite investigar como as práticas sociais de repressão/manutenção são confrontadas pelas de resistência.

Em diálogo com essas contribuições, é possível propor uma articulação com a perspectiva transformacional da atividade social (BHASKAR, 1998), por meio da qual um estudo acerca da atividade discursiva mobilizada pela luta social por igualdade pode ser justificado (ver 3º Movimento). Na seção que segue, busco pensar sobre como se estruturam arranjos identitários associados/articulados pelo conceito ‘mulher’, como espaços de existência em que a potencialidade da mudança é o que confere a viabilidade de identidades que resistem e projetam uma realidade distinta por meio da reexistência.

2.2.2 Feminismos nãos Americanos : interseccionalidade, decolonialidade, antirracismo e luta contra o capitalismo

Quando se trata de feminismo, um conjunto muito díspar de significados pode ser ativado; nesse sentido, deveríamos pensar em feminismos, no plural, originados de diferentes vivências, corporeidades, territorialidades. Esse campo foi constituído, ao longo do tempo, de inúmeras maneiras distintas, sendo que, hoje, na seara do feminismo acadêmico, convivem diferentes perspectivas. Conforme Mills e Mullany, (2011, p. 2)

Há vários tipos de ‘feminismo’ em circulação, e pesquisadores/as podem conceber ‘feminismo’ de diferentes maneiras, dependendo de suas perspectivas políticas: No entanto, é possível ver o feminismo acadêmico como um todo, no seu sentido mais amplo, como tendo dois fatores unificadores:

trata-se de um movimento político que focaliza a investigação de gênero, ou seja, de como mulheres e homens chegam a construir a si mesmos, suas identidades e suas percepções de outros como mais ou menos feminino ou masculino, hetero ou homossexual.

Trata-se de um movimento que tem um objetivo geral emancipatório de reparar desigualdades de gênero. (cf. Christie 2000).⁸²

Entretanto, nem todo feminismo, ou toda posição feminista, é plural em si. O feminismo burguês (obviamente branco e europeu, ou, pelo menos, eurocentrado) tem sido hegemônico nos debates acadêmicos no contexto brasileiro e, de modo maior, latino-americano. É mister compreender que há desigualdades intragênero que devem ser confrontadas pelos pensamentos feministas, visando a superação de diferentes arranjos de violência que se assomam sobre mulheres negras. Nessa perspectiva, Carneiro (2003, p.

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 antirracista no Brasil. Ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso. Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as

⁸² No original: “There are many different types of ‘feminism’ in circulation, and researchers may conceive of ‘feminism’ in different ways, depending upon their political perspective(s). Arguably, though, academic feminism as a whole, in its most general sense, can be seen as possessing two unifying factors: 1. it is a political movement which focuses on investigating gender, that is, the way that women and men come to construct themselves, their identities and their views of others as more or less feminine or masculine, straight or gay. 2. It is a movement which has the overall emancipatory aim of redressing gender inequalities (cf. Christie 2000).”

especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada por Lélia Gonzalez, “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial”.

Esse marco eurocentrado nos aliena, em certa medida, de nossas próprias experiências como mulheres, por ter um caráter singularista e se constituir a partir de uma ideia unívoca de identidade feminina, da qual emergem demandas específicas de mulheres brancas e de classe econômica privilegiada, que, por sua característica, achatam demandas de outras formas de ser e vir a ser mulher. Por outro lado, a partir da insurgência de feminismos plurais tanto interna como externamente, começam-se a por em questão demandas históricas que evidenciam a interseccionalidade do sofrimento (e da resistência) e clamam por justiça social para todas. É sobre contribuições desses feminismos plurais, territorialmente localizados na América Latina – *nuestroamericanos* ou *nossamericanos* –,⁸³ que centrarei minha atenção nesta seção.

Pelo prisma de uma arqueologia do feminismo, a questão do poder pode ser problematizada quando se observam relações assimétricas internas ao campo. Cabe observar que o histórico do termo remonta ao final do século XVIII, com trabalhos como os de Mary Wollstonecraft, especialmente sua obra de maior influência *Vindication of rights of woman*, publicada em 1792 (MILLS; MULLANY, 2011, p. 14). Nos séculos XIX e XX, o feminismo teve, contraditoriamente, um caráter de apagamento da diferença, estando a serviço da identidade de mulheres que lutavam por ter acesso ao mundo do trabalho, por votar, entre outras demandas. Quanto ao mundo do trabalho, tal demanda não tem a mesma pertinência para mulheres de origem indígena ou negra, posto que sempre operaram como força de trabalho, ao mesmo tempo em que o acesso ao trabalho por mulheres brancas no contexto das conquistas feministas no século XX naturaliza relações de exploração de outras mulheres. A esse respeito, Mayorga (2014, p. 227) indica que:

Em vários países, a inserção de mulheres brancas e das classes médias no espaço público através do trabalho não resultou, necessariamente, numa reconfiguração das relações na vida privada, mas na inserção de outras mulheres (negras, de classes

⁸³ O termo “nossamericano” foi emprestado do trabalho de Segato (2012) – “Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana”.

populares, migrantes etc.) na realização do trabalho doméstico, que segue sendo alvo de exploração, baixa remuneração e nenhum reconhecimento em nossa sociedade, revelando que raça e classe são dimensões da experiência de muitas mulheres não consideradas por perspectivas mais clássicas do gênero.

Essa feição dos feminismos tinha e ainda tem (em suas atualizações contemporâneas)⁸⁴ como centro a ideia de uma identidade unívoca para mulheres e de demandas igualmente unívocas, o que, fatalmente, ignora a diversidade de formas de ser ‘mulher’, bem como ignora outros fatores de poder. Trata-se de uma tônica de cunho universalista problemática por operar na reiteração de arranjos assimétricos de poder. Ainda conforme Mayorga (2014, p. 227):

Para o feminismo pós-colonial, a perspectiva de gênero estaria calcada em uma ideia universal de mulher, a qual também se fundamentaria num falso universalismo, que, por sua vez, estaria embasado na ideia de um sujeito liberal-humanista (racional, com livre vontade e agência) e que desconsideraria a experiência de mulheres negras que, por sua condição racial e étnica, estariam submetidas a relações de dupla opressão. As mulheres do Terceiro Mundo também vão apontar para o caráter prescritivo da noção de gênero, quando, a partir das lógicas coloniais, serão consideradas por suas irmãs brancas e de países do Primeiro Mundo como primitivas, submissas, escravas e vítimas. (...) [isso] revela uma posição de prescrição de formas de emancipação que foi e segue sendo alvo de tensões e problematizações dentro do feminismo. A preocupação se volta, sobretudo, para posições que (re)produzem compreensões sobre outras mulheres, sem de fato ouvir suas vozes, experiências e posições. (...) Um encontro que, a princípio, parecia ser um ato de solidariedade e problematização da violação de direitos de mulheres migrantes acabou por revelar a naturalizada visão de desqualificação em relação às mulheres de outras latitudes.

Apesar das contradições que há e que devem ser postas em xeque, a fim de serem superadas, defendo o emprego do termo feminismos (como substantivo plural), como um lugar de acúmulo de saberes e práticas que pode ser instrumentalizado e ressignificado, conforme observam Mills e Mullany (2011, p. 3):

Para nós, sentimos que é politicamente importante continuar a usar o termo feminismo declaradamente no campo da pesquisa em linguagem e gênero e para além.

⁸⁴ Entendo sendo particularmente nocivas a estratégias de construção solidária as atualizações do feminismo tradicional burguês aquelas apropriadas por meios de comunicação hegemônicas, bem como as que se convertem em nichos de mercado

Nós realizamos a pesquisa que realizamos com o objetivo de mudar a maneira como mulheres e homens pensam em linguagem; por fim, isso tem um impacto na maneira como mulheres e homens são tratados e na maneira como pensam sobre si mesmos. O feminismo é central para esses interesses de pesquisa. No geral, definimos o propósito político específico dos estudos da linguística feminista como um trabalho produtivo que investiga o papel que a linguagem tem na criação, sustentação e/ou perpetuação de relações desiguais de gênero e discriminação contra mulheres, *gays*, lésbicas e pessoas transgêneras.⁸⁵

Em meu trabalho, o emprego desse termo focaliza centralmente produções acadêmicas, assim, é mister indicar que, como Matos (2014, p. 6), compreendo que:

o movimento feminista é uma subcategoria do movimento de mulheres. Todos os movimentos feministas são movimentos de mulheres, mas nem todo movimento de mulheres se reconhece enquanto movimento feminista. “Um movimento feminista é um tipo de movimento de mulheres, com um discurso feminista específico” (Mcbride & Mazur, 2010: 33).

Os conhecimentos feministas que me possibilitaram refletir acerca das marchas focalizadas neste estudo são os que emergem a partir da crítica ao universalismo pós-moderno que achata demandas e invisibiliza formas plurais de ser mulher; ao mesmo tempo em que são fruto do trabalho de mulheres que lançam as bases de um pensar feminista crítico e plural. Nesse sentido, dialogo com o feminismo interseccional, bem como o feminismo decolonial, e aportes do feminismo antirracista (HOOKS, 2013 [1994]; CRENSHAW, 1994, CARNEIRO, 2003, 1985; GONZALEZ, 1982a, 1982b, 1995; SEGATO, 2010).

Tratam-se de abordagens transdisciplinares que disponibilizam ferramentas para o estudo da convergência a partir da segmentação de categorias sociais distintas (MAYORGA, 2014, p. 228). As contradições no cerne dos feminismos acadêmicos evidenciadas pelos crescentes movimentos de mulheres nas periferias mundiais mobilizaram um novo enquadre a partir do qual se

⁸⁵ No original: “For us, we feel it is politically important to continue to use the term feminism overtly within the field of language and gender research and beyond. We do the research we do in order to change the way that women and men think about the language that they use and the way that others represent women and men in language; ultimately this has an impact on the way that women and men are treated and the way that they think about themselves. Feminism is central to these research goals. Overall, we define the specific political purpose of feminist linguistic studies as producing work which investigates the role that language plays in creating, sustaining and/or perpetuating unequal gender relations and discrimination against women and gay, lesbian and transgendered people”.

pode pensar a promoção da mudança pela agência social, mesmo em face de arranjos perversos de violação. Conforme Mayorga (2014, p. 228),

Foi desse antagonismo dentro do próprio feminismo que nasceu a noção de interseccionalidade (Crenshaw, 1994). Contudo, não se trata de afirmar simplesmente a necessidade de trabalhar com a multiplicidade de diferenças que caracterizam as mulheres a partir de uma somatória de opressões. É muito importante compreender como essas diferenças se instituem como desigualdade e devem-se analisar quais sistemas as produzem e também como estão em intersecção. Isso porque principalmente categorias como gênero, raça, classe e sexualidade se expressam, muitas vezes, através de antagonismos. Desse modo, a noção de interseccionalidade será tomada como uma resposta à necessidade evidente em nossas sociedades para compreender as formas de opressão de forma articulada, considerando a complexidade das sociedades contemporâneas, bem como para construir enfrentamentos que possam ser não fragmentados.

A precisão teórica reforça o caráter objetivo do fazer científico que assume sua localidade (HARAWAY, 1995), bem como seu posicionamento crítico. Desse modo, é necessário pensar sobre categorias como etnia-raça, sexualidade, classe social, entre outras, que compreendendo serem espaços de realização de identidades que convergem com a categoria de gênero e são modelados, também, pela ação violenta como *locus* de sofrimento. A esse respeito, Carneiro (2003, p. 119) observa que:

essa necessidade premente de articular o racismo às questões mais amplas das mulheres encontra guarida histórica, pois a “variável” racial produziu gêneros subalternizados, tanto no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras), como a masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas). Em face dessa dupla subvalorização, é válida a afirmação de que o racismo rebaixa o status dos gêneros. Ao fazê-lo, institui como primeiro degrau de equalização social a igualdade intragênero, tendo como parâmetro os padrões de realização social alcançados pelos gêneros racialmente dominantes. Por isso, para as mulheres negras atingirem os mesmos níveis de desigualdades existentes entre homens e mulheres brancos significaria experimentar uma extraordinária mobilidade social, uma vez que os homens negros, na maioria dos indicadores sociais, encontram-se abaixo das mulheres brancas. Nesse sentido, racismo também superlativa os gêneros por meio de privilégios que advém da exploração e exclusão dos gêneros subalternos. Institui para os gêneros hegemônicos padrões que seriam inalcançáveis numa competição igualitária. A recorrência abusiva, a inflação de mulheres loiras, ou da “loirização”, na televisão brasileira, é um exemplo dessa disparidade. A diversificação

das concepções e práticas políticas que a ótica das mulheres dos grupos subalternizados introduzem no feminismo é resultado de um processo dialético que, se, de um lado, promove a afirmação das mulheres em geral como novos sujeitos políticos, de outro exige o reconhecimento da diversidade e desigualdades existentes entre essas mesmas mulheres.

O gênero tem sido cerne de discussões acadêmicas acerca do feminino por superar a ideia de sexo (biológico) como fator determinante para a realização de identidades sociais. Essa categoria é bastante útil para muitos trabalhos; no entanto, é necessário problematizá-la já que se trata de um termo, efetivamente, genérico, e que, por conseguinte, não dá conta da pluralidade de identidades que podem ser arrançadas sob a tônica do ser 'mulher'. Uma perspectiva de gênero que não considere outras dimensões do ser e do vir a ser torna-se uma arma útil para a perpetuação do sofrimento e não para a sua superação. Conforme Gonzalez (1988, p. 2, grifos originais), o conceito essencialista do feminismo burguês que apaga as desigualdades intragênero:

caracteriza toda uma tradição ideológica não só profundamente deformadora, bem como extremamente dicotômica: a do macho opressor versus a fêmea oprimida. A dialética não tem lugar neste tipo de perspectiva. Em consequência, a opressão racial e a exploração de classe ficam devidamente esquecidas nos porões de uma sociedade cujos sistemas de classificação social e econômico fazem da mulher negra o foco, por excelência, de sua perversão. *Esquecer* isso é negar toda uma história feita de resistência e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista, graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo). *Esquecer* isso significa não querer ver todo um processo de expropriação que as classes dominantes *brancas* têm exercido contra mulheres e homens negros deste país.

A construção de um feminismo plural pode ser realizado a partir de saberes que emergem de uma vivência marginalizada e que podem, efetivamente, contribuir para a construção de um marco libertador no campo da luta como um todo e, especialmente, no campo dos feminismos acadêmicos. A esse respeito, hooks (2015, 207-8) ensina que:

Como grupo, as mulheres negras estão em uma posição incomum nesta sociedade, pois não só estamos coletivamente na parte inferior da escada do trabalho, mas nossa condição social geral é inferior à de qualquer outro grupo. Ocupando essa posição,

suportamos o fardo da opressão machista, racista e classista. Ao mesmo tempo, somos o grupo que não foi socializado para assumir o papel de explorador/opressor, no sentido de que não nos permitem ter qualquer “outro” não institucionalizado que possamos explorar ou oprimir. (As crianças não representam um outro institucionalizado, embora possam ser oprimidas pelos pais.) As mulheres brancas e os homens negros têm as duas condições. Podem agir como opressores ou ser oprimidos. Os homens negros podem ser vitimados pelo racismo, mas o sexismo lhes permite atuar como exploradores e opressores das mulheres. As mulheres brancas podem ser vitimizadas pelo sexismo, mas o racismo lhes permite atuar como exploradoras e opressoras de pessoas negras. Ambos os grupos têm liderado os movimentos de libertação que favorecem seus interesses e apoiam a contínua opressão de outros grupos. O sexismo masculino negro prejudicou a luta para erradicar o racismo, assim como o racismo feminino branco prejudica a luta feminista. Enquanto definirem a libertação como a obtenção de igualdade social com os homens brancos da classe dominante, esses dois grupos, ou qualquer outro, terão um grande interesse na exploração e opressão continuada de outros. Nós, mulheres negras sem qualquer “outro” institucionalizado que possamos discriminar, explorar ou oprimir, muitas vezes temos uma experiência de vida que desafia diretamente a estrutura social sexista, classista e racista vigente, e a ideologia concomitante a ela. (...) É essencial para a continuação da luta feminista que as mulheres negras reconheçam o ponto de vista especial que a nossa marginalidade nos dá e façam uso dessa perspectiva para criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominante e vislumbrar e criar uma contra-hegemonia. Estou sugerindo que temos um papel central a desempenhar na construção da teoria feminista e uma contribuição a oferecer que é única e valiosa. A formação de uma teoria e uma práxis feministas libertadoras é de responsabilidade coletiva, uma responsabilidade que deve ser compartilhada. Apesar de criticar aspectos do movimento feminista como o conhecemos até agora – crítica que às vezes é dura e implacável – eu o faço não em uma tentativa de diminuir a luta feminista, mas de enriquecer, de compartilhar o trabalho de construção de uma ideologia libertadora e de um movimento libertador.

Os micropoderes e privilégios que detêm mulheres brancas e homens negros, mesmo em face das violências a que são submetidas, representam um bloqueio para a prática de uma militância efetivamente libertadora. bell hooks aponta um caminho para o desenvolvimento de uma perspectiva feminista antirracista e anticapitalista numa lógica muito próxima à proposta da Pedagogia do oprimido de Freire (2015 [1968]), em que é preciso que a militante busque a superação de todas as opressões a partir da ideia de libertação, em que só se é livre, se todas o forem. Nesse sentido, considerando complexa constituição da realidade social, sendo atravessada por distintas tramas de poder lastreadas sobre arranjos de violência que se inter cruzam na existência e na potencialidade do vir a ser e do ser mais das gentes (ver 4º Movimento), é preciso dimensionar a

luta feminista em termos de interseccionalidade. Os lugares marginalizados são fonte de perspectivas insurgentes que, potencialmente, podem indicar formas de construir realidades efetivamente justas e igualitárias, informando com diferentes saberes e tecnologias o repertório de lutas como um todo e, em especial, trazendo aportes fundamentais para o avanço dos pensamentos feministas acadêmicos. A esse respeito, Segato (2010, p. 26) observa que:

quando, em um gesto que pretende a universalização da cidadania, pensamos que se trata de substituir a hierarquia que ordenava a relação de homens e mulheres por uma relação igualitária, o que estamos realmente fazendo é remediando os males que a modernidade já introduziu com soluções também modernas: o Estado entrega com uma mão o que já retirou com a outra. Diferentemente do “diferentes, mas iguais” da fórmula do ativismo moderno, o mundo indígena se orienta pela fórmula, difícil para nós de acessar, de “desiguais, mas distintos”. É dizer, realmente múltiplos, porque o outro, distinto, e ainda inferior, não representa um problema a ser resolvido. O imperativo da comensurabilidade desaparece. É aqui que entra com proveito o entremundo da modernidade crítica, fertilizando a hierarquia étnica com seu discurso de igualdade, e gerando o que alguns começam a chamar de cidadania étnica ou comunitária, que somente poderá ser adequada, se partir do foro interno e da jurisdição própria, ou seja, do debate e deliberação de seus membros, tramando os fios de sua história particular.⁸⁶

A compreensão de como se constituem identidades, de como diferenças são compreendidas pode levar à agudização de problemas sociais quando não se têm em conta as diferenças históricas, étnicas, raciais e de classes sociais que se sobrepõem no conjunto de tensões que pressionam a existência. É importante por em perspectiva como determinados entraves para o ser mais (vocação central do ser humano, conforme Freire, 2015 [1968]) são sofisticadamente produzidos para a perpetuação dos arranjos de violência. Segato (2010) aborda uma existência que não se

⁸⁶ No original: “cuando, en un gesto que pretende la universalización de la ciudadanía, pensamos que se trata de substituir la jerarquía que ordenaba la relación de hombres y mujeres por una relación igualitaria, lo que estamos realmente haciendo es remediando los males que la modernidad ya introdujo con soluciones también modernas: el estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra. A diferencia del “diferentes pero iguales” de la fórmula del activismo moderno, el mundo indígena se orienta por la fórmula, difícil para nosotros de acceder, de “desiguales pero distintos”. Es decir, realmente múltiplos, porque el otro, distinto, y aún inferior, no representa un problema a ser resuelto. El imperativo de la comensurabilidad desaparece. Es aquí que entra con provecho el entremundo de la modernidad crítica, fertilizando la jerarquía étnica con su discurso de igualdad, y generando lo que algunos comienzan a llamar ciudadanía étnica o comunitaria, que solamente podrá ser adecuada si partiendo del fuero interno y la jurisdicción propia, es decir, del debate y deliberación de sus miembros, tramando los hilos de su historia particular”.

entende como outra – na individualidade –, mas que se entende como parte de um todo de diferentes – como comunidade. Essa perspectiva está presente nas cosmogonias de pensamentos tradicionais indígenas e africanos como o Bem-viver e o Ubuntu, que, em muito, são ressoados nas marchas focalizadas nesta tese (ver 4º Movimento). Trata-se de uma humanidade em outros termos, como um conceito inerentemente inclusivo em que somos, como diferentes, comuns.

Nesse sentido, há um entrecruzamento, ou uma encruzilhada, que se constitui como identidade capaz de mobilizar pensamentos decoloniais insurgentes (ver 3º Movimento). Lélia Gonzalez em trabalhos germinais da década de 80, cunha o termo amefricanidade, ao redor do qual estrutura uma proposta epistemológica para uma abordagem que integra o enfrentamento e a superação do “racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos” (GONZALEZ, 1988, p. 71). Essa epistemologia “recupera as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder” (CARDOSO, 2014, p. 969), reunindo todas as afrodescendentes e as descendentes de povos autóctones de Abya Yala que sofreram e sofrem pelos arranjos de violação e violência do racismo estrutural de nossas sociedades. Conforme Gonzalez (1988, p. 76-7) explica:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade (‘Amefricanity’) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA (...) Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada (...). Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo.

Esse conceito constitui um marco para o pensamento insurgente ao emergir da vivência compartilhada e constituir-se de modo crítico, sendo potencialmente fértil para o debate que construo aqui sobre o conceito de reexistência, tendo em vista que abarca tecnologias de resistência e perfaz um movimento de afirmação de existências que, mesmo em face da violência, conseguem reexistir. A esse respeito Pires (2017, p. 6-8) observa que:

Lélia Gonzalez assinala que, apesar das similaridades entre África e América, a experiência americana se diferencia daquela vivida do outro lado do Atlântico. Tentar achar as “sobrevivências” da cultura africana no continente americano pode encobrir as resistências e a criatividade da luta contra a escravidão, o extermínio e a exploração (GONZALEZ, 1988a). Amefricanidade carrega um sentido positivo, “da explosão criadora”, da reinvenção afrocentrada da vida na diáspora: “foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de liberação” (GONZALEZ, 1988b, p. 138). (...) A experiência amefricana tem ainda, com a teimosia e criatividade que permitiu a subsistência do povo negro em diáspora por séculos de opressão, muito a contribuir para a redefinição dos direitos à liberdade, propriedade e dignidade; resistência política; acesso à educação, saúde, trabalho, lazer; direitos sexuais e reprodutivos; direitos econômicos; meio ambiente e direito à cidade; presunção de inocência, devido processo legal e ampla defesa; consentimento informado; direito à memória, verdade e reparação; para listar apenas os direitos que a população negra tem mais frequentemente violados.

Os feminismos acadêmicos devem, nesse sentido, amefricanizar-se, aprendendo com potência (re)criadora de grupos sociais historicamente reexistentes, constituindo uma metodologia da oprimida (retomarei essa reflexão no 4º Movimento) para a promoção de uma ciência crítica efetivamente engajada com a superação do estado de coisas e a promoção de uma realidade justa e igualitária. Essa abordagem dialoga muito com as perspectivas decoloniais sendo possível articulá-la à colonialidade do gênero de Lugones (2008), em que a autora redimensiona a proposta de Quijano (2000b) a fim de evidenciar o caráter interseccional – da raça e do gênero – na constituição do poder nos contextos que sofrem os efeitos da colonialidade. Para ela:

Na interseção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente, porque nem “mulher” nem “negro” a incluem. A interseção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, nos deixa pela frente a tarefa de reconceptualizar a lógica da interseção para, desse modo, evitar a separação das categorias dadas e o pensamento categorial. Somente ao perceber gênero e raça como entremeados ou fundidos indissolivelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso implica que o termo “mulher” em si, sem especificação da fusão não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente selecionou somente o grupo dominante, as

mulheres burguesas brancas heterossexuais e, portanto, escondeu a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade do gênero implica.⁸⁷

A existência enquanto pessoa implica, para esses pensamentos, que não se pode separar o ser do vir a ser, tendo em vista que o ser não é compreendido como um substantivo, mas como um verbo ou um gerundivo – um ‘quefazer’ (RAMOSE, 2014; ver 4º Movimento). Nesse sentido, é possível conversar com a proposta de conceituação de gênero de Butler (2004), em que a autora oferece um enquadre para compreender o gênero não como um substantivo, mas como um verbo, um fazer-se mobilizado na agência humana. Em termos da atualização para enquadres linguísticos, realizada por Mills e Mullany (2011, p. 42-4),

Em vez de ver o gênero como uma posse ou um conjunto de comportamentos que são impostos sobre um indivíduo pela sociedade, como muitos teóricos essencialistas previamente fizeram (ver Butler 1990; Fuss, 1989, para uma visão geral), muitas feministas deslocaram-se para uma posição em que elas veem gênero como algo que é atuado ou performado, e, portanto, como um lugar potencial de luta em que se podem perceber restrições em papéis (Crawford 1995). (...) Para Butler, gênero pré-existe ao individual e é negociado por eles em suas performances identitárias. Essa performatividade é um processo constante, para além de ser algo passível de ser alcançado: “em que essa reiteração é necessária como um signo de que a materialização não é nunca efetivamente completa, que o corpo efetivamente nunca se adequa com as normas por que sua materialização é impelida (Butler 1993: 2). Assim, apesar de que o individual não está sob controle da produção dessa identidade de gênero, mas antes é negocia com estilos de linguagem disponíveis em uma sociedade particular e contextualizá-la é a possibilidade em alguma medida de resistência e, logo, a possibilidade de mudança.⁸⁸

⁸⁷ No original: “En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial. Solo al percibir género y raza como entretamados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterossexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica”.

⁸⁸ No original: “Rather than seeing gender as a possession or set of behaviours which is impose upon the individual by society, as many essentialist theorists have previously done (see Butler 1990; Fuss, 1989, for a critical overview), many feminists have now moved upon to a position where they view gender as something which is enacted or performed, and thus as a potential site of struggle over perceived restrictions in roles (Crawford 1995). (...) For Butler, gender pre-exists the individual and is negotiated bay them in their performance of identities. This performativity is a constant process rather than something which is ever achieved: ‘that this reiteration is necessary as a sign that materialisation is never quite complete, that bodies never quite comply with the norms by which their materialisation is impelled’ (Butler 1993: 2).

Essas perspectivas de gênero tomadas, de modo mais abrangente, para a compreensão de processos de construção identitária, são válidas para esta pesquisa, tendo em vista que busco mapear como a reexistência é discursivamente confeccionada. Assim, consoante a pesquisas discursivamente orientadas acerca de gênero, busco, neste trabalho, em vez de focalizar aspectos individuais de realização, examinar os papéis sociais constituídos pela negociação discursiva que se dá na esfera do compartilhado, do comum. Esse movimento é significativo, pois se relaciona com uma mudança de paradigmas e um foco central no funcionamento da linguagem para a constituição de identidades que são efetivamente reais, mas que não são oferecidas de antemão, só ocorrem quando de sua ativação pela participação de pessoas numa “*performance* global que é a ordem social” (BUTLER, 1993, p. 321, *apud* MILLS; MULLANY, 2011, p. 44).⁸⁹

A dimensão social, ou seja, historicamente compartilhada, do gênero é esvaziada de sentido quando se assumem perspectivas relativistas que podem implicar num aprofundamento do individualismo quando não assumem a dimensão política da existência. Como observado no 1º Movimento, estamos vivenciando uma quarta onda do feminismo e isso tem consequências importantes sobre o âmbito de luta discursiva. Com a insurgência de discursos contra-ideológicos, que irrompem por entre as brechas da trama social (por exemplo, ao ganharem corpo por serem repercutidos em redes sociais virtuais, bem como em práticas de interação face a face), há um movimento de apropriação por parte da hegemonia que toma esses discursos e os esvazia de sua potência revolucionária, para que possam ser agenciados na perpetuação de assimetrias sociais. Essa estratégia pode ser compreendida em termos de uma colonização discursiva, que para além de impor formas de ver o mundo, usa de expedientes de apropriação de léxicos, estéticas, *ethe*, entre outros (FAIRCLOUGH, 2003).⁹⁰

Thus, although the individual is not in control of the production of its gender identity, but rather negotiates with styles of language available within a particular society and context her is the possibility of some measure of resistance and hence the possibility of change”.

⁸⁹ No original: “global performance that is the social order”.

⁹⁰ Agradeço a Carliene Sena por ter compartilhado reflexões sobre o feminismo e a luta anticapitalista comigo.

Nesse sentido, a pauta da diversidade, incorporada por produtos midiáticos tradicionais (como programas de auditório da TV aberta), pode, no limite, contribuir para a constituição de uma ideologia individualista e meritocrática, bem como ser usada para silenciar discursos antagônicos sob a máscara da pluralidade. Assim, todas falam a mesma coisa, a partir de formas de ser, na superfície, distintas. E essa “mesma coisa” de que falam serve para a perpetuação da disparidade de classes.⁹¹ Há correntes feministas, muito inspiradas na segunda onda do feminismo, que ignoram o aspecto de classe, tratando o patriarcado como sendo um sistema independente do capitalismo. Nessas perspectivas, há um foco em aspectos identitários, como se se tratassem de dimensões isoladas, no entanto, essa percepção deriva da alienação promovida pelo próprio sistema capitalista que fetichiza relações de poder.

trata-se, ao fim e ao cabo, da interpretação mais intuitiva e imediata dos fenômenos de opressão e de poder baseados no gênero que experimentamos cotidianamente. Em outras palavras, trata-se de uma interpretação que registra a realidade como esta se manifesta. Por ‘manifestar-se’ não entendemos a mera aparência ou ilusão, em contraposição a uma Realidade com R maiúscula, mas sim na aparência que as relações de alienação e de domínio que se produzem e reproduzem pelo e no capital, tal como as experimentam as pessoas por causa dessa lógica. (...) Isso não é uma questão de ‘falsa consciência’, senão de um modo da experiência determinada pelo próprio capital: a fragmentação de nossa percepção da realidade. (...) Esse marco é a lógica da acumulação capitalista, que impõe limites fundamentais em nossas experiências vividas e como as interpretamos. O fato de que um número tão grande de correntes teóricas feministas nos últimos decênios tenham sido capazes de evitar a análise desse processo, e o papel crucial desempenhado pelo capital na opressão de gênero em sus diversas formas, evidencia o poder do capital de cooptar nossas ideias e influenciar nossos modos de pensar (ARRUZZA, 2016, p. 7-16).⁹²

⁹¹ A esse respeito, ver a crítica de bell hooks ao clipe da canção “*Lemonade*” de Beyoncé (HOOKS, bell. Moving beyond pain. Disponível em: <<http://www.bellhooksinstitute.com/blog/2016/5/9/moving-beyond-pain>>. Acesso em: 17 jan. 2018); a crítica de Rita Almeida ao discurso de Oprah Winfrey no Globo de Ouro de 2018 (ALMEIDA, Rita. Oprah, meritocracia, racismo e feminismo: um debate necessário. Disponível em: <<https://jornalggn.com.br/blog/rita-almeida/oprah-meritocracia-racismo-e-feminismo-um-debate-necessario-por-rita-almeida>>. Acesso em: 17 jan. 2018); e a crítica de Victória Damasceno ao clipe da canção “*Vai malandra*”, de Anitta (DAMASCENO, Victória. Vai Malandra: Anitta, subversão, afroconveniência e mercado. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/cultura/vai-malandra-anitta-subversao-afroconveniencia-e-mercado>>. Acesso em: 17 jan. 2018).

⁹² Na versão em espanhol: “se trata, al fin y al cabo, de la interpretación más intuitiva e inmediata de los fenómenos de opresión y poder basados en el género que experimentamos cotidianamente. En otras palabras, se trata de una interpretación que registra la realidad tal y como esta se manifiesta. Por ‘manifestarse’ no entendemos la mera apariencia o ilusión, en contraposición a una Realidad con R mayúscula, pero si en la apariencia que las relaciones de alienación y dominio que se producen y reproducen por y en el capital tal como las experimentan las personas a causa de esta lógica. (...) Esto no es

Desse modo, é mister, para um projeto emancipatório que abrace todas as existências que podem ser descritas a partir do centro tonal ‘mulher’, que se entenda a luta anticapitalista como uma faceta inerente da luta feminista. A esse respeito, Raquel Malina (2017), em texto publicado no *site* da Marcha Mundial das Mulheres, retoma o histórico de envilecimento das mulheres camponesas e de seus saberes no contexto da caça às bruxas, a partir de um diálogo com o trabalho de Silvia Federici (2017), e propõe uma recontextualização para nossos dias, o que converge com o debate apresentado no começo deste movimento. Em suas palavras:

O que estamos observando nesse momento é um novo processo de acumulação, de uma nova fase do capitalismo global que, assim como no final da Idade Média ascendeu com um discurso misógino, ascende hoje com a volta de ideais misóginos e racistas. Ideais esses que foram essenciais para a expansão do capitalismo europeu e que hoje se apresentam de outro modo, com a exaltação de um nacionalismo de direita, com discursos contra a imigração dos povos (...), com discursos que pedem a volta da mulher como única e exclusiva responsável do privado, defendendo a família tradicional heteronormativa. Tudo isso sem deixar de lado as políticas neoliberais de precarização da vida e os ataques à soberania de povos de diversos países, como no caso do Brasil, Venezuela, Bolívia. Ou seja: o machismo não é apenas uma questão que se agrava com o avanço capitalista, o MACHISMO É UM DOS PILARES DE SUSTENTAÇÃO DO SISTEMA CAPITALISTA, desde seu início, como uma questão estruturante de funcionamento do próprio sistema. Um feminismo revolucionário e anticapitalista não é apenas necessário como é ESSENCIAL se quisermos debater, analisar e modificar o que é ‘a questão da mulher’, o que é a luta de classes e quem são seus atuais sujeitos. Os movimentos populares feministas estão aqui para reivindicar sua posição: não queremos mais tratar de ‘gênero’ na política, queremos PRIORIZAR O FEMINISMO no debate revolucionário para que seja possível, finalmente, avançar em tantas questões, especialmente no continente Latino Americano que, apesar de seu histórico de luta social, ainda tem altos índices de feminicídios, estupros e violência contra as mulheres.

A interseção de eixos de violência e violação implicam a pluralidade de frentes de luta que informam e são, ao mesmo tempo, informadas pelo que chamo, aqui, de feminismos plurais, tanto

una cuestión de ‘falsa conciencia’, sino de un modo de la experiencia determinada por el propio capital: la fragmentación de nuestra percepción de la realidad. (...) Este marco es la lógica de la acumulación capitalista, que impone límites fundamentales en nuestras experiencias vividas y cómo las interpretamos. El hecho de que un número tan grande de corrientes teóricas feministas en los últimos decenios hayan sido capaces de evitar el análisis de este proceso, y el papel crucial desempeñado por el capital en la opresión de género en sus diversas formas, da fe del poder del capital de cooptar nuestras ideas e influencia nuestros modos de pensar.”

internamente – como perspectivas que compreendem a luta de uma comunidade de diferentes, em suas mais amplas facetas –, quanto externamente, por se tratar de um universo de diferentes perspectivas originadas dessas distintas experiências vivenciais.

Nesta pesquisa, foi a partir do contato com o campo das lutas articuladas pelas marchas focalizadas que pude estudar em profundidade essas formas plurais de feminismo. Desse modo, componho um diálogo com diferentes perspectivas nossamericanas de feminismos que pautam a luta contra o patriarcado, antirracista e anticapitalista, como facetas da luta pela construção da justiça social para uma sociedade efetivamente igualitária, em que todas possam viver plena e dignamente.

Cabe observar que essas perspectivas ainda são pouco debatidas no âmbito do feminismo acadêmico, o que se evidencia, em nossas universidades, pelo apagamento de outras racionalidades/formas de compreender o mundo que não as centradas no pensamento europeu moderno (GONZALEZ, 1982a, 1982b, 1988; QUIJANO, 2000a, 2000b, 1994; LUGONES, 2008). A colonialidade do poder desdobra-se como colonialidade do saber (LANDER, 2000), e isso, pela interseccionalidade, pode ser compreendido em termos de epistemicídios reiterados sobre formas de compreender o mundo e de ser no mundo originadas a partir de existências que têm o centro tonal mulher.

Algumas considerações

O caminho para a delimitação do objeto de estudo deste trabalho partiu do estudo sobre violência e poder que apontou um foco em que convergem eixos de sofrimento humano: existência sob a condição ‘mulher’, sendo destacados a classe e a raça como eixos de interseccionalidade que agudizam o sofrimento potencial de quem é nessa intersecção.

A compreensão complexa de processos densos do campo da vivência humana no âmbito de resistir e existir exigiu a abertura de diferentes pontes interdisciplinares. O desafio intelectual

desta tese foi o de analisar a construção discursiva da reexistência em contextos de luta pelos direitos de mulheres. Isso fez necessário pôr em perspectiva como a atividade discursiva é realizada a partir da ativação de arranjos identitários e, em última análise, como esses arranjos, por meio de sua potencialidade transformadora, devolvem informações às abstratas estruturas sociais.

Gênero, etnia, raça, cor, classe social são dimensões da existência que convergem e sobre as quais há a convergência das violências de matriz colonial/capitalista (LUGONES, 2008, QUIJANO, 2000b). Assim, foi necessário abraçar pensamentos em fronteira ou em encruzilhada (como aprofundarei no 3º Movimento) que possibilitem a construção de justiça social.

Nos próximos movimentos da tese, aprofundarei a reflexão sobre o fazer científico, a partir do objetivo central de constituir um *ethos* e uma práxis investigativos solidários potencialmente capazes de contribuir para a superação das assimetrias que se acumulam na violação dos direitos de mulheres. Esse esforço se dá na medida em que há um tensionamento do pensamento acadêmico para fora da redoma eurocentrada e de seus métodos de investigação, pela necessidade de se investigar como é possível a existência para além da resistência a arranjos sociais perversos.

*Critica insurgente e o discurso do lado de cá:
por uma ADC desde e para a América Latina*

*Por que vocês não sabem
do lixo ocidental?
Não precisam mais temer
Não precisam da solidão
Todo dia é dia de viver
Por que você não verá
meu lado ocidental?
Não precisa medo não*

*Não precisa da timidez
Todo dia é dia de viver
Eu sou da América do Sul
Eu sei, vocês não vão saber
Mas agora sou cowboy
Sou do ouro, eu sou vocês
Sou do mundo, sou Minas Gerais*

Lô Borges, Márcio Borges e Fernando Brant (fim de 1960)⁹³

Neste Movimento, dou continuidade à conversa metateórica que apresentei no Movimento anterior, focalizando as ferramentas intelectuais que me permitiram andarilhar (FREIRE, 1997) significados sociais produzidos no contexto das marchas focalizadas. Em grande medida, o desafio investigativo que tive foi o de realizar uma reflexão que pudesse dar conta de uma categoria pouco estudada no campo do discurso, a reexistência.

Na primeira seção, apresento uma reflexão sobre meu lugar de fala/ pensamento, de encruzilhada. Debato a ideia do *ethos* investigativo do Sul e para o Sul, a partir do diálogo com perspectivas críticas do saber e com os estudos decoloniais. E na segunda seção, busco dobrar saberes do estudo discursivo sobre eles mesmos, focalizando conceitos basilares do campo da Análise de Discurso Crítica para forjar ferramentas de estudo potencialmente capazes de acessar a construção discursiva de significados articulados por práticas de reexistência.

⁹³ Composta no final da década de 1960 e gravada no álbum *Milton* de Milton Nascimento, de 1970, essa canção é um marco no movimento Clube da Esquina, que entendo ser uma forma de pensamento em encruzilhada, que pela estética musical e poética repensam a realidade latino-americana. Até aqui, ressoei vozes femininas nas epígrafes, mas entendo que esta canção construa caminhos para sentipensar (MORAES, TORRE, 2004) nosso potencial de criação enquanto cientistas latino-americanas.

3.1. *A ciência achada na rua : pensamento e(m) movimentos*

O título desta seção dialoga com o conceito do “direito achado na rua” (LYRA FILHO, 1980), que busca construir uma ciência jurídica a partir da prática de movimentos sociais.⁹⁴ Essa perspectiva, distante de ser apenas metafórica, descreve um modo de proceder consoante à perspectiva da universidade extramuros (ACOSTA, 1970), em que o conhecimento só se dá, efetivamente, no contato, na escuta, no “dar ouvidos” (RESENDE, 2017).

Esta pesquisa foi especialmente desafiadora, pois os processos discursivos a que me dediquei realizaram-se como expressão de práticas de caráter insurgente e emancipatório. Isso implicou a necessidade de aprofundar questionamentos, que já vinha construindo, desde meus trabalhos sobre situação de rua (ACOSTA, 2011; ACOSTA 2012), acerca do tipo de ciência que praticamos. Nessa busca, percebi uma ressonância entre perspectivas dos estudos decoloniais e de minhas inquietações. Desse modo, apresento aqui reflexões sobre a colonialidade em seus três eixos – poder, saber e ser – focalizando a produção de conhecimentos científicos e pontes possíveis para os estudos discursivos.

3.1.1 *O pensamento em encruzilhada por uma ciência necessária*

Nesta seção, apresento algumas reflexões em diálogo com pesquisadoras que se dedicaram a pensar sobre processos de produção de saberes e de seu impacto na realidade social. Há uma crítica central, comum a todas as vozes que ressoo aqui, que é a impertinência de reiterarmos, em nossas pesquisas, formulações científicas que se realizaram a partir de perspectivas do Norte global que não dão conta de responder às demandas de nossas realidades do Sul. Para além da crítica, essas propostas delineiam marcos teóricos e metodológicos transdisciplinares com potencial de se insurgir contra o estado de coisas e em benefício de um projeto maior de construção de uma realidade social justa e igualitária.

⁹⁴ Conforme se pode ler em entrevista do Prof. Dr. José Geraldo Sousa Júnior à revista *Forum*: “Kant e Fichte buscavam o país distante pelo gosto de andar lá no mundo da lua / Eu por mim tento ver, sem viés deformante / O que pude encontrar bem no meio da rua”. Os versos de Epigrama Hegeliano nº 3, de Karl Marx, inspiraram o jurista Roberto Lyra Filho a pensar uma nova concepção do Direito, que poderia emergir das ruas, dos espaços públicos”. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/digital/161/o-direito-achado-na-rua/>>. Sousa Júnior é um dos idealizadores do grupo de pesquisa “Direito achado na rua” da UnB. Disponível em: <<http://odireitoachadonarua.blogspot.com.br>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

Meu processo de apreendido se deu a partir de um marco binarista que estava alicerçado por conceitos eurocentrados, como o de cultura, que inicialmente me serviram de entrada para a reflexão acerca do caráter penetrante/ disseminado/ impregnante da violência (estava pensando em termos que naturalizavam o processo de construção social dos arranjos de violência). Entretanto, essas ferramentas cognitivas/ conceituais, além de limitadas por não darem conta de responder às demandas com que me confrontei no trabalho com o campo, tinham um caráter limitador, ao serem reiteradoras de uma forma de ser/saber no mundo. Trata-se das “ferramentas dos amos”, como se pode aprender a partir da poética de Audre Lorde (2003[1979]), legado da “colonialidade do saber” (LANDER, 2000a, 2000b) que ainda perpetua constrangimentos e bloqueios para a realização de outros caminhos de pensamento e, conseqüentemente, de ação para os saberes produzidos no âmbito da academia no Brasil.

Os saberes vivenciais a que tive acesso nesta pesquisa evidenciaram limitações que as epistemologias – como eu posso conhecer o que é – apresentavam. Nesse sentido, foi importante refletir acerca das escolhas ontológicas sobre as que pude situar – num movimento cartográfico – os processos sociais que me interessavam, a fim de propor uma reflexão suleada pelas questões de pesquisa apresentadas no Movimento 1. Muitas vezes, deixa-se de pensar na ontologia porque parece que ela já é, mas é necessário questionar os processos sociais de que partimos em razão da realidade que vivenciamos como pesquisadoras. Essa reflexão se deu em duas dimensões, a partir do diálogo com o Realismo Crítico (BHASKAR, 1989): (1) não se pode separar o que é daquilo que se pensa sobre o que é, sendo que o conhecer impacta o ser, mas o ser também existe separado do conhecer; (2) existem coisas independentemente do que eu conheço, mesmo que eu não reconheça a sua existência, mas quando se reconhece, isso impacta na sua existência.

Assim, para estudar o complexo emaranhado da realidade social, focalizando um de seus nós discursivos – a construção da reexistência por mulheres articuladas em marchas –, fez-se necessária uma reflexão transdisciplinar que encontrou amparo nos aportes de Castro-Gómes (s/d), que sinaliza como forma não de solucionar, mas de abraçar o “paradigma da complexidade”, a transdisciplinaridade – como movimento, como diálogo e como triangulação que supera o pensamento binarista. A perspectiva que ora adoto emerge do movimento para fora de um marco conceitual conferido pela minha formação como intelectual numa academia também em movimento de ressignificações. Num primeiro delineamento desse meta-conceito – transdisciplinaridade –, Castro-Gómes (s/d., p. 90) indica que se trata do trânsito dialógico entre distintas matrizes de saber e que pode ser entendido a partir de sua epistemologia:

O favorecimento da transdisciplinaridade. Como bem o sinalizou Nicolescu (2002), a palavra “trans” tem a mesma raiz etimológica que a palavra “três”, e significa, por isso, a transgressão do dois, é dizer, aquilo que vai para além dos pares binários que marcaram o devir do pensamento ocidental da modernidade: natureza/ cultura, mente/ corpo, sujeito/ objeto, matéria/ espírito, razão/ sensação, unidade/ diversidade, civilização/ barbárie. A transdisciplinaridade busca mudar essa lógica exclusiva (“isso ou aquilo”) por uma lógica inclusiva (“isto e aquilo”). Decolonizar a universidade significa, por isso, lutar contra a babelização e a departamentalização do conhecimento, firmes aliados da lógica mercantil, à qual se tem submetido a ciência no atual capitalismo cognitivo.⁹⁵

Para além da interdisciplinaridade, minha realidade imediata e os dados desta investigação exigiram de mim transdisciplinaridade, ou seja, exigiram que eu atravessasse as disciplinas e realizasse outro movimento de pensamento. A interdisciplinaridade, como processo, implica contato entre áreas, em que o resultado das pesquisas apresenta-se como um diálogo, mas conceitos permanecem com sua estruturação disciplinar. Já pelo prisma da transdisciplinaridade, os resultados apresentam sínteses de um diálogo inicial, propondo a construção de outras proposições teóricas e metodológicas. A esse respeito, ainda conforme Castro-Gómez (s/d., p. 86-7):

Diferentemente da interdisciplinaridade (conceito surgido nos anos cinquenta do século passado), a transdisciplinaridade não se limita a intercambiar dados entre duas ou mais disciplinas, deixando intactos os “fundamentos” das mesmas. Pelo contrário, a transdisciplinaridade afeta o fazer mesmo das disciplinas porque incorpora o princípio do terço incluído. Enquanto as disciplinas trabalham com o princípio formal do terço excluído (A não pode ser igual a -A), a transdisciplinaridade incorpora a ideia de que uma coisa pode ser igual o seu contrário, dependendo do nível de complexidade que estejamos considerando (Nicolescu, 2002, p. 50). Enquanto para a *hybris* do ponto zero “o terceiro fica excluído”, o pensamento complexo e as sabedorias ancestrais (a *Philosophia perennis*) nos ensinam que “sempre se dá o terceiro”, é dizer, que resulta impossível basear tudo em uma discriminação dos contrários, porque estes tendem a unir-se. A transdisciplinaridade introduz um velho princípio ignorado pelo pensamento analítico das disciplinas: a lei da coincidência *oppositorium*. No conhecimento, como na vida, os contrários não podem se separar.

⁹⁵ No original: “El favorecimiento de la transdisciplinariedad. Como bien lo ha señalado Nicolescu (2002), la palabra “trans” tiene la misma raíz etimológica que la palabra “tres”, y significa, por ello, la trasgresión del dos, es decir, aquello que va más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento occidental de la modernidad: naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación, unidad/diversidad, civilización/barbarie. La transdisciplinariedad busca cambiar esta lógica exclusiva (“esto o aquello”) por una lógica inclusiva (“esto y aquello”). Decolonizar la universidad significa, por ello, luchar contra la babelización y la departamentalización del conocimiento, firmes aliados de la lógica mercantil, a la cual se ha plegado la ciencia en el actual capitalismo cognitivo”.

Eles se complementam, alimentam-se mutuamente; não pode existir um sem o outro, como quis a lógica excludente da ciência ocidental. Em vez de separar, a transdisciplinaridade nos permite ligar (link) os diversos elementos e formas do conhecimento, incluindo (...) os conhecimentos que a modernidade havia declarado como dóxicos.⁹⁶

Entendo, assim, que a transdisciplinaridade como postura seja mais fértil para se refletir acerca das questões de pesquisa que suleiam este trabalho. Trata-se de um instrumento, ou melhor, de um conjunto de instrumentos que podem promover um pensamento que assuma nossa condição decolonial como lugar privilegiado para pensar para além do que foi legado pela modernidade europeia. Nessa busca, para além do pensamento em fronteira (GROSGOUEL, 2010), que “denota o limite de um território e outro”, abraço a ideia de realizar um pensamento em encruzilhada como “o lugar mesmo em que se cruzam as fronteiras. Aqui, mesmo os limites se cruzam e confundem-se uns nos outros” (OLIVEIRA, 2007 a, p. 116). A fronteira como conceito, de que parti no início desta investigação, resultou ser limitador para o tipo de debate que os dados discursivos que coletei acerca das marchas focalizadas me demandavam. Assumir uma posição em encruzilhada (ou encruza) permitiu abrir um caminho de solidariedade entre diferentes perspectivas epistemológicas e entre diferentes propostas ontológicas (OLIVEIRA, 2007a, 2007b). Esse movimento do pensamento deu-se da mesma forma como foi preciso escurecer as coisas para que eu pudesse acessar conhecimentos da minha própria realidade, e como a sombra resulta ser um lugar para o pensamento, a partir da vivência do Sul, no sentido que aponta Freire (2012 [1995], p. 25-6):

⁹⁶ No original: “A diferencia de la interdisciplinariedad (concepto surgido en los años cincuenta del siglo pasado), la transdisciplinariedad no se limita a intercambiar datos entre dos o más disciplinas, dejando intactos los “fundamentos” de las mismas. Por el contrario, la transdisciplinariedad afecta el quehacer mismo de las disciplinas porque incorpora el principio del tercio incluido. Mientras que las disciplinas trabajan con el principio formal del tercio excluido (A no puede ser igual a –A), la transdisciplinariedad incorpora la idea de que una cosa puede ser igual a su contrario, dependiendo del nivel de complejidad que estemos considerando (Nicolescu, 2002, p. 50). Mientras que para la hybris del punto cero “lo tercero queda excluido”, el pensamiento complejo y las sabidurías ancestrales (la *Philosophia perennis*) nos enseñan que “siempre se da lo tercero”, es decir, que resulta imposible basarlo todo en una discriminación de los contrarios, porque estos tienden a unirse. La transdisciplinariedad introduce un viejo principio ignorado por el pensamiento analítico de las disciplinas: la ley de la coincidencia *oppositorium*. En el conocimiento, como en la vida, los contrarios no pueden separarse. Ellos se complementan, se alimentan mutuamente; no puede existir el uno sin el otro, como quiso la lógica excluyente de la ciencia occidental. En lugar de separar, la transdisciplinariedad nos permite ligar (link) los diversos elementos y formas del conocimiento, incluyendo, como veremos en la segunda parte de este texto, los conocimientos que la modernidad había declarado como dóxicos”.

As árvores sempre me atraíram. As suas frondes arredondadas, a variedade do seu verde, sua sombra aconchegante, o cheiro de suas flores, de seus frutos, a ondulação de seus galhos mais intensa, menos intensa, em função de sua resistência ao vento. As boas vindas que suas sombras sempre dão a quem elas chega. Inclusive a passari-nhos multicores e cantadores. A bichos, pacatos ou não, que nelas repousam. Menino nascido no Recife, de uma geração que cresceu em quintais, em íntima relação com árvores, minha memória não poderia deixar de estar repleta de experiências de sombra. Tocada ou marcada por um gosto especial das sombras, que as gentes nascidas nos trópicos cedo incorporam e dele falam quase como se com ele tivessem nascido. Não era por outra razão que em minhas primeiras experiências de inverno chileno, em manhãs de céu azul, de sol manso e de frio intenso, enquanto, na rua, os outros procuravam o lado banhado pelo sol, eu buscava o lado da sombra. No fundo, era a memória tropical da sombra que me levava ao lado errado da rua. Por isso, lá chegando, voltava, quase num pulo, para o sol. Minha primeira viagem à África reconciliou minha memória da sombra com o calor dos trópicos. De novo, andar de um lado para ou outro da rua à procura da sombra tinha a significação que eu incorporara à memória de menino tropical.

À sombra como metáfora, em vez de à luz, tem muito a ver com os processos de construção de conhecimentos que costurei ao longo destes quatro anos de pesquisa e, como nos ensina Freire (2012), trata-se de um lugar de pensamento e de busca na vivência de corporeidade e de uma territorialidade do Sul global, que reúne experiências do Brasil e da África. Outro lugar de pensamento e busca é a encruzilhada, que, para além de ser o cruzamento de caminhos, é um locus de solidariedade, em que se deixavam alimentos para as pessoas que logravam resistir à violência da escravidão.

A encruzilhada liga todos os pontos, é o encontro, mas com os limites das especificidades, das diferenças. O conceito de encruzilhada interpela para a ética, e a filosofia da ancestralidade é uma filosofia que tem como uma de suas proposições ser uma “máquina de guerra” contra o racismo no Brasil, por isso, é antes de tudo uma ética. A filosofia da ancestralidade é máquina de guerra porque preenche uma lacuna em-preendida pela manifestação do racismo, que é o epistemicídio. Isto é, a pouca presença de estudos a respeito das cosmovisões ameríndias e afro-latino-americana. A epistemologia do racismo “nega o evidente: o continente latino-americano é uma indústria indígena (em primeiro lugar!) e africana (a posteriori)” (DAMIÃO, 2012, p. 94-5).

Esse lugar de solidariedade implica uma ética que assume uma humanidade em outros termos, sendo a inclusão, o cuidado, e a busca da harmonia caminhos para onde seus vértices nos orientam (ver 4º Movimento). O pensamento em fronteira, e, mais ainda, o que se realiza em encruzilhada apresenta a potencialidade de promover novas formas de teorização e de método

científico que se estruturam a partir de diferentes contribuições, a fim de fazer frente às demandas que emergem de nossa condição colonial. Como diferentes pesquisadoras latino-americanas têm defendido (RESENDE, 2008, 2010, 2017; PARDO, 2011; NASCIMENTO, 2010; ACOSTA, 2012), é necessário superar a submissão às ideias engessadas num positivismo que ainda grassa e que pouco representa a fluidez dos processos sociais em que nos encontramos e os quais buscamos analisar. Esse posicionamento conceitual alinha-se ao pensamento de Quijano, conforme comentado por Nascimento (2010, p. 24):

Aníbal Quijano, elaborador do conceito de colonialidade, afirma que a Modernidade, tal como a conhecemos, surge na medida em que se instaurou uma forma de exercício de poder que inferioriza outro, que forja identidades por meio da criação violenta de alteridades que podem – e, em grande medida, devem – ser subordinadas, violadas, oprimidas. É a Conquista do continente americano, sobretudo da América Latina, do continente Africano e de parte da Ásia quem dá sustentação política, econômica, moral e epistemológica para o nascimento e consolidação da Modernidade.

Em uma realidade impregnada de colonialidade, patriarcado e capitalismo, em um conjunto de práticas em que discursos e saberes, originados da riqueza que criou a enorme disparidade social, cooperam para a manutenção de arranjos sociais perversos, urge que a ciência situada, latino-americana, seja efetivamente criativa e propositiva para promover mudanças na sociedade. Isso implica que se busque um novo arranjo epistemológico a partir de contribuições afro-latinas, compreendendo que superar nossa falta de humanidade possa ser um movimento de superação da violência pela solidariedade. E isso passa, necessariamente, pela mudança de nossos mais profundos paradigmas de saber. Sobre a colonização dos saberes, Edgardo Lander (2000b, p. 12) observa que:

A busca por alternativas à conformação profundamente desigual do mundo moderno exige um esforço de desconstrução do caráter universal e natural da sociedade capitalista-liberal. Isso requer o questionamento das pretensões de objetividade e neutralidade dos principais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social: o conjunto de saberes que conhecemos globalmente como ciências sociais. Esse trabalho de desconstrução é um esforço extraordinariamente vigoroso e

multifacetado que vem sendo produzido nos últimos anos em todas as partes do mundo.⁹⁷

Nesse sentido, discursos políticos e científicos arranjam o funcionamento da realidade acadêmica e são fruto, ao mesmo tempo em que produzem técnicas e tecnologias que têm o potencial de promover tanto a reiteração de assimetrias sociais como, em perspectivas críticas, a sua superação (ACOSTA, 2012). Por isso, pensar um arranjo científico que possa contribuir para a superação desse estado de coisas exige outras bases ontológicas e epistemológicas além das que são servidas pela tradição. É necessário compreender como para nossas vivências o poder estrutura-se na convergência entre a economia que submete gêneros e raças não hegemônicos. Quijano (2000b) propõe o conceito de *colonialidade do poder*, como um padrão de poder em que a racialização é construída como égide, e que foi inaugurado na invasão de Abya Yala/ Pindorama, num processo de modernização forçada.

O atual padrão de poder mundial consiste na articulação entre: 1) a colonialidade do poder, isto é, a ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/ intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento (QUIJANO, 2002, p. 4).

Essa compreensão ontológica resulta mais adequada para situar meus objetos de interesse – as marchas de mulheres que ocorreram em 2015. Trata-se de um mapeamento de processos sociais atravessados pela historicidade. Assim, buscar outros lugares de pensamento que nos permitam criar técnicas e tecnologias para a solidariedade, potencialmente, contribui para construção de uma “universidade necessária”, como na utopia proposta por Darcy Ribeiro (1975, p. 171-2):

A universidade de que precisamos, antes de existir como um fato no mundo das coisas, deve existir como um projeto, uma utopia, no mundo das ideias. Nossa tarefa, pois, consiste em definir as linhas básicas deste projeto utópico, cuja formulação deverá ser suficientemente clara e atraente para poder atuar como uma força mobilizadora na luta pela reforma da estrutura vigente. (...) Na elaboração de um novo

⁹⁷ No original: “La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal. Esto requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales. Este trabajo de deconstrucción es un esfuerzo extraordinariamente vigoroso y multifacético que se ha venido produciendo en los últimos años en todas partes del mundo” (LANDER, 2000b, p. 12).

plano de Universidade cumpre considerar muitas contingências. Entre elas o fato das universidades serem sub-estruturas encravadas em sistemas sociais globais, não tendo, em si mesmas, condições de transformar a sociedade total, antes tendo a refletir as mudanças verificadas do que a imprimir-lhes alterações. Entretanto, o próprio fato de ser parte do sistema estrutural global capacita a universidade a prever transformações viáveis dentro do contexto social, que tanto podem servir à manutenção do sistema vigente, enquanto arcaico, como para imprimir-lhe características renovadoras. Partimos, por isto, do pressuposto de ser possível conseguir que a instituição universitária atue mais como agente de mudança progressista do que como contrapeso de atraso, através da possibilidade de explorar as contradições e tensões existentes.

Entendo que nosso lugar contraditório de pessoas que ousamos pensar a partir da decolonialidade pode construir um fazer científico capaz de responder às demandas de nossa realidade social. É fundamental compreender que não se trata de abandonar todos os construtos teóricos eurocentrados ou produzidos na Europa, mas de acessá-los de modo crítico, compreendendo suas limitações e ressignificando suas potencialidades para a produção de reflexões acerca dos desafios que enfrentamos no contexto Latino-Americano (RESENDE 2017). O aporte de obras de autoras que adotam um posicionamento crítico, mesmo em contextos de universidades imperialistas (como o são as instituições do Norte), podem ensejar conversas muito produtivas sobre o fazer científico para nossa realidade social (SEGATO, 2010).

3.1.2 Ethos investigativo do/ para o Sul: desafios intelectuais e caminhos a andar

Ao estudarmos o saber – nesse caso algumas das reflexões teórico-metodológicas compartilhadas no âmbito da ADC –, ao dobrarmos nossa própria ação intelectual sobre si mesma, somos confrontadas com a responsabilidade de fazermos valer este espaço que ocupamos, tendo em vista que muitas não podem exercer este poder-ser. É central compreendermos que as universidades de modo geral, e como foco de minha crítica, as brasileiras, são espaços forjados pela exclusão. Os eixos do ser, do poder e do saber descritos por Foucault (2010) devem ser ressignificados a partir de nossa experiência como pesquisadoras do Sul. Nessa perspectiva, esse enquadre das ordens de discurso pode favorecer investigações em diálogo com o pensamento decolonial. É necessário, pois, “decolonizar os estudos do discurso” (RESENDE, 2017).

O esforço decolonial desse campo, então, deveria dirigir-se a três caminhos convergentes: decolonizar o saber, no sentido de lograr criticar teorias e métodos, compreendendo, que não há conhecimento universal; decolonizar o poder da ação criativa no esforço de superação desse conhecimento universalizante, isto é, assumir a potência de criação teórica e metodológica local, especialmente por meio do constante questionar da separação disciplinar e suas imposições; e decolonizar o ser, fazendo uso estratégico desse espaço paradoxal, o que carrega as potencialidades da comunidade de saberes, incluindo também o conhecimento comum (RESENDE, 2017, p. 1).

Trata-se de um pensamento de encruzilhada que assume sua condição “entre o privilégio e a subalternidade”, sendo que a posição de subalternidade em que nos encontramos nos arranjos maiores de forças no campo da produção de conhecimentos científicos não está fora da modernidade (como poderiam pretender perspectivas pós-coloniais), mas existe com ela. Entretanto, essa modernidade, ou o pensamento moderno, não aceita outras formas de racionalidade, trata-se da colonialidade do poder (QUIJANO, 1994) e do saber (LANDER, 2000b) que operam, centralmente, pelo epistemicídio de alternativas para sua visão de mundo.

É preciso fazer frente aos desafios que nossa corporeidade, nossa territorialidade, nosso lugar de pensamento nos oferecem. Segato (2012), ao advogar por uma “universidade nossamericana”, observa que:

O fato inapelável de que somos percebidos como emanções da paisagem geopolítica à qual pertencemos e com referência à posição histórica dessa paisagem alcança e contamina o fazer intelectual e a atribuição de valor à nossa produção acadêmica, e determina uma valorização diferenciada entre os saberes e produções intelectuais dos autores do Norte e dos autores do Sul. Disso, deriva-se, por exemplo, o fato de que os autores do Norte, que pensam desde as universidades do Norte, são produtores ou atravessadores-distribuidores dos modelos teóricos que adotamos e construtores-donos do grande compêndio de conhecimento sobre o mundo.⁹⁸

Esse conhecimento em encruzilhada visa estudar/ informar processos de insurgência que podem acontecer por dentro dessa estrutura (SILVA, 2017). Nesse sentido, num mundo em que

⁹⁸ No original: “El hecho inapelable de que somos percibidos como emanaciones del paisaje geopolítico al que pertenecemos y con referencia a la posición histórica de ese paisaje alcanza y contamina el quehacer intelectual y la atribución de valor a nuestra producción académica, y determina una valorización diferencial entre los saberes y producciones intelectuales de los autores del Norte y los autores del Sur. De esto se deriva por ejemplo, el hecho de que los autores del Norte, que piensan desde las universidades del Norte, son productores o atravessadores-distribuidores de los modelos teóricos que adoptamos y constructores-dueños del gran compendio de conocimiento sobre el mundo”.

cabem vários mundos (tradicionais, modernos, modernos não realizados, modernidades conflitantes, entre outros, conforme Bastos, 1998), cabem muitos conhecimentos. Dialogo com o conceito de pluriversidade de Mignolo (2010, p. 76-7), aqui focalizado como método de pensamento.

O pensamento crítico fronteiriço nos provê um método para protagonizar a virada descolonial, como assim também a conexão entre projetos surgidos da ferida colonial que possam agora conceber-se e explorar-se na esfera das diferenças coloniais e imperiais. O pensamento crítico fronteiriço é então o método que conecta a pluriversidade (diferentes histórias coloniais engastadas na modernidade imperial) com o projeto universal de desprendimento do horizonte imperial, da retórica da modernidade junto à lógica da colonialidade, e de construção de outros mundos possíveis. (MIGNOLO, 2010, p 122).⁹⁹

A busca por perspectivas outras além das que estavam tradicionalmente propostas pelo meu campo de atuação se deveu ao fato de que, logo no início de minha investigação, ainda refletindo sobre a pesquisa anterior que tinha empreendido (ACOSTA, 2012), tive muita dificuldade para conseguir encontrar caminhos para estudar o que pretendia – a construção da resistência e do projeto (ver Movimento 1). Havia um descompasso entre os dados e o que as epistemologias adotadas até então poderiam me permitir questionar e refletir. Assim, ao dialogar com outras vozes (em especial com Flor do Nascimento, 2010, 2014)¹⁰⁰ que ressoavam inquietações semelhantes às minhas, logrei encontrar, na decolonialidade, um fio condutor que me permitiu costu-

⁹⁹ No original: “El pensamiento crítico fronterizo nos provee de un método para protagonizar el vuelco descolonial, como así también la conexión entre proyectos surgidos de la herida colonial que pueden ahora concebirse y explorarse en la esfera de las diferencias coloniales e imperiales. El pensamiento crítico fronterizo es entonces el método que conecta la pluri-versidad (diferentes historias coloniales atrapadas en la modernidad imperial) con el proyecto uni-versal de desprendimiento del horizonte imperial, de la retórica de la modernidad junto a la lógica de la colonialidad, y de construcción otros mundos posibles” (MIGNOLO, 2010, p 122).

¹⁰⁰ Este trabalho foi orientado pela primeira professora que conheci na UnB, na disciplina de “Leitura e Produção de Textos”, no primeiro semestre de 2006. Foi a Profa. Dra. Viviane de Melo Resende quem primeiro pôs em palavras a relação entre poder e linguagem em uma lousa gasta do Pavilhão João Calmon. Foi então que pude começar a arranhar a superfície das inquietações que me cercavam sobre o estudo da linguagem. A ela devo muito, por ter me ensinado desde os primeiros passos da pesquisa como ter uma disciplina de estudos e de produção. Este trabalho foi coorientado pelo primeiro professor que me explicou o que era misoginia e que me disse ser sua intenção inquietar-nos, depois de uma aula densa que tive no segundo semestre de meu curso, sobre “Ideias Filosóficas em Forma Literária”, em que debatíamos sobre solidão, desamparo e finitude. Anos depois, ao buscar outras perspectivas, por estar, efetivamente, inquieta pelo exercício do pensamento, entrei em contato com o Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento e prontamente abriram-se páginas e páginas de referências que levarei para além desta tese, como Audrey Lorde, entre tantas vozes graves na visão de mundos possíveis.

rar diferentes tramas teóricas e desenvolver reflexões sobre método, não ignorando o que já conhecia, mas buscando em diferentes fontes um arranjo adequado para harmonizar delineamentos ontológicos, epistemológicos e metodológicos, a partir das demandas que se originaram das etapas etnográficas desta investigação (ver 5º Movimento).

Assim, a partir de Sousa Santos (2002), busquei estruturar uma reflexão que me permitisse criar as bases necessárias para responder aos desafios intelectuais que me lançavam os temas geradores deste movimento de pensamento que ora apresento sintetizado como esta tese. O autor propõe:

uma racionalidade cosmopolita que, nesta fase de transição, terá de seguir a trajetória inversa: expandir o presente e contrair o futuro. Só assim será possível criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo de hoje. Por outras palavras, só assim será possível evitar o gigantesco desperdício da experiência de que sofremos hoje em dia. Para expandir o presente, proponho uma sociologia das ausências; para contrair o futuro, uma sociologia das emergências (SOUSA SANTOS, 2002, p. 239).

Por meio de uma *sociologia das ausências* seria possível prestar ouvidos a formas de falar o mundo/ viver o mundo que são sistematicamente emudecidas pela “razão metonímica”, como pode ser caracterizada a ciência hegemônica europeia, em que, pelo positivismo, toma-se a parte pelo todo, a fim de chegar a verdades únicas e irrefutáveis. Trata-se do “pensamento abissal” que:

Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que divide uma realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética (SOUSA SANTOS, 2007, p. 71).

Nesse sentido, minha própria angústia ao esbarrar nas limitações de teorias exógenas para refletir sobre os temas-geradores desta pesquisa sugeria que, mesmo tratando-se de correntes de

pensamento não hegemônicas na Europa, ainda assim se tratava de correntes a atar-me a possibilidade de (re)criar reflexivamente, em razão de serem hegemônicas em relação à América Latina. Desse modo, foi no interlúdio (ainda ressoando pensamentos de alhures) aberto pelo português Sousa Santos (2007) que pude começar a arranhar a superfície desses grilhões cognitivos e epistêmicos. Esse interlúdio entre um momento bastante reiterador de teorias estrangeiras de minha produção acadêmica e o esforço intelectual que ora apresento só foi possível porque (re)criei um tempo-espaço outro do que aquele que tinha como referência: estava norтеada e foi necessário sulear-me.

Nesse sentido, ainda em diálogo com Sousa Santos (2002), busquei me acercar de um futuro intangível por meio de uma sociologia das emergências, que, conforme Bernardino-Costa (2007, p. 53):

funda-se numa crítica à razão proléptica, entendida como uma face da razão indolente que concebe o futuro a partir da monocultura do tempo linear. Isto é, o futuro já está contido no presente, conseqüentemente o primeiro não precisa ser objeto de estudo e cuidado uma vez que ele já está em potência no presente, cabendo somente a sua atualização. Este, por exemplo, é o princípio que está nos projetos europeus de cristianização, de civilização, de desenvolvimento e de democratização para o mundo não-europeu. Diferentemente, a sociologia das emergências “consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear por um futuro de possibilidades plurais e concretas” (Santos, 2006a: 794). Dessa maneira, ao invés do futuro já estar traçado, porque já está no presente, ele se torna objeto de cuidado, porque ele é apenas uma possibilidade. Neste sentido, a sociologia das emergências, ao contrair o futuro, também amplia o presente, ao expandir as possibilidades e expectativas futuras; recomendando-nos a estudar os diversos projetos de emancipação e as diversas alternativas futuras.

A prolepse como figura de linguagem identifica a maneira sedutora com quem teorias hegemônicas assegurariam, por seu caráter positivo, a construção de um futuro ao mesmo tempo em que se assentam sobre esse futuro como um melhor tempo-espaço do que o presente a partir do qual falam. Essa ideia é evidente quando se retoma a construção perifrástica: “Brasil, o país do futuro”. E de futuro em futuro, de teoria futurista em teoria futurista, a cada “devemos deixar o bolo crescer para depois dividir”, tivemos nosso presente negado e reiteramos obsessivamente erros do passado. Assim, pela razão proléptica afastam-se as possibilidades de construção de uma realidade imediata pela (ir)realidade mediada por discursos ideológicos.

Ao se focalizarem movimentos sociais, em especial de mulheres, pode-se compreender como esses discursos são assimilados e rearticulados por setores hegemônicos dentro das lutas progressistas. Há disputas pelo que é prioritário como pauta de luta e, via de regra, as demandas das mulheres são minorizadas em face de um “bem maior”, ou “bem comum”. Esse “bem”, por conseguinte, exclui a possibilidade de realizar o presente, ou de realizar no presente as necessidades das mulheres. Lança-se sempre ao futuro, para quando as demandas de *todos* forem atendidas, e, assim, excluem-se as demandas de *todas*.

As marchas, nessa perspectiva, insurgem-se como fruto da criação coletiva de espaços e tempos presentes, e, do ponto de vista discursivo, espaços e tempos de representação. Etimologicamente, representar significa trazer ao presente, seja em uma apresentação teatral, seja no palco que as palavras oferecem para os conteúdos simbólicos. Cabe frisar que os eventos centrais, ou como definirei em 4.2, os nós das tramas que são as marchas, foram polos de convergência para inúmeros eventos sociais que construíram lugares discursivos sem os quais dificilmente as demandas de mulheres seriam apresentadas e representadas. Em face da (in)evitabilidade (ACOSTA, 2012), ou da ausência, reexiste-se enquanto coletivos e indivíduos. Nesse sentido, dialogo com Sousa Santos (2002, p. 273), que propõe uma sociologia das ausências. Em suas palavras:

Na fase de transição em que nos encontramos, em que a razão metonímica, apesar de muito desacreditada, é ainda dominante, a ampliação do mundo e a dilatação do presente têm de começar por um procedimento que designo por *sociologia das ausências*. Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objecto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças. Fá-lo centrando-se nos fragmentos da experiência social não socializados pela totalidade metonímica. O que é que existe no Sul que escapa à dicotomia Norte/Sul? O que é que existe na medicina tradicional que escapa à dicotomia medicina moderna/medicina tradicional? O que é que existe na mulher que é independente da sua relação com o homem? É possível ver o que é subalterno sem olhar à relação de subalternidade? Não há uma maneira única ou unívoca de não existir, porque são vários as lógicas e os processos através dos quais a razão metonímica produz a não-existência do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Há produção de não-existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não-existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional.

As práticas de mobilização social que pude observar nesta pesquisa foram realizadas por mulheres que rompem a ausência e tornam-se presentes como protagonistas no embate político. Sousa Santos (2002), ao concluir sua tríade do pensamento cosmopolita, propõe o exercício de tradução que poderia ser feito pelo trabalho intelectual. Entretanto, devo discordar dessa postura um tanto positivista (no sentido de que se pretende positiva) e autolegitimada. Entendo que não nos cabe traduzir, de modo indiscriminado, qualquer aspecto da existência humana. Devemos assumir nossa limitação, nossas incompreensões, que mesmo informadas por diferentes teorias e técnicas não dão conta de acessar o que significam aspectos de vivências que não tivemos. A academia, para ser realmente tradutora, para lograr operar na construção de outro mundo possível, tem de se tornar inerentemente plural/ pluriversal, por meio de movimentos sociais e políticas públicas. Um exemplo de experiência exitosa nesse sentido é o MESPT – Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais – da Universidade de Brasília. Entretanto, está longe de representar o todo da universidade (unívoca). Assim, compreendo que o papel de tradutoras de fato venha sendo desempenhado por atores sociais que se instrumentalizam na/ da academia como “arma de luta”, como nos ensinou a professora Givânia Maria da Silva, liderança quilombola de Conceição das Crioulas (PE-Brasil).¹⁰¹

Assim como ela, membros de movimentos sociais e de comunidades tradicionais, ao ocuparem a academia, fazem-se presentes em um espaço-tempo que não previa sua existência. Nesse movimento, criam tensionamento de que podem se estruturar espaços-tempos em que representam as demandas emudecidas por séculos de colonialidade. Entendo que só quem sabe o peso de carregar a história nos ombros é que pode traduzir, como agente duplo, estando/ sendo em lugares que não dialogam é que podem atar as frentes de luta e a produção intelectual acadêmica. Como n“O poema da ponte”, de Donna Kate Rushin:¹⁰²

Estou farta/ doente de ver e tocar/ ambos lados das coisas/ doente de ser a condenada ponte de todos.// Ninguém/ pode falar/ sem mim/Certo?// Explico minha mãe ao meu pai/meu pai a minha irmãzinha/ minha irmãzinha ao meu irmão/ meu

¹⁰¹ Em fala realizada em palestra apresentada no Colóquio Decolonialidade em Abordagens Interdisciplinares, realizado na Universidade de Brasília, em dezembro de 2017.

¹⁰² Traduzido da versão em espanhol: “La puente que tengo que ser/ es la puente a mi propio poder / Tengo que traducir/mis propios temores/ Mediar/ mis propias debilidades.// Tengo que ser la puente a ningún lado/ más que a mi verdadero ser./ Y después/ será útil”. In MORAGA, Cherríe; CASTILLO, Ana (Org.). *This Bridge Called My Back*: de Writings by Radical Women of Color. New York: Kitchen Table, 1981.

irmão às feministas brancas/ as feministas brancas às pessoas da igreja Negra/ as pessoas da igreja Negra aos ex-hippies/ os ex-hippies aos separatistas Negros/ os separatistas Negros aos pais dos meus amigos.// Depois/ tenho que me explicar a mim mesma/a todos.// Faço mais traduções que as malditas Nações Unidas.// Esqueçam-se / me adoecem.// Estou doente de tapar seus buracos.// Doente de ser seu seguro contra/o isolamento de suas auto-impostas limitações/ Doente de ser a louca de suas ceias festivas/Doente de ser a equisita de seus lanches de domingo/Doente de ser a única amiga negra de 34 indivíduos brancos.// Encontrem outra conexão com o resto do mundo/Encontrem outra coisa que os legitime/Encontrem outra maneira de ser políticas e estar na moda. Não serei sua ponte para sua feminidade/ sua masculinidade/ sua humanidade.// Estou doente de lhes recordar que não/ se ensimesmem tanto por muito tempo.// Estou doente de mediar suas piores qualidades/ de parte de suas melhores.// Estou doente/ lhes recordar/ que respirem/ antes de que se asfixiem/ com suas próprias besteiras.// Esqueçam-se/ cresçam ou se afoguem/ evoluam ou morram// A ponte que tenho que ser/é a ponte para o meu próprio poder// Tenho que traduzir/ meus próprios temores/ Mediar minhas próprias debilidades.// Tenho que ser a ponte a nenhum lado/ mais que a mim verdadeiro ser.// E depois/ serei útil.

Rushin (1981) nos faz sentir sua dor, seu mal-estar, o peso de seu adoecimento, traço estético que nos faz identificar sua existência no mundo. Refuta o papel de tradutora, de ponte para que outros marchem, e termina por afirmar seu poder-ser, como tradutora de si, ponte para sua (r)existência. Nesse mesmo sentido, bell hooks (2013, p. 83-6) ressignifica a experiência da teoria:

Cheguei à teoria porque estava machucada – a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na teoria, na época, um local de cura. (...) vivendo na infância sem ter a sensação de um lar, encontrei um refúgio na “teorização”, em entender o que estava acontecendo. Encontrei um lugar onde eu podia imaginar futuros possíveis, um lugar onde a vida podia ser diferente. Essa experiência “vívica” de pensamento crítico, de reflexão e análise se tornou um lugar onde eu trabalhava para explicar a mágoa e fazê-la ir embora. Fundamentalmente, essa experiência me ensinou que a teoria pode ser um lugar de cura (...) quando a nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre teoria e prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra. A teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária, só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim. Quando era criança, é certo que eu não chamava de “teorização” os processos de pensamento e crítica em que me envolvia. (...) a posse de um certo termo não dá existência a um processo ou prática; do mesmo modo, uma pessoa pode praticar a teorização sem jamais conhecer/possuir o termo.

A autora explica, em outra passagem de seu livro, que “é necessário e crucial que os intelectuais negros insurgentes tenham uma ética de luta que informe seu relacionamento com aqueles negros que não tiveram acesso aos modos de saber partilhados nas situações de privilégio” (HOOKS, 2013). A tradução é possível, mas entendo serem necessárias dimensões do saber vivencial para que seja efetiva e, principalmente, para que não se trate de uma falsa generosidade (mesmo que, de início, bem-intencionada), que serve apenas para reiterar o lugar privilegiado em que a pesquisadora construa essa tradução. Freire (2015 [1968], p. 65-66), em sua metodologia do oprimido, observa que:

Os oprimidos, como objetos, como quase “coisas”, não têm finalidades. As suas, são as finalidades que lhes prescrevem os opressores. Em face de tudo isto é que se coloca a nós mais um problema de importância inegável a ser observado no corpo destas considerações que é o da adesão e conseqüentemente passagem que fazer representantes do polo opressor ao polo dos oprimidos. De sua adesão à luta destes por libertar-se. (...) ao passarem de exploradores ou de espectadores indiferentes ou de herdeiros da exploração – o que é uma convivência com ela – ao polo dos explorados, quase sempre levam consigo, condicionados pela “cultura do silêncio”, toda a marca de sua origem. Seus preconceitos. Suas deformações, entre estas a desconfiança do povo. Desconfiança de que o povo seja capaz de pensar certo. De querer. De saber. Deste modo, estão sempre correndo o risco de cair num outro tipo de generosidade, tão funesto quanto o que criticamos nos dominadores. Se esta generosidade não se nutre, como no caso dos opressores, da ordem injusta que precisa ser mantida para justificá-la; se querem realmente transformá-la, na sua deformação, contudo, acreditam que devem ser os fazedores da transformação. Comportam-se, assim, como quem não crê no povo, ainda que nele falem. E crer no povo é a condição prévia, indispensável à mudança revolucionária. Um revolucionário se reconhece mais por esta crença no povo, que o engaja do que por mil ações sem ela. Àqueles que se comprometem autenticamente com o povo é indispensável que se revejam constantemente. Esta adesão é de tal forma radical que não permite a quem a faz comportamentos ambíguos. Fazer esta adesão e considerar-se proprietário do saber revolucionário, que deve, desta maneira, ser doado ou imposto ao povo, é manter-se como era antes.

O contato com a escrita de Freire e de hooks me permitiu compreender muito de minha própria experiência com o conhecimento e com meu anseio por estudar as estruturas que naturalizam a violência e o sofrimento. Ela traduziu para mim aspectos teóricos que podiam servir como caminhos para que eu sintetizasse vivências e as compreendesse. Por outro lado, há aspectos de suas análises que não ressoam na minha existência diretamente, mas com as quais pude aprender, como com Rushin, com as jovens estudantes para quem tive a honra de lecionar em São

Sebastião, bem como com as protagonistas das marchas que gentilmente me ofereceram suas experiências nas entrevistas e outras trocas desta pesquisa.

Nesse sentido, encontro-me num lugar paradoxal e profundamente contraditório de produzir conhecimento acerca de aspectos de vivências outras que podem ser abraçadas pela “existência como mulher”, que, por um lado, implica uma dimensão que poderia dizer tradutora de mim mesma e das que como eu sentem-pensam; porém, por outro lado, nesse lugar, apenas posso dialogar sobre aspectos de vivências outras, sem ter a compreensão corporificada do que significam. Apresento essa vivência como pesquisadora, como exemplo de como a reflexividade pode ser útil para dimensionar os limites de nossa ação intelectual numa busca por um *ethos* efetivamente solidário (esse debate será retomado na seção 4.2). O paradoxo em que me situo como pesquisadora que se pretende engajada, mesmo ocupando espaços de privilégios como o são os lugares de produção científica, é atravessado por disputas de poder que impõem limites estruturais e estruturantes para a confecção de nossos projetos. Entretanto, é possível encontrar apoio para equacionar em alguma medida esse paradoxo a partir do próprio marco teórico inicial da ADC (como aprofundarei na seção 3.2).

A reexistência está em um polo não hegemônico, e sua força deriva desse lugar. Para autores europeus algo que fugiria às teorias que constituíram, apenas porque não se encontraram no chão da marcha histórica do lado de cá. Para nós, é visceral, faz parte de quem somos e de como somos. Trata-se de compreendermos a cor da existência resistente como arco de movimento e não como lugar estático ou permanente. Os arranjos possíveis são fluidos e podem ser realizados no movimento conjunto. Trata-se de uma compreensão performativa de identidades que podem agir sobre a realidade num movimento criativo (ver Movimento 4).

Retomo, aqui, as conversas dos Movimentos anteriores, de que resultou a linha performativa com que costurei a reflexão acerca de identidades e identificações. Nessa perspectiva, a colonialidade, ou o que busco aqui, a decolonialidade do saber, implica uma existência ativa sobre os objetos da realidade.

“Os filósofos nos legaram uma verdade análoga à dos poetas”, nos disse José Carlos Mariátegui. Rilke sugeriu, com efeito, que as pessoas vivem e se olham viver ao mesmo tempo. Viver e olhar-se viver não são, por consequência, sucessivos. Estão cada um no outro, todo o tempo. Olhar-se viver (o conhecimento) é parte do ato de viver e vice-versa. A realidade nos é dada a conhecer porque somos parte dela. Quanto mais profunda e totalmente buscamos conhecê-la, tanto mais total e profundamente estamos implicados nela. Segundo esta perspectiva, o conhecimento

não é só, e talvez nem tanto, uma questão epistemológica. É igualmente uma questão ética. (QUIJANO, 1994, p. XV)

Os centros de produção científica não comunicam seus avanços à escola e, tampouco, o faz aos movimentos sociais. Essa asserção poderia ser relativizada, usando exemplos isolados de situações em que houve comunicação, em que a academia deu ouvidos ao campo (RESENDE, 2008; 2017; SANTOS, 2017a; REGIS, 2016; BERTHOLDO, 2017), em que a escola pode aprimorar as técnicas acadêmicas, entre outros pontos na linha do horizonte. Entretanto, reafirmo o caráter peremptório de minha crítica – não há redistribuição dos bens simbólicos produzidos pela universidade. Digo isso por entender que política só se faz em grupo e,¹⁰³ para além, uma política pública só é efetiva quando tem escala. Entendo, nesse sentido, que não há uma política científica séria e consequente em nosso país.

Hoje, o cenário é mais grave ainda do que quando ingressei no magistério público. O pouco que havia, os pontos de esperança (que nos faziam esperar por uma realidade melhor) estão sendo sistematicamente apagados por uma política (aí sim, com grupos sociais a lastrear-la, e com escala nacional) de desmonte da ciência e da educação no país. A desesperança se instaura como arma de desarticulação quando se constata que são poucos os grupos sociais e políticos dispostos a defender os avanços anteriores. Mais uma consequência, a meu ver, da não instrumentalização de dispositivos e tecnologias de resistência que pudessem ser capazes de fazer frente aos ataques conservadores. Muito se produziu nas salas das universidades, nas defesas de teses e dissertações, nos artigos, entre outros lugares forjados pela academia, acerca da resistência ao neoliberalismo e ao colonialismo. Agora, vemos a história se repetir e pouco a academia é capaz de realizar.

Os estudos decoloniais têm promovido movimentos de crítica ao caráter *universal* – que conversa só e que pretende ser único e abarcar o todo –, por meio de propostas *pluri-versais*. Nessa perspectiva, o campo dos estudos do discurso podem, em muito, robustecer-se com esse diálogo, e, para além, podem constituir-se como um instrumento de luta contra os avanços do conservadorismo ao contribuírem com movimentos sociais. Esta tese busca somar-se a esta discussão, objetivando redimensionar algumas dessas proposições, bem como tensionar o debate por meio de proposições do lado de cá, para podermos dar conta de mapear processos discursivos que nos

¹⁰³ Esse e outros ensinamentos me foram generosamente ofertados por Roberto Miguel de Oliveira, excepcional interlocutor e amigo querido. A ele agradeço pela revisão e pelo aprimoramento de alguns trechos em que minha vivência limitava minha capacidade de síntese.

permitam compreender o funcionamento de práticas subversivas, que visam à construção de outro estado de coisas, assentado na justiça social.

À sombra dessas reflexões, na próxima seção busco realizar uma revisão crítica das bases teórico-metodológicas fundantes da versão de ADC com que trabalho, calibrando as ferramentas que oferece, a partir de aportes de estudos de decoloniais, que produziram pensamentos capazes de instanciar uma compreensão de nossas questões, a partir de reflexões que emergem delas mesmas.

3.2. *Saber dobrado sobre si mesmo: investigação discursiva e ferramentas para o pensamento sobre práticas sociais de reexistência*

Nesta seção, dedico-me a conversar sobre aspectos ontológicos e epistemológicos que são debatidos no campo da Análise de Discurso Crítica (ADC), buscando realizar um movimento de dobrar esses conhecimentos sobre eles mesmos a partir de reflexões originadas da prática etnográfica desta pesquisa e do lugar de encruzilhada em que produzo este trabalho. O conceito de dobra pode ser compreendido, conforme Deleuze (1991), a partir na obra de Foucault (2004 [1982]), pela ideia de “tecnologia de si”, como um instrumento ou um movimento de pensamento que nasce da contradição de ser em uma realidade social que nos é prévia, mas sobre a qual podemos agir. Seu emprego permite, potencialmente, superar:

O pensar dicotômico (...) [que]deixa escapar peculiaridades importantes na análise dos fenômenos sociais. A experiência subjetiva não pode ser apreendida nessa dicotomia, mas sim no ponto médio dela, em seu interior, superando-a. É preciso, pois, ver esse meio, percorrer o que está entre esta suposta autonomia da ação e a tão proclamada coercitividade dos fatos sociais. É preciso notar como os indivíduos, que não estão “mortos”, comportam-se para viver mediante os mecanismos da força, isto é, os mecanismos do poder. Como estes se fazem consigo frente ao poder. Para isso, o conceito de dobra, pensado por Michel Foucault e particularizado por Gilles Deleuze, é um recurso ativo para analisar essas singularidades(...) a figura da dobra em Deleuze foi construída a partir das obras dedicadas ao próprio Foucault (de 1986) e a Leibniz – *Le Pli: Leibniz et le barroque* (de 1988) – e indica, no âmago de sua complexidade semântica, uma vergadura, uma flexão do lado de fora (poder) para a constituição de “uma relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si” (DELEUZE, 1988) (COSTA, 2009, p. 34).

Entendo que esse movimento de pensamento em dobradiça (GONTIJO, 2015) possa ser atualizado para amplificar a potência do pensamento em encruzilhada, em razão de seu caráter essencialmente crítico.

A crítica, neste contexto, seria um movimento de desconfiança, insubmissão e pensamento subversivo. (...) A crítica seria um movimento de desfamiliarização de coisas que se assentam no pensar e no agir, ou nas palavras de Foucault: “Não creio que se possa opor crítica e transformação, a crítica ‘ideal’ e a transformação “real” (...) A crítica seria o “movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; a crítica seria a arte da inservidão voluntária, algo de indocilidade refletida” (FLOR DO NASCIMENTO, 2004, p. 12-3).

Assim, busco retomar aspectos o marco teórico da ADC de modo crítico (ou autocrítico) a partir do diálogo com proposições dos estudos decoloniais, a partir desse lugar de fala/ pensamento a que me somo como estudiosa da linguagem em sociedade. É importante destacar que não se trata de uma investigação exaustiva e não busca trazer respostas que fechem, mas propor linhas com que possamos, no conjunto de pesquisas, reflexões, ações vivenciais convergentes, coser um pensamento brasileiro sobre a temática.

3.2.1. Saberes e técnicas para o estudo do discurso a partir de uma perspectiva Latino-Americana

A ADC inscreve-se na linguística funcionalista, sendo central a ideia de que a linguagem funciona na sociedade, é por ela modificada, e pode, dialeticamente, provocar mudanças na sociedade. Por essa razão, o desenvolvimento da ADC exigiu contribuições de outros estudos para viabilizar uma análise social e linguística, assim estabelecendo interfaces com diferentes áreas do conhecimento. Desse modo, a ADC constitui-se como uma transdisciplina que se abre como um campo plural em que coexistem diferentes abordagens teórico-metodológicas, mas que têm como aspecto semelhante entre si a centralidade do texto como resultado da ação discursiva implicada, em maior ou menor medida, em toda prática social. Nesse sentido, a unidade mínima de estudo (MARCHESE, 2011) das análises do campo são textos situados em eventos sociais que possibilitam acessar, por meio da materialidade discursiva, significados socialmente compartilhados (FAIRCLOUGH, 2003; MAGALHÃES, 2004).

A versão de ADC com que trabalho tem seus precursores nos trabalhos do campo da Linguística Crítica (LC) na década de 1970 e foi sendo gestada ao longo da década de 1980, sendo marcos as obras *Language and Power* (FAIRCLOUGH, 1982) e, em especial, *Discourse and social change* (FAIRCLOUGH, 2001[1992]), em que se apresentam alguns dos conceitos chave da Teoria Social do Discurso (TSD). Essa versão apoia-se em um tripé em que se concebe que – (1) a linguagem funciona em sociedade para a sua construção e ao ser acionada apresenta regularidades linguístico-discursivas passíveis de mapeamento; (2) o poder é objeto de disputas na sociedade, sendo exercido pela hegemonia por meio de tecnologias e economias que asseguram a manutenção do estado de coisas; e (3) as lutas sociais são travadas, também, por meio da atividade discursiva, sendo que a linguagem em uso – os textos – pode servir como lócus de materialidade para a análise de como funcionam essas lutas.

No campo da ADC, emprega-se o conceito de modernidade tardia, algo que, para a realidade brasileira, deve ser repensado à sombra da compreensão de que ela é profundamente fragmentada. “A vida cotidiana abrange várias temporalidades simultaneamente presentes, o que permite considerar, paralela e solidariamente, a existência de cada um e de todos, como ao mesmo tempo, sua origem e finalidade” (SANTOS, 2011 [2000], p. 127). Do lado de cá, entretanto, não houve um processo de modernização pelo acúmulo de experiências, não passamos por diferentes etapas de uma divisão social do trabalho como a que houve na Europa, nem tampouco lucrámos com o sofrimento de outras nações e povos da maneira sistêmica como construíram-se os processos coloniais por aqueles do lado de lá. Novamente, nossa realidade ultrapassa a teoria, nem ela nos cabe e nem nós cabemos nela. E nesse calo que aperta (BOAL, 2008) ao usarmos sapatos de outras pisadas, acabamos não refletindo nossa realidade e sobre nossa realidade pouco ou nada agimos.

Com essas reflexões, busco pontes entre construtos epistemológicos basilares ao campo, aprofundando, em alguma medida, o que propus em Acosta (2012), quando procurei mapear formas recursivas na construção de significados articulados a práticas de emancipação, apenas adaptando e atualizando as ferramentas já existentes. Assim, é necessário que eu retome algumas reflexões acerca de conceitos chave: (1) de ideologia, de suas tecnologias violentas e das alternativas como ideário e contraideologia, cujas tecnologias podem ser compreendidas em termos de solidariedade, e (2) do poder e de sua disputa em termos de hegemonia e de colonialidade como um movimento decolonial de ginga (SANTOS, 2017b).

Ideologia, contraideologia e ideário: técnicas de violência e de solidariedade

De início, é fundamental para a ADC a compreensão de ideologia como um conceito inerentemente negativo, a partir do legado dos estudos marxistas. Chauí (2008 [1980], p. 109, acréscimos meus) explica que:¹⁰⁴

- a) na qualidade de explicação teórica do real (através das ciências, sobretudo hoje em dia, ou das filosofias ou das religiões), a ideologia nunca pode explicitar sua própria origem, pois, se o fizesse, faria vir à tona a divisão social em classes [também em gênero e raça] e perderia, assim, sua razão de ser que é a de dar explicações racionais e universais que devem esconder as diferenças e particularidades reais. Ou seja, nascida por causa da luta de classes [e por causa do racismo, do sexismo e de outros projetos de opressão, exploração e dominação] e nascida da luta de classes [etc.], a ideologia é um corpo teórico (religioso, filosófico ou científico) que não pode pensar realmente a luta de classes [o racismo, o sexismo etc.] que lhe deu origem;
- b) na qualidade de corpo teórico e de conjunto de regras práticas, a ideologia possui uma coerência racional pela qual precisa pagar um preço. Esse preço é a existência de “brancos”, de “lacunas” ou de “silêncios” que nunca poderão ser preenchidos sob pena de destruir a coerência ideológica. O discurso ideológico é coerente e racional porque entre suas “partes” ou entre suas “frases” há “brancos” ou “vazios” responsáveis pela coerência. Assim, ela é coerente não apesar das lacunas, mas por causa ou graças às lacunas. Ela é coerente como ciência, como moral, como tecnologia, como filosofia, como religião, como pedagogia, como explicação e como ação apenas porque não diz tudo e não pode dizer tudo. Se dissesse tudo, se quebraria por dentro.

A partir da necessidade da mitigação, das lacunas que não se podem deixar ver e, muito menos, preencher, a autora explica que não é possível substituir uma ideologia “falsa” por uma “verdadeira”, tendo em vista que a premissa de toda ideologia é servir à manutenção de projetos de dominação e exploração (que, no 2º Movimento da tese, busquei delimitar como arranjos de poder e de sofrimento humano). Chauí (2008, p. 110) propõe o conceito de crítica da ideologia como forma de oposição aos arranjos ideológicos. Nesse sentido, a ADC enquadra-se como um campo crítico por buscar questionar e desestabilizar regimes de verdade constituídos a partir do exercício ideológico. Os estudos do campo, inicialmente, desenvolveram-se como uma ciência

¹⁰⁴ Nos escritos de Fairclough (2001, 2003), o autor lança mão de uma aproximação com a arqueologia do conceito de ideologia realizada por Thompson (1995 [1990]) em *Ideologia e cultura moderna*. Aqui, bem como em outros trabalhos meus, prefiro adotar as delimitações propostas por Chauí (1980), por diferentes razões, primeiro por ser a obra anterior à do teórico britânico, segundo por se tratar de um inventário mais completo sobre as formas de realização da ideologia e terceiro porque tem como base a realidade social brasileira para evidenciar os tipos de processos que são mobilizados pela ideologia. Nesse sentido, parece-me ser muito mais pertinente para analistas de discurso brasileiras buscar subsídios em autoras que questionem a mesma realidade que estamos tentando estudar.

que pudesse oferecer epistemologias capazes de realizar o desvelamento de estratégias ideológicas, por meio de um esforço para preencher as lacunas – os não ditos ideológicos – e, assim, de contribuir com processos de mudança social. Assim, por meio de análises discursivas foi constituída uma seara de pensamento engajada na superação de assimetrias sociais por meio da contribuição que a academia tem (ou deveria ter, como debatido na seção anterior) por ética o dever de realizar.

Contudo, é necessário repensar estratégias analíticas, bem como categorias e premissas teóricas, quando se busca estudar discursos contraideológicos (que questionam a ideologia e propõem alternativas à ideologia), que estão a serviço de projetos de igualdade e justiça social. Nesse sentido, acredito que a ADC, como campo aberto, pode se beneficiar com reflexões que construam ferramentas, ou adequem as já existentes no campo, para investigar processos que constroem caminhos de mudança por meio do discurso.

Em meu esforço intelectual, dialogo com a concepção de Milton Santos (2011), que explica que a construção da realidade é territorial e temporalmente produzida por técnicas que são distribuídas a partir de uma economia estratégica. Conforme o autor:

Vivemos todos num emaranhado de técnicas, o que em outras palavras significa que estamos todos mergulhados no reino do artifício. Na medida em que as técnicas hegemônicas, fundadas na ciência e obedientes aos imperativos do mercado, são hoje extremamente dotadas de intencionalidade, há igualmente tendência à hegemonia de uma produção “racional” de coisas e de necessidades; e desse modo uma produção excludente de outras produções com a multiplicação de objetos técnicos estritamente programados que abrem espaço para essa orgia de coisas e necessidades que impõem relações e nos governam. Cria-se um verdadeiro totalitarismo tendencial da racionalidade – isto é, dessa racionalidade hegemônica, dominante –, produzindo-se a partir do respectivo sistema certas coisas, serviços, relações e ideias. Esta, aliás, é a base primeira da produção de carências e de escassez, já que uma parcela considerável da sociedade não pode ter acesso às coisas, serviços, relações, ideias que se multiplicam na base da racionalidade hegemônica (SANTOS, 2011, p. 129).

A potencialidade de técnicas oriundas de espaços verticais, hegemônicos, para a promoção da mudança é bastante limitada, quando não inexistente. Por outro lado, técnicas construídas em espaços horizontais, em que a solidariedade tem maior possibilidade de se realizar, teriam o potencial de promover realidades mais justas e igualitárias. Nesse sentido, é possível retomar as contribuições de Chauí (2008, p. 113) que nos explica que “ideologia não tem história”, tendo em vista que “a transformação das ideias não depende delas mesmas, de alguma força interna que teriam (...), mas depende da transformação de relações sociais”. A ideologia mantém-se ligada à estrutura

social por uma “correspondência temporal”, o pensamento ideológico não sendo capaz de transpor essa temporalidade pois, justamente, “fabrica uma história imaginária” que “reduz o passado e o futuro às coordenadas do presente”. Trata-se da “razão proléptica” (SOUSA SANTOS, 2004) que debati na seção anterior.

A impossibilidade de negociação é a base do pensamento abissal (SOUSA SANTOS, 2002), tendo em vista o total apagamento do outro frente às hegemônias e a consequente impossibilidade de, no sistema, por meio de estruturas construídas para esse apagamento, poder negociar. Nesse sentido, a finalidade das técnicas na base da racionalidade hegemônica tem um caráter circular: visam à manutenção de suas condições de existência (o caso prototípico que Milton Santos analisa é o consumo). Entretanto, conforme o Modelo Transformacional da Realidade Social (que será debatido em 3.2.2) é possível, por meio de brechas no sistema, agir socialmente e promover mudanças. Essa plasticidade pode informar técnicas em que racionalidades pluriversais coexistem em temporalidades que atravessam esse estado de coisas, como o são as práticas insurgentes decoloniais (como veremos a seguir), que realizam outro tipo de movimento, espraiam-se para fora como espirais a pressionar a realidade de sofrimento para a promoção do novo, da mudança.

No campo do discurso, compete a nós analistas de discurso buscar mapear como essas técnicas se realizam no plano textual e, assim, identificarmos processos e funcionamentos que tenham esse potencial. Nessa perspectiva, Chauí (1980, p. 120) observa que:

Quem e o que pode dismantelar a ideologia? Somente uma prática política nascida dos explorados e dominados e dirigida por eles próprios. Para essa prática política é de grande importância o que chamamos de crítica da ideologia que consiste em preencher as lacunas e os silêncios do pensamento e discurso ideológicos, obrigando-os a dizer tudo que não está dito, pois dessa maneira a lógica da ideologia se desfaz e se desmancha, deixando ver o que estava escondido e assegurava a exploração econômica, a desigualdade social, a dominação política e a exclusão cultural.

Investigar as práticas insurgentes pode nos informar com saberes capazes promover mudanças nos métodos de pensamento que adotamos, e, por conseguinte, permitir-nos transformar nossa realidade imediata

Poder, luta e hegemonia

Considerando a ideologia como um conjunto de discursos e práticas a serviço de projetos de dominação e exploração, e, principalmente, considerando sua dimensão crítica como pensamentos contraideológicos, é necessário retomar a noção de poder que, inicialmente, foi debatida no 2º Movimento desta tese. A vertente de ADC com que dialogo compreende que a linguagem é um palco onde lutas pelo poder são realizadas. A centralidade da linguagem e dos textos (MAGALHÃES, 2017) é, desse modo, relevante para compreender como o poder se constitui em contextos que sofrem a colonialidade como o nosso (ver 3.1).

Como abordado anteriormente, para Foucault (2012), poder vai muito além da repressão, pois trata-se de uma série de arranjos que são viabilizados e constituídos pelo emprego de técnicas muito sofisticadas que permitem a sua mitigação e a sua perpetuação. Esses aspectos estão à base da fenomenologia do poder que descreve, como forma de pôr em relevo os liames que asseguram o seu exercício. Nessa fenomenologia, o autor questiona o “esqueleto hegeliano” que ordenaria as caóticas relações sociais em um esquema dialético apenas, sendo que há uma infinidade de camadas que se sobrepõem na existência humana em sociedade e que se relacionam de modos não necessariamente antitéticos. Há muitos mais níveis para além da contradição e que, justamente, por complexificarem as tramas sociais, fazem com que o exercício do poder se torne mais eficaz e a resistência a ele mais difícil.

Quando se definem os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (...) houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. (...) o que se poderia chamar uma nova "economia" do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo continua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social. Estas novas técnicas são ao mesmo tempo muito mais eficazes e muito menos dispendiosas (FOUCAULT, 2012, p. 8).

Trata-se de uma série de tecnologias articuladas na manutenção do poder em diferentes âmbitos da vida social, sendo central compreender o papel da ideologia como um conjunto dessas

tecnologias para a violência. Ao operar esses conceitos, a ADC associa a noção de poder foucaultiana ao conceito de hegemonia de Gramsci (1978), busca compreender, para além da sujeição, a possibilidade de agência para a promoção de mudanças que está à base da perspectiva crítica adotada para o estudo do funcionamento da linguagem em sociedade. Nesse sentido,

Em sua discussão de Gramsci, Williams [1978] reconhece o caráter *dinâmico* da hegemonia, em confronto com as conotações potencialmente estáticas de “ideologia”: a hegemonia nunca é uma conquista definitiva, mas “tem de ser continuamente renovada, recriada, defendida e modificada”. Como conceito, então, a hegemonia é inseparável dos sobretons da luta, como a ideologia talvez não seja. Nenhum modo único de hegemonia (...) pode esgotar significados e valores de qualquer sociedade e, assim, qualquer poder governante é forçado a travar combate com forças contra-hegemônicas de maneiras que provam ser parcialmente constitutivas de seu próprio domínio (...) Conquistar a hegemonia, no parecer de Gramsci, é estabelecer liderança moral, política e intelectual na vida social, difundindo sua própria ‘visão de mundo’ pelo tecido da sociedade como um todo, igualando, assim, o próprio interesse com o da sociedade em geral. (...) Em tais condições, o poder do Estado para disciplinar e punir – o que Gramsci chama “dominação” – mantém-se firmemente e, na verdade, nas sociedades modernas, torna-se mais formidável à medida que as várias tecnologias de opressão começam a proliferar. Mas as instituições da “sociedade civil” (...) agora desempenham um papel mais central no processo de controle social. O Estado burguês recorrerá à violência direta se for obrigado, mas, ao fazê-lo, arrisca-se a sofrer uma perda drástica de credibilidade ideológica. É preferível, no todo, que o poder permaneça convenientemente invisível, disseminado por toda a textura da vida social e, assim, “naturalizado” como costume, hábito, prática espontânea. Assim que o poder mostra seu jogo, pode transformar-se em objeto de contestação política (EAGLETON, 1997, p. 107-10).

O exercício do poder e a ideologia, como conjunto de tecnologias a ele relacionadas, podem ser compreendidos em termos da dinâmica hegemônica, num jogo de disputa pelo que há e pelo que pode haver, no sentido de que quem detém a hegemonia pode estruturar aspectos do mundo social conforme seus interesses. Esse jogo é mediado centralmente pela atividade discursiva, sendo a luta social travada em termos de luta pela significação dos aspectos do mundo social (FREIRE, 2015 [1968]). É necessário compreender que a luta social é realizada tanto por atores quanto por instituições que recorrem ao emprego de textos para construir determinados regimes de verdade, agindo como atores sociais (BARTON, 2009).

Assim como o exercício do poder se complexifica nos contextos que sofrem os reflexos do legado colonial, e é necessário lançar mão do conceito de colonialidade do poder (QUIJANO, 2000b) para refletir sobre suas diferentes dimensões, o mesmo deve ser pensado em termos da

luta hegemônica. Para além da dialética hegeliana, que compreende a existência de um duplo antagonístico como dependência para a existência de um determinado objeto social, nossas epistemologias sobre o embate pelo poder em contextos coloniais precisam ser redimensionadas para dar conta dos processos e movimentos insurgentes que possibilitaram a reexistência de nossa história esfarrapada (ver 1º Movimento).

Entendo que a luta decolonial se constitua como uma práxis reflexiva, a partir de uma tecnologia solidária que exigiu inteligência na articulação de estratégias que garantissem a vivência para além da sobrevivência, a existência para além da resistência. Uma expressão dessa inteligência é a constituição da capoeira no Brasil, cuja técnica central é a ginga (Falcão, Silva e Acordi, 2006). Uma das possíveis origens para o termo é o nome da Rainha Nzinga Mbandi Ngola Kiluanji, cuja história registra ter lutado contra a dominação colonial portuguesa com grande sagacidade e articulando diferentes estratégias que ora se davam no campo da luta armada ora no campo da negociação e da diplomacia.¹⁰⁵ Considerando essa origem, o conceito de ginga pode ser expandido como uma metáfora para compreender outros movimentos insurgentes de luta travados a partir da decolonialidade (SANTOS, 2017b). Nesse sentido, estruturam-se:

a ginga e seus artifícios do não enfrentamento, da ocupação dos interstícios. Podemos encontrar eco no conceito de síncope, características das manifestações afro-americanas, que ocupam essas mesmas gretas sociais e simbólicas vivenciadas pelos africanos e seus descendentes até os dias atuais (SODRÉ, 1998) (COLUMÁ, CHAVES, TRIANI, 2013, p. 12)

A síncope é uma figura rítmica que implica o descolamento do tempo forte e, necessariamente, na mudança da acentuação, e, desse modo, promove uma quebra da rítmica de sistemas binários, ternários ou quaternários que caracterizam a música europeia.¹⁰⁶ A ginga se realiza, do mesmo modo, pelo deslocamento do corpo que aponta um movimento e realiza outro (como nos dribles do futebol). Essa forma de agir pode ser compreendida em termos das trocas discursivas,

¹⁰⁵Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/nzinga-a-rainha-negra-que-combateu-os-trafficantes-portugueses/>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

¹⁰⁶A Europa tem como cerne do desenvolvimento de sua música tonal a polifonia. A partir do período renascentista, por meio de técnicas de contraponto em que diferentes melodias se realizavam de forma harmônica simultaneamente, desenvolveu-se o sistema tonal. Há teóricas que indicam que, do mesmo modo, povos africanos desenvolveram a polirritmia como fulcro de seus sistemas musicais. Essa discussão será retomada no 4º Movimento desta tese.

estruturando a realização de significados sociais por meio do uso da linguagem. Conforme Campos (2013, p. 53):

É a ginga do corpo que anuncia ao outro o que está por vir. Seu diálogo será afetado constantemente pelo peso de cada corpo e de acordo com a capacidade de administrarem o espaço durante o jogo. A sabedoria estará na economia dos movimentos, nos gestos e seus sentidos e não em sua força. Toda compreensão resulta na habilidade de ser capaz de adaptar o movimento certo no tempo certo. E para isso é essencial que se compreenda que é a sensação de nosso próprio peso que nos permite não nos confundirmos com o espetáculo do mundo. Um jogo absolutamente improvisado com linguagem própria, mas sem nenhum dos participantes capazes de prever como será o final, onde a ausência de modificação perceptível, antecipando o movimento, permite que vejamos não mais o indivíduo que dança, mas a figura que é desenhada. Uma invenção de gestos combinados que revela a imprevisibilidade presente na metamorfose. Mas o capoeirista não dança apenas, ele combate. É um guerreiro por excelência e ao conhecer seus movimentos sabe da capacidade destrutiva de cada um deles. No reconhecimento de seu corpo passa a ser herdeiro de toda uma tradição que lutou contra a opressão. (...) Sua experiência escreve uma história particular na cultura afro-brasileira na qual foi necessária uma inteligência muito especial para sobreviver ao cativeiro e aos mandos de séculos de dominação. (...) O bom combate não é travado em busca de dominação e controle, mas para superar suas contradições e lutar contra os usos e abusos do esquecimento (CAMPOS, 2013, p. 53)

A disputa pode se dançar de outro modo,¹⁰⁷ na inteligência do contrapé, do avançar e recuar, e, desse modo, poder realizar para além do domínio. Entendo que a reexistência é, em muito, construída a partir de estratégias de ginga, tendo em vista que está em um polo não hegemônico, mas que, ao mesmo tempo, sua força deriva desse lugar. Desloca-se o forte para o fraco e, assim, andarilhou-se o chão da marcha histórica do lado de cá. Essa tecnologia faz parte de nosso pulso, do tempo que construímos nos contratempos que foram possíveis. Para nós, é visceral, faz parte de quem somos e de como somos.

¹⁰⁷ Interessante observar que em *Metáforas do cotidiano*, Lakoff e Johnson (1995), apresentam para começar a seu ensaio, um exemplo da metáfora bélica que regeria a maneira como se compreendem, na ocidentalidade, inúmeras áreas da atividade humana. Assim, eles iniciam abordando a educação e a pesquisa, evidenciando como, no próprio léxico, em palavras como defesa e arguição, estaria contido o caráter de embate e de guerra. Eles propõem uma realidade outra, hipotética, em que em vez de realizar uma defesa, a aluna chamasse a banca para uma dança. Essa realidade hipotética de fato existe, e é algo, para nós muito mais orgânico do que a dureza das universidades tradicionais europeias.

3.2.2. Ontologia social do discurso e significados discursivos: ferramentas para investigação de práticas insurgentes

O campo constituído pelos estudos que realizam a vertente de ADC com que dialogo centralmente nesta pesquisa tem como uma de suas principais características a densidade de reflexões de carácter como forma de e o a precisão conceitual e terminológica. Compreendo, assim, em diálogo especialmente a partir dos trabalhos de Resende (2008, 2009), que é necessário adensar o debate acerca de aspectos ontológicos e de suas consequências epistemológicas e metodológicas. Em ADC, objetiva-se investigar práticas sociais a partir da materialidade de sua instância discursiva (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH 1999, p. 21). Desse modo, propõe-se uma abordagem textualmente orientada para a pesquisa sobre problemas sociais que vem, em certa medida, “preencher o espaço de conhecimento entre o processo social e sua faceta discursiva, ao entender que existe uma ‘correlação entre a estrutura social e a estrutura linguística’” (ACOSTA; RESENDE, 2014, p. 61).

Assim, para essa seara dos estudos discursivos, é central que se tenha precisão acerca dos fundamentos ontológicos do modelo de funcionamento da linguagem em sociedade a partir do qual se realizam as análises propriamente ditas, bem como que as epistemologias que serão, então, ativadas sejam coerentes com esse desenho ontológico. A ADC, em especial, a partir dos trabalhos de Chouliaraki e Fairclough (1999) e Fairclough (2003), conta com um debate sobre um desenho ontológico – teoria social do discurso – para compreender o funcionamento da linguagem em sociedade a partir da noção de práticas sociais de Harvey (1992) e inspirado no modelo transformacional da atividade social do Realismo Crítico de Bhaskar (1989).

Na sequência, parto de uma reflexão acerca da Teoria Social do Discurso e possibilidades de harmonização com uma perspectiva performativa de identidades, e, em seguida, abordo as ordens de discurso como categorias ontológicas a partir de um diálogo com a colonialidade do poder, do saber e do ser, focalizando o eixo da identificação como porta material para acessar a construção da reexistência por meio do discurso.

MTAD, limites entre ontologia e epistemologias, e performatividade

Nesta tese, em diálogo com contribuições de autoras latino-americanas como Resende (2008a, 2009), Mateus e Resende (2015), Ramalho (2009), e Gonzalez e Vieira (2015), adoto a nomenclatura modelo transformacional da atividade discursiva (MTAD) para referir o desenho ontológico do discurso, a partir do qual situo meu objeto de interesse e articulo ferramentas para

estudá-lo. Para minha pesquisa, foi bastante pertinente pensar em termos de brechas em que poderes e mecanismos de funcionamento de práticas sociais podem ser acionados para a realização de práticas insurgentes. Entretanto, são necessárias algumas reflexões para que esse modelo possa dialogar com uma perspectiva de identidade que discuti anteriormente. Essa ponderação é necessária, pois emprego conceitos de identidade como performance, o que, em certa medida, encontraria dificuldade para harmonizar-se com uma abordagem puramente realista. Mas, como estamos no campo do Realismo Crítico, que, por ser uma abordagem moderada, abre margem para a compreensão do potencial de agência, assim, entendo que não se trata de proposições irreconciliáveis.

De início, gostaria de pontuar que, para o RC, ontologia tem prevalência temporal sobre as epistemologias. Entretanto, terminologicamente, não gosto do emprego do termo ontologia para referir a realidade que existe independente do nosso conhecimento sobre ela, posto ser *ontos logoi* o estudo do ser (*einai*). Seria mais pertinente, a meu ver, dizer que *ontos* não se pode confundir com *logos*. Entendo que uma ontologia seja uma explicação (dentre outras) possível para o funcionamento da realidade e que tem lastro na realidade, não sendo relativista, mas historicamente contextualizada, por ser resultado do acúmulo de observações feitas sobre essa realidade (como observam MASON, 2000 e RESENDE, 2009; ver também NANDA, 1999). Nesse sentido, concordo com o caráter crítico dessa versão de RC com que diálogo, para a qual a realidade não é totalmente transitiva a nossa compreensão, em razão de limitações que repousam tanto em aspectos biológicos quanto na historicidade das trocas científicas, mas que há aspectos que são acessíveis a nossa compreensão, sendo que, em alguma medida, o conjunto de observações que um determinado campo do saber permite realizar possibilita traçar uma compreensão sobre a realidade. Essa compreensão, mesmo sendo validada a partir do diálogo com outras pesquisadoras que observam os mesmos efeitos dos mecanismos da realidade, entretanto, é aberta, sendo constantemente criticada e revista num movimento de reflexividade.

Isto posto, defendo a necessidade de que se estabeleça um desenho ontológico a partir do qual se situem os objetos que estamos estudando, para produzir reflexões consequentes. Não me filio à perspectiva construtivista radical que, no limite, leva a “tornar a própria história ininteligível” (NANDA, 1999, p. 90), o que tem um efeito contraditório perverso de desempoderamento de nossa capacidade de raciocinar o mundo, o que, em última instância, resultaria na imutabilidade do estado de coisas. Nesse sentido, prefiro a perspectiva de que a ciência pode operar de

modo solidário, engajando-se na superação de arranjos sociais cujos efeitos são o sofrimento.¹⁰⁸ E, por isso, adoto o desenho ontológico proposto pelo RC e atualizado pela vertente de ADC com que trabalho. Ao adotar essa perspectiva ontológica, ressoo a proposta da necessidade de se ter coerência entre o que se entende sobre os processos e como se estudam esses processos (MASON, 2000; RESENDE, 2008a).

De modo consequente, concordo com a proposição de Bhaskar (2008, p. 38) de que “não é uma condição necessária para a existência do mundo que a ciência ocorra, mas é uma condição necessária para a ocorrência da ciência que o mundo exista. A possibilidade de nosso conhecimento não é uma propriedade essencial e, desse modo, não pode ser uma característica definidora do mundo”.¹⁰⁹ Ele explica que não somos capazes de conhecer tudo o que há, mas que o que somos capazes de conhecer é possível em razão daquilo que há. Isso me parece bastante razoável, em termos de que, independentemente de nosso conhecimento sobre o mundo social, este está historicamente posto. Ao mesmo tempo, compreendo que tudo o que podemos conhecer é mediado pelo uso da linguagem em sociedade, ou seja, pelo discurso. Nesse sentido, adoto contribuições do RC como metateoria para a constituição de um desenho ontológico para instanciar um ponto de partida para as reflexões que traçarei em minhas análises.¹¹⁰ Essa opção tem a ver com a ontologia do Ubuntu para a qual não se pode separar o ser do vir a ser (RAMOSE, 2011). Ao mesmo tempo, também tem a ver com o fato de que estou refletindo sobre processos sociais no campo dos estudos sobre ideologia, e no caso específico da minha pesquisa, no campo dos estudos contraideológicos.

¹⁰⁸ Ao tomar apoio em algumas reflexões de Meera Nanda (1999) em sua crítica ao relativismo, não quer dizer que concorde integralmente com ela. Tenho ressalvas sobre a ideia realista de que mesmo com o “fato inegável de que interesses sociais concorrentes poderiam gerar teorias concorrentes (...) essas teorias seriam, mais cedo ou mais tarde desmentidas pelos fatos universalistas da natureza, que são consoantes com uma e não com outra teoria” (NANDA, 1999, p. 88). Essa posição me parece um tanto dogmática e positivista, no sentido de que, em algum momento, a realidade seria integralmente desvelada.

¹⁰⁹ No original: “it is not a necessary condition for the existence of the world that science occurs. But it is a necessary condition for the occurrence of science that the world exists and is of a certain type. Thus the possibility of our knowing it is not an essential property, and so cannot be a defining characteristic, of the world”.

¹¹⁰ O desenho é uma obra aberta, no sentido de que pode ser alterado, de que tem plasticidade, diferentemente de uma pintura ou uma fotografia. No desenho, o traço é uma síntese racionalizável, pela qual delimitamos, no plano bidimensional, objetos que observamos a partir de uma realidade que compreendemos ser tridimensional. É nesse sentido que entendo que o desenho ontológico tem de ser assumido em termos de sua sempre incompletude e do fato de ser uma síntese a partir de observações que fazemos, com base naquilo que temos como modos de conhecer – epistemologias.

O desenho ontológico de que me valho é resultado de uma síntese sobre mecanismos de funcionamento de estruturas, elaborada a partir da observação de seus efeitos em processos sociais (COLLIER, 1994). Trata-se de um modelo do que há, fruto de epistemologias produzidas no limite daquilo que somos capazes de conhecer, que, em termos do RC, pode ser concebido como aquilo que nos é transitivo a partir do que é realizado (MATEUS; RESENDE, 2015). A partir desse modelo, situo meu interesse de pesquisa – a construção discursiva da reexistência – e delimito, a partir de minhas questões de pesquisa (ver 1º Movimento), que objetos de investigação, potencialmente, são válidos para meu estudo – textos articulados para e pela realização das marchas focalizadas (RESENDE, 2008a; MASON, 2000). Nessa perspectiva, centro minhas reflexões sobre como textos são compreendidos enquanto realizações do potencial discursivo, a partir da atualização do Modelo Transformacional da Atividade Social (MTAS; BHASKAR, 2008) para o estudo da atividade discursiva pelo Modelo Transformacional da Atividade Discursiva (MTAD).

Para o MTAS, a realidade é constituída por componentes ontológicos que se organizam em diferentes níveis de abstração. Há componentes mais abstratas – estruturas e entidades organizacionais intermediárias – constituídas pelo acúmulo de experiências historicamente compartilhadas e que informam, ao mesmo tempo em que constroem, as ações sociais. Trata-se de uma abordagem que revisita o axioma de Heráclito, sendo o rio uma metáfora para a realidade social, constituída por estruturas abstratas e modificado pela agência em eventos sociais. Esse rio, mesmo sendo fluido e estando em constante movimento de mudança, permanece sendo rio, mantendo uma relativa estabilidade, entre um ponto e outro de sua historicidade (BHASKAR, 1993). Os mergulhos no rio, como ações sociais mais concretas, informam as componentes mais abstratas que correm no rio, incorporando seus movimentos a essas águas. A cada mergulho – cada ação social –, o rio – as estruturas sociais –, potencialmente, são alteradas ou reiteradas.

Consoante a isso, Ramalho (2009, p. 10) explica que:

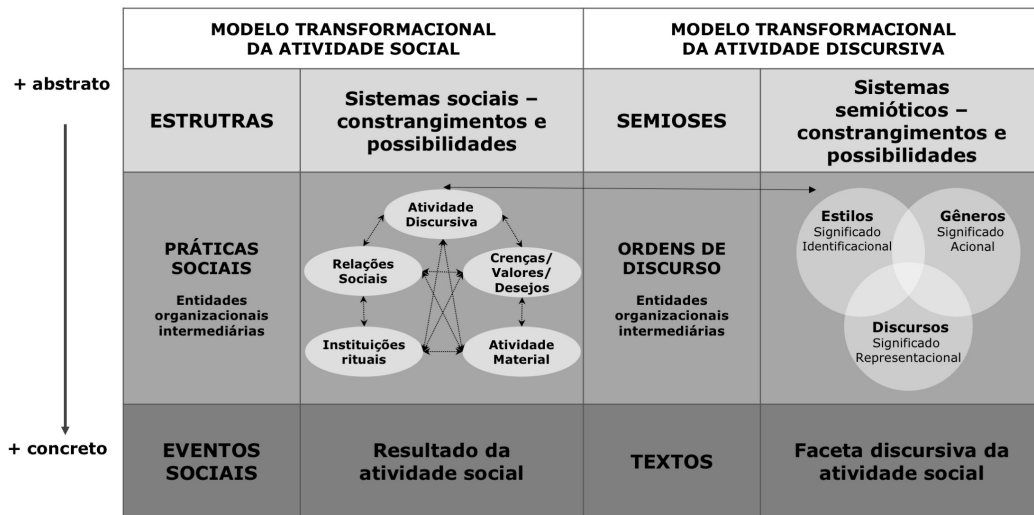
para o modelo transformacional, ação e estrutura constituem-se reciprocamente, de maneira que uma não pode ser separada da outra, nem reduzida à outra. À medida que agem no mundo, indivíduos fazem uso da estrutura social e ao mesmo tempo a (re)produzem. Maneiras recorrentes, situadas temporal e espacialmente, pelas quais indivíduos aplicam recursos da estrutura para interagirem no mundo pressupõem a existência de (redes de) práticas sociais – uma entidade que, em virtude de sua posição, incorpora aspectos tanto de estruturas mais abstratas quanto de eventos concretos. Práticas sociais representam, portanto, uma entidade social intermediária, situada entre estruturas (mais abstratas, e estáveis, em termos de relativa permanência) e eventos concretos, ou experienciados por atores (mais concretos e flexíveis).

A realidade social é complexamente constituída pela agência e pode, mesmo apresentando estruturas historicamente realizadas, ser modificada a partir de ações que se dão em diversos momentos, pela realização de práticas sociais que funcionam como instâncias intermediárias de organização do potencial socialmente compartilhado a partir de estruturas muito abstratas. Investigar como ações sociais informam as práticas sociais, reiterando ou modificando essas práticas, que, por sua vez, informam estruturas sociais, resulta ser uma chave para contribuir com a mudança social. Essa perspectiva origina-se da atualização de contribuições de Harvey (1996) para o estudo da linguagem em sociedade em que a instância discursiva é parte indissociável da vida social, estando interconectada com outras – poder, relações sociais, práticas materiais, instituições/ rituais, crenças/ valores/ desejos (MAGALHÃES, 2015). Conforme Chouliaraki e Fairclough (1999, p. 21-35), cada uma dessas facetas das práticas se relaciona com as demais em uma rede dialética, sendo que a pertinência da investigação da linguagem em sociedade reside na relação que a linguagem estabelece com os outros momentos das práticas. É em função dessa relação que mudanças em diferentes momentos das práticas espriam-se e têm o potencial de modificar a prática em si. Nesse sentido, em razão da interdependência das instâncias das práticas sociais, por meio da análise da produção de significados materializados em textos é possível investigar a realidade social.

Para modelar o funcionamento do discurso, Fairclough (2001 [1992]) atualiza, em termos do RC, o conceito de ordens de discurso (OD) proposto por Foucault (2008, 2010), como entidades organizacionais intermediárias. Nessa perspectiva, os eixos das OD – ética, poder e conhecimento – são prototipicamente realizados, respectivamente, por: estilos – por meio dos quais atores sociais podem identificar(-se) no mundo social –, gêneros – por meio dos quais atores sociais podem agir sobre o mundo social –, e discursos – por meio dos quais atores sociais podem representar aspectos do mundo social. Para Fairclough (2001, 2003), cada eixo está em relação dialética com os outros, o que implica que uma mudança em um dos eixos repercute nos demais. Trata-se de um mesmo padrão de funcionamento para as ordens de discurso que compõem a atividade discursiva, e para as práticas sociais. Os momentos internos dessas componentes ontológicas relacionam-se de modo interdependente. Essa recursividade pode ser compreendida como uma característica de arranjos complexos que apresentam organicidade, e apreender esse funcionamento acaba permitindo o desenvolvimento de ferramentas adequadas para a análise da produção de

significados e de seus efeitos potenciais em sociedade (MORIN, 2006). Esse mapeamento ontológico pode ser sintetizado conforme a Figura 3.1:

Figura 3.1 – Mapeamento ontológico RC/ADC



Fonte: elaboração própria, adaptado de Acosta (2012, p. 58-9) e de Acosta e Resende (2014, p. 129-131)

A partir desse marco, é possível entender que, potencialmente, práticas sociais insurgentes realizam-se de modos particulares por meio do discurso, sendo que a análise de textos situados nessas práticas pode indicar como se dão processos sociais implicados na construção de arranjos de reexistência. Essa abordagem é pertinente para compreendermos os processos que resultaram da colonização enquanto feridas de colonialidade. *As veias abertas da América Latina* (GALEANO, 1971) podem ser dimensionadas como um conjunto de processos que seguem fluindo a partir dos corpos, das vivências e das trocas que se dão no contexto deste Sul do mundo do qual falo.

Entretanto, é necessário aprofundar a reflexão acerca dos processos por meio dos quais são estruturadas e realizadas discursivamente em termos de identificação. Para mim, há uma lacuna bastante evidente na pouca atenção que estudos em ADC dão à reflexão metateórica sobre identidade e como esta dimensão se realiza em termos discursivos como identificação; do ponto de vista comparativo com as outras dimensões do discurso – representação e ação –, que acabam sendo muito mais descritas e cuja reflexão em termos teóricos acaba sendo mais profunda do que sobre o significado identificacional. Por isso, entendo que os diálogos que travei com outros campos do saber podem ser relevantes para esse aprofundamento. Nessa perspectiva, é necessário

compreender que o poder-agir impõe-se sobre a constituição do ser, tendo em vista que a possibilidade de ação é bastante constrangida a grande parte das pessoas em razão de sua corporeidade/territorialidade.

Podemos retomar, aqui, a discussão do 2º Movimento da tese acerca das interseccionalidades que atravessam a existência humana. O gênero, a racialização e o imperativo econômico delimitam espaços de circulação e de ação. O sofrimento promovido pelos eixos de violação e de violência – patriarcado, colonialidade e capitalismo (SOUSA SANTOS, 2010) – se adensam na existência de mulheres em contextos periféricos como o que habitamos. Entretanto, é fundamental compreender que nas ausências (SOUSA SANTOS, 2002) essas mulheres reexistem, vivem, criam e fazem brotar realidades possíveis para si e para sua comunidade. Isso coaduna com o MTAS de que é possível a mudança em razão de brechas que subjazem aos mecanismos e poderes causais que estão à base da organização de estruturas sociais que são compartilhadas em um determinado momento histórico. A reexistência pode ser localizada nesse desenho como uma componente ontológica situada no âmbito de estruturas sociais, ao mesmo tempo, há aspectos organizacionais intermediários que articulam o potencial de reexistência, e, que, pela ação humana, podem se realizar nos eventos sociais. Conseqüentemente, a reexistência pode ser entendida em termos do MTAD como sendo realizada por um conjunto de práticas contraideológicas – na medida em que questiona o estado de coisas e luta pela sua superação pela resistência por um projeto de sociedade pela igualdade e pela solidariedade.

A filosofia e o modelo de realidade que o realismo crítico oferece permite pensar para além da sujeição e da inevitabilidade dos arranjos sociais hegemônicos (ACOSTA, 2012; BOURDIEU, 2010), compreendendo o caráter dialético imanente de estruturas sociais (BHASKAR, 1993). A perspectiva transformacional se abre quando se observa o aspecto não-dual, mas de união, das identidades, a partir de um princípio de eudemonia, em que só se pode atingir a libertação e a justiça, pela libertação das outras pessoas (GUNNARSSON, 2014). Essa ontologia consoa, em muitos pontos, com aspectos do pensamento oriental tradicional, e pode ser articulada de modo harmônico com perspectivas Ubuntu e do Bem-Viver, conforme será aprofundado no 4º Movimento desta tese.

Ao mesmo tempo, o desenho ontológico oferecido pelo RC, ao ser dobrado sobre si mesmo, possibilita assumir um *ethos* investigativo que abraça a esperança de que a ciência possa ser um instrumento de luta feminista, anticolonial, antirracista e anticapitalista. Nesse sentido,

mesmo entendendo as limitações de nossa seara de atuação, assumo a defesa de que o conhecimento e a forma de pensamento científico podem contribuir com processos de mudança social. Ao realizar um estudo sobre a construção discursiva da reexistência, busco analisar mecanismos e poderes causais que possibilitam essa reexistência pela via discursiva e, desse modo, contribuir com os esforços pela construção de uma realidade social justa e igualitária.

Na sequência, apresento outros aspectos centrais da Teoria Social do Discurso e focalizo a centralidade dos processos de construção identitária por meio da (auto)identificação no discurso para o estudo que proponho sobre a reexistência.

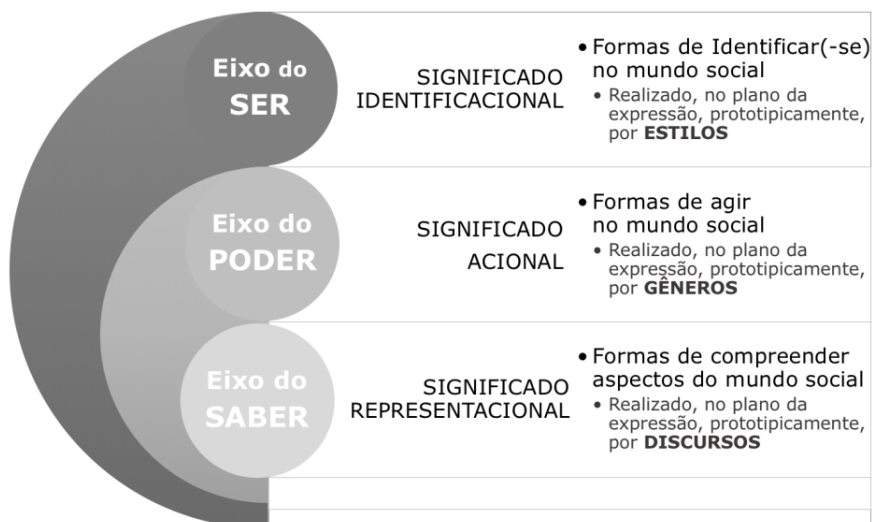
Significados discursivos e centralidade de processos de identificação

Um dos aspectos que caracteriza a vertente de ADC com que dialogo é o caráter textualmente orientado das análises ensejadas pelo campo. Nessa perspectiva, segundo Fairclough (2003), qualquer ato linguístico constitui texto, estando compreendidos textos escritos e textos orais, além de textos multimodais, que utilizam diferentes modalidades de linguagem (oral, escrita, sonora, imagética etc.) em sua composição. Entende-se que textos materializam aspectos abstratos subjacentes às práticas sociais e que, por meio de sua análise, é possível acessar mecanismos e poderes causais à base dessas práticas. Desse modo, o esforço analítico possibilita refletir sobre mecanismos internos aos processos discursivos e sua relação com os processos sociais como um todo.

Para viabilizar a realização de investigações discursivas textualmente orientadas, Fairclough (2001 [1992]; 2003) propõe a atualização do mapeamento das macrofunções da linguagem da Linguística Sistêmico-Funcional de Halliday (1973). Essa atualização se dá em dois momentos. Em Fairclough (2001), as macrofunções ideacional e textual mantiveram-se, e a interpessoal foi desdobrada em relacional e identitária. Já em Fairclough (2003), essas macrofunções foram redimensionadas em três significados da linguagem – representacional, acional (que articula as dimensões relacional e textual) e identificacional. Essa recontextualização teórica da multifuncionalidade da linguagem foi associada ao conceito de OD de Foucault (2010), sendo que cada significado do discurso articula-se como realização de um dos eixos das OD: o eixo da ética articula-se ao significado identificacional, realizando-se prototipicamente por estilos como formas de identificar-se no mundo social; o eixo do poder, ao significado acional, por gêneros discursivos como formas de agir, por meio do discurso, no mundo social; e o eixo do conhecimento ao significado

representacional, por discursos como formas particulares de representar aspectos do mundo (ver figura 3.2).

Figura 3.2 – Eixos das ordens de discurso e significados discursivos



Fonte: elaboração própria, com base em Fairclough (2003), que se baseia em Foucault.

Ao se associarem formas prototípicas a determinados significados não se trata de mapeamento de regularidades, como em outras perspectivas funcionalistas do estudo da linguagem, mas de assumir uma relativa sistematicidade como característica dos usos da linguagem em sociedade (FAIRCLOUGH, 2001). É dizer, determinados processos sociais são realizados por meio da linguagem, de modo relativamente estável (BAKHTIN, 2010). Essa sistematicidade dos usos deriva de sua constituição social, sendo fundamental para a garantia de seu funcionamento para a expressão do pensamento, para a comunicação, entre outras funções sociais da linguagem. A partir dessa perspectiva, em ADC, compreende-se que as análises devam ser realizadas com base em categorias discursivas descritas em termos da gramaticalidade social de processos linguísticos. No entanto, essas categorias não são tomadas aprioristicamente, pois se trata de ferramentas que, mesmo sendo apreendidas pelo diálogo com trabalhos de outras pesquisadoras, devem ser calibradas em razão dos dados que estamos analisando. Por isso, compreendo que o tipo de análise que se propõe não deriva de um pensamento categórico e engessado, mas de um movimento situado de produção de conhecimento que não busca a generalização dos resultados das análises, mas o compartilhamento de reflexões sobre processos discursivos e seus contextos de produção.

A partir do confronto desse marco teórico com os dados que investiguei, identifiquei os significados relacionados ao eixo do ser como sendo centrais na construção da reexistência. Em razão disso, a abordagem que faço aqui das ordens de discurso visa dar maior relevo aos processos

ligados à constituição identitária e à identificação, conforme esquematizado na Figura 3.2 em que o eixo do ser abarca os demais. Esse desenho não ignora o fato de que os significados do discurso estabelecem relações dialéticas entre si, um afetando os demais e não sendo possível de ser reduzidos aos demais (FAIRCLOIGH, 2003), mas se justifica para fins deste estudo. É pela potência de arranjos identitários reexistentes que focalizo centralmente o eixo do ser, por entender a identidade e os processos relacionados à (auto)identificação como vetores para a realização dos demais eixos, e, ao mesmo tempo, como lócus da potência (re)criadora humana (FREIRE, 2015 [1968]; RAMOSE, 2011).

As marchas, nesse sentido, apresentam-se como lugares sociais criados para a construção de significados de luta, sem os quais não haveria a presença de mulheres como as que ocuparam em diferentes momentos a capital brasileira. Trata-se de um conjunto de práticas sociais que, em suas facetas discursivas, só podem ser articuladas pela forja da rua como um espaço de declaração e de reivindicação e essa forja só existe porque houve mulheres reexistindo como seres que empregaram sua potência para marchar. A esse respeito, Freire (2015, p. 124) explica que as gentes:

ao terem consciência de sua atividade e do mundo em que estão, ao atuarem em função de finalidades que propõem e se propõem, ao terem o ponto de decisão de sua busca em si e em suas relações com mundo, e com os outros, ao impregnarem o mundo de sua presença criadora através da transformação que realizam nele, na medida em que dele podem separar-se e, separando-se, podem com ele ficar, os [seres humanos], ao contrário do animal, não somente vivem, mas existem, e sua existência é histórica. Se a vida do animal se dá em um suporte atemporal, plano, igual, a existência dos [seres humanos] se dá no mundo que eles recriam e transformam incessantemente. (...)Os [seres humanos], porque são consciência de si e, assim, consciência do mundo, porque são um “corpo consciente”, vivem uma relação dialética entre os condicionamentos e sua liberdade.

À sombra dessa proposição, pode-se compreender que o ser carrega em si a potência da ação/ criação, por meio da qual pode saber seu mundo, conferindo-lhe significados. Não estou dizendo, com isso, que o significado identificacional seja mais relevante que os demais de modo geral, mantenho-me centrada na concepção dialética dos eixos das ordens de discurso, mas, para minha investigação, trata-se de um “percebido destacado” (FREIRE, 1968, p. 125; ver 4º Movimento). É central compreender como identidades/ identificações postas em marcha possibilitaram a realização de atos de reexistência. Assim, a porta de entrada a partir da qual busco mapear

significados ativados pelas marchas são os arranjos identitários, conforme debatido no 1º Movimento da tese.

Partindo da descrição ontológica do eixo do ser, os estilos podem ser descritos como escolhas e caminhos de significação construídos socialmente para a identificação e, desse modo, viabilizando a constituição identitária por meio da atividade discursiva. A estilística, tradicionalmente, tem a ver com a maneira com que subjetivamente são produzidos significados em textos, e, na ponta final de significação do texto, em aspectos da recepção leitora. Proponho que se entendam estilos como a maneira como somos discursivamente no mundo, como realizamos nossa existência enquanto seres no mundo discursivo. Nesse sentido, ao lado do estilo, é central a compreensão da dimensão estética, como o modo pelo qual sentimos o mundo, experienciamos-lo e, conseqüentemente, identificamos-lo e nele nos identificamos.

Na linguística, em geral, essa dimensão estética é pouco considerada (MILLS, 1995), mas parece-me ser uma ferramenta válida enquanto categoria a ser mapeada para a compreensão do funcionamento da linguagem em sociedade, por possibilitar compreender como são percebidos os elementos do mundo social por subjetividades. A estética também é pertinente como categoria, pois sua constituição, em razão da solidariedade das relações humanas, acaba por espriar-se pelo sistema de significações. Assim, ao observarmos aspectos estruturais em que se realizam significados ligados à estética, poderíamos recuperar não só a autoidentificação, mas a identificação. Nessa perspectiva, estética se liga a outra categoria que me foi muito útil nesta pesquisa, a metáfora (como debatido no Movimento 1 e como será retomado no Movimento 4). As relações que estabelecemos entre os objetos de nossa realidade, ao ligarmos sua semântica em aproximações ou sobreposições metafóricas, permite rastrear a maneira como nos sentimos em face desses objetos. Nessa perspectiva, a estilística pode informar sobre processos relacionados ao individual – identidade – e ao compartilhado – centro tonal identitário (ver 1º Movimento).

Essa proposta dialoga com o conceito de estética da existência que pode ser resgatado de diferentes momentos dos últimos escritos de Foucault (1984, 1994a, 1994b), a partir do que chama de tecnologias de si, como fruto do movimento de dobrar-se, do qual é possível a “ética como criação de e a partir da liberdade” (FLOR DO NASCIMENTO, 2002, p. 2). Para Foucault (1994b), a liberdade não é tida como um direito estático, mas como um processo que se constrói pela forja na experiência do trabalho de si, “na relação consigo mesmo, na relação com as demais e com a verdade” (FLOR DO NASCIMENTO, 2002, p. 4). Nesse sentido, em face do biopoder (ver 2º

Movimento) que invade o domínio da vida, constituindo a sujeição, para Foucault (1984) a possibilidade de resistência está na subjetivação de si por si, por meio da dobra, o que, longe de ser um movimento individualista, implica situar-se histórico-criticamente modulando relações de força de fora para dentro (CORRÊA, 2009). E é nesse movimento que se realiza a vida como obra a partir do estilo, construindo uma estética de si a partir de um trabalho sobre sua própria existência.

A estilística da vida como obra de Foucault converge em muitos pontos com as perspectivas de libertação e da vocação central do ser humano com um ser-mais de que trata Freire (2015 [1968]). Em especial, a metodologia da oprimida, em que atos-limites são o fulcro do movimento de significação do mundo e da ação sobre esse mundo que estão à base do processo de tomada de consciência (ver 4º Movimento), condiz com o *ethos* como processo de crítica – como perturbação do que há – e de experiência – como construção do que pode haver – descritos pelo pensamento foucaultiano. A esse respeito Flor do Nascimento (2002, p. 7-8) explica que:

Esse *ethos* filosófico que “consiste em uma crítica do que dizemos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos” (Foucault, 2000: 347), caracteriza-se por duas atitudes fundamentais, aquelas que Foucault chama de atitude limite e atitude experimental. A atitude limite implica numa relação de análise dos limites que nos constituem. Trata-se de saber o que há de singular, contingente e arbitrário naquilo que nos tem sido legado como universal, necessário e obrigatório: “trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de transgressão possível”. (...) Por meio dessa análise, a contingência que nos faz ser o que somos e, a partir dela, a possibilidade de não ser, fazer ou pensar o que somos pensamos e fazemos. A segunda atitude, à qual Foucault denomina de *atitude experimental* pretende complementar a crítica dos limites com um trabalho de transformação prática, precisa e constante da contingência que nos constitui, por meio de um exame “histórico-crítico dos limites que podemos transpor, portanto como nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres”. De fato, o próprio exercício da travessia como transgressão que busca estender o possível, além do supostamente necessário, é entendido como exercício de liberdade.

Em consonância com essas proposições, a estética da existência aponta aspectos ligados ao significado identificacional como potencialmente relevantes no estudo de processos sociais de reexistência. Desse modo, por meio do eixo do ser, ou, em termos da ADC, pela realização do significado identificacional como (auto)identificação no discurso, é possível acessar os demais eixos,

focalizando identidades como centros tonais de ações e representações que se articulam na e pela reexistência.

Tendo em vista que o ser só se realiza enquanto tal pelo poder de agência, o eixo da ética implica os exercícios do poder e as disputas pelo poder, em termos de hegemonia, como descrito na seção anterior. Esses exercícios e disputas dão-se, também, pela via discursiva. Assim, significados relacionados à vivência – como expressão do ser – possibilitam observar como se dão as disputas sociais pelo poder (FAIRCLOUGH, 2001, FOUCAULT, 2012, 2011). E, em uma terceira dimensão das ordens de discurso, o ser, o poder e o poder-ser implicam o saber, que, por sua vez, reinforma essas outras dimensões. O saber opera sobre a maneira como se compreendem as coisas e como, portanto, transformamos as coisas do mundo em mundo social. É dizer, há diferentes maneiras de se representar – trazer ao presente do discurso – aspectos do mundo, que, ao serem compreendidos pela existência humana, tornam-se objetos sociais. Esses modos, quando plurais, entram em conflito, tornam-se armas na disputa por mentes e corpos.

Algumas considerações

Neste movimento, procurei rever conceitos chave da Teoria Social do Discurso a partir de reflexões que se originaram do estudo de dados textuais situados em práticas articuladas pelas e nas marchas que focalizei. Entendo, assim como Resende (2017), ser necessário tensionarmos os lugares já estabilizados pelos usos e práticas que perfazem a seara da ADC por meio da crítica. Assim, parti do diálogo sobre o tipo de pensamento e de ciência que estamos construindo do lado de cá, para retomar a perspectiva de Milton Santos (2001).

O pensamento em encruzilhada (OLIVEIRA, 2007) me permitiu fincar os pés na realidade social sul-americana e me nutrir de diferentes experiências para articular algumas reflexões sobre a universidade necessária de que trata Darcy Ribeiro (1978), em termos de uma pluriversidade. Para situar a reexistência como componente ontológica de processos sociais, foi pertinente pensar em termos do potencial subjacente às práticas e estruturas sociais que, na superfície, foram desenhadas por movimentos históricos que construíram arranjos hegemônicos assentados sobre eixos de violação e violência – colonialidade, capitalismo e patriarcado –, mas que têm assentes domínios de solidariedade e confiança (BHASKAR, 2014).

Pensamento em solidariedade: Quefazer científico e racionalidade afetiva

*Os dois materiais que formam meu canto,
E o canto de vocês que é o meu mesmo canto,
E o canto de todos que é o meu próprio canto
Violeta Parra (Graças à vida, 1966)*

Este movimento tem um caráter intermediário entre a teoria e o método, pois busca estruturar as bases do que chamo, aqui, de pensamento solidário. Nesse sentido, o esforço intelectual busca estruturar-se a partir de uma lógica outra do que aquela que, historicamente, regeu composições e arranjos no âmbito da produção acadêmica. Apresento reflexões que foram instanciadas pela mobilização diferentes linhas teóricas a fim de sintetizar um *ethos* que me possibilitou realizar uma investigação inicialmente alheia a meus passos, mas que, no decurso do trabalho, tornou-se meu próprio caminhar. Por essa razão, foram-me necessários estes debates antes de abordar meus procedimentos metodológicos propriamente ditos.

As marchas que investiguei trouxeram conceitos de uma humanidade em outros termos e de outros modos de viver a partir de noções de respeito e cuidado com a próxima, com a natureza e com os recursos de que dispomos para viver. Ao dialogar com mulheres engajadas nas lutas por justiça social, aprendi noções relacionadas a pensamentos tradicionais¹¹¹ ressignificados por filosofias e sociologias contemporâneas, como o Ubuntu (RAMOSE, 2011; NGOENHA, 2003, 2011, FLOR DO NASCIMENTO, 2010, 2014a, 2014b), o quilombismo (NASCIMENTO, 2002) e o Bem-Viver (ACOSTA, 2008, 2010; GUDYNAS; ACOSTA, 2011). Para dar conta do estudo de processos discursivos oriundos desses lugares sociais dinâmicos – marchas – tive de aprofundar meus conhecimentos nessas searas. Desse modo, na seção 4.1, apresento elementos de ontologias dos pensamentos tradicionais africano e latino-americanos na seção 4.2, parto da retomada de reflexões apresentadas no 1º Movimento da tese sobre desafios éticos e objetivos de investigação, por meio de uma reflexão acerca dos métodos de pesquisa e da postura intelectual a partir da qual construí esta pesquisa buscando um *ethos* investigativo solidário.

¹¹¹ Tradicional, aqui, é empregado de modo bastante genérico e em oposição aos construtos modernos ocidentais.

4.1. Pensamentos tradicionais como lastro para a construção da justiça social

Para estudar os processos de reexistência, tive de buscar conhecer saberes compartilhados pelas mulheres que protagonizaram as marchas que focalizei. Ao aprender e apreender com o campo, participei vivencialmente de práticas sociais de que emergiram saberes tradicionais ressignificados no contexto de lutas feministas. Assim, aspectos do pensamento Ubuntu e do Bem-Viver foram-me *ensenados* (em espanhol, significa mostrados) e ensinados a partir dessas vivências em campo. Entendi que estava estudando processos que não seriam passíveis de análise apenas com base em epistemologias eurorreferenciadas, e assim busquei acessar saberes outros e encontrei muita generosidade em diferentes mestres que me instruíram sobre as premissas dessa forma outra de humanidade que me havia sido apresentada no processo de luta.¹¹²

Esta seção busca sistematizar esse aprendizado, a fim de possibilitar ver como cheguei a algumas reflexões presentes no desenvolvimento da proposta metodológica que construí. A primeira subseção está dedicada à retomada da ontologia proposta pelo pensamento Ubuntu e a segunda, destinada a dialogar com perspectivas de justiça encontradas a partir do Ubuntu e do Bem-Viver.

4.1.1. Ubuntu como ontologia solidária

É importante destacar que o pensamento africano nos permite estruturar um enquadre ontológico outro que entende a humanidade como uma categoria integral originada de um princípio dinâmico de toda a existência (RAMOSE, 2000). Sobre essa matriz de pensamento, pretendi estruturar a combinação de teorias, métodos, saberes e fazeres que possibilitaram esta tese. Pensar sobre como e onde se constroem saberes implica localizarmos ontologicamente nossa produção. Esse debate foi iniciado no Movimento 3 e segue nesta seção, por meio de uma ponte estabelecida com o pensamento Ubuntu.

¹¹² Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento pelas orientações mesmo antes de ser oficializada a coorientação desta tese.

NTU o princípio da existência de tudo. Na raiz filosófica africana denominada de Bantu,¹¹³ o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O Muntu é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a comunidade é expressa pela palavra Bantu. A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências. No Ubuntu, temos a existência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva. As línguas são um espelho das sociedades e dos seus meios de nomear os seus conhecimentos, no sentido material, imaterial, espiritual. A organização das línguas Bantu reflete a organização de uma filosofia do ser humano, da coletividade humana e da relação destes seres com a natureza e o universo (...). O que podemos nomear de filosofia africana e afrodescendente na atualidade trata-se de uma filosofia como para além de uma hermenêutica da libertação e da redescoberta dos seus elementos no campo de unidade na diversidade da diáspora africana. Trata-se de resolver as questões postas pelo eurocentrismo, colonialismo, racismo, ou seja, do conjunto da dominação ocidental sobre as populações africanas e africanas da diáspora (CUNHA JÚNIOR, 2010, p. 81-4).

Trata-se, pois, de uma ontologia solidária em que se compreende o fato de que os indivíduos só são porque houve outros antes e porque haverá outros depois. Essa forma de se compreender a realidade social pode nos trazer instrumentos que ultrapassem a razão metonímica (SANTOS, 2002). A racionalização é parcial e como tal ignora aquilo que não consegue acessar; isso tem implicações políticas dramáticas, em especial quando se focalizam identidades subalternizadas como as de mulheres. O Ubuntu como complexo de pensamento sobre a realidade permite compreender, para além dos fragmentos, os liames que atam a existência humana. Conforme Ramos (1999, p. 2-3, acréscimos meus):

A palavra *umu* compartilha uma modalidade ontológica idêntica com a palavra *ubu*. Enquanto a abrangência de *ubu* é geralmente ampla, *umu* tem a tendência de ser mais específica. Colocada junto com *ntu* então, *umu* resulta em *umuntu*. *Umuntu* significa a emergência do *homo loquens* [pessoa falante], que é simultaneamente um *homo sapiens*. Em uma linguagem coloquial, significa o ser humano: o criador de política, religião e lei. *Umuntu* então é uma manifestação concreta e específica do *umu*: é um caminhar do geral para o específico concreto. (...) Sem a fala do *umuntu*, *ubu* é condenado a um inquebrantável silêncio. (...) A linguagem do *umuntu* “releva”, isto é, direciona e foca todo o domínio epistemológico para uma ontologia do *ubu*. Isto é feito pela combinação contemporânea e indissolúvel entre *ubu* e *umuntu* através da máxima *umuntu ngumuntu nga bantu* (*motho he motho ka batho*). Embora que (sic.) na

¹¹³ “Podemos designar como região de línguas Bantu uma imensa região correspondente a quase metade do território africano indo de Camarões, no Atlântico, ao Quênia, no Índico, incluindo todos os países até a África do Sul.” (CUNHA JÚNIOR, 2010, p. 84)

língua portuguesa não possa ser exaurido o significado desta máxima ou aforismo, pode, entretanto, ser traduzido para significar que ser um humano é afirmar sua humanidade por reconhecimento da humanidade de outros e, sobre estas bases, estabelecer relações humanas com os outros. *Ubuntu*, entendido como ser humano (humanidade); um humano, respeitável e de atitudes corteses para com outros constitui o significado principal deste aforismo. *Ubu-ntu*, então, não apenas descreve uma condição de ser, na medida em que é indissoluvelmente ligado ao *umuntu*, mas também é o reconhecimento do vir a ser.

Segundo Flor do Nascimento (2014b), o conceito de humanidade, para o pensamento africano de origem banta, é um conceito essencialmente inclusivo. Diferentemente da lógica categorial do Ocidente, de definição por múltiplas negações, para o Ubuntu:

O pensamento africano tende a pensar a humanidade em outros termos (...) (Assim como todo o pensamento tradicional, isso não é específico do pensamento Bantu) como sendo a coisa melhor compartilhada em todo o mundo. Ser humano é fazer aquilo que nós, que nos vemos como humanos fazemos. Portanto, nós partilhamos com muitas coisas aquilo que nós fazemos, a humanidade. Então, os animais comem, nós comemos, então os animais são humanos como nós. As coisas se deterioram, nós nos deterioramos, portanto, nós partilhamos com várias coisas a humanidade. A humanidade não é um critério de exclusão, mas um critério de inclusão. E isso determina uma perspectiva completamente diferente no estabelecimento das relações e também na percepção dos jogos de poder. O poder não pode passar pela transformação das pessoas de humanas para não humanas, e, nisso, implica, fundamentalmente, a noção de justiça atravessada pelo Ubuntu (FLOR DO NASCIMENTO, 2014b, s/p.).

O (re)conhecimento de si como ser passa pelo (re)conhecimento da mesma humanidade em outros seres. Isso tem implicações substanciais no respeito à natureza, aos recursos que usamos, entre outros. Esse pensamento tradicional é ressoado em grande medida por processos implicados na construção das marchas focalizadas. No que concerne à Marcha Mundial das Mulheres em sua ação de 2015, o respeito à ancestralidade e aos saberes vivenciais é marcado pela centralidade da territorialidade como lugar de onde emergem formas de ser que podem alterar os rumos de uma sociedade em falência total. Isso é ainda mais evidente para a Marcha das Margaridas. Já para a Marcha das Mulheres Negras, o legado ancestral é valorizado como atributo a partir do qual as marchantes podem contribuir de modo substantivo para a construção de um novo marco civilizatório.

Por outro lado, esse mesmo (re)conhecimento exige a fala, o diálogo, o compartilhamento. A centralidade do discurso para Ubuntu permite harmonizar aspectos epistemológicos e ontológicos que lhe são basilares com os estudos no campo da Análise de Discurso Crítica. Para além

disso, a filosofia africana apresenta uma conceituação performativa de identidade e de identificação que possibilita realizarem-se estudos discursivo sobre o *ethos* a partir de uma compreensão complexa da relação entre o ser e a sociedade. Ramose (1999, p. 5-6) explica que:

O Ser como inteireza é, portanto, o objeto do sujeito. Ao ser moldado, o ser torna-se então a realidade. Torna-se a representação e a classificação do ser porque a representação afasta-se sistematicamente do ser original para os confins do plano de fundo. O fazer-se tal como o ser como uma condição possível de modelagem e classificação recua progressivamente e quase imperceptivelmente para o plano de fundo. Este esquecimento do fazer-se a do desconhecimento do ser como uma condição possível para modelagem e classificação é o que nós significamos como a fragmentação do ser enquanto uma inteireza/totalidade/integridade. (...) Olhando a partir de um ponto de vista epistemo-ontológico, a insistência deste assunto através da linguagem, como a causa da organização social e política, é baseada numa falsa oposição entre ser e vir-a-ser. Em vez de reconhecer somente o ser como vir-a-ser, que é um movimento inviolavelmente incessante, a linguagem insiste na fragmentação do ser vindo-a-ser em ser e vir-a-ser. O ponto crítico para anotar aqui – e esta é a nossa visão – é que: “Ser e vir-a-ser não são opostos um ao outro; eles expressam dois aspectos da realidade”. De acordo com a separação imposta, entre ser e vir a ser, ser é a ordem e o vir-a-ser é o caos. A divisão entre as duas não é somente completa mas é percebida como uma fundamental e irreconciliável oposição entre eles. Este tipo de oposição apaga a possibilidade do nascimento da ordem fora do aparente caos. Ordem pode também não tirar a falta de equilíbrio notada como caos.

O ser vindo-a-ser, o incessante fluxo de movimento é percebido como caos já que é considerado para nada prover de certeza e equilíbrio. A experiência de falta de equilíbrio é, desta forma, o problema básico da existência humana. Para resolver esse problema, a linguagem invoca o conceito de ordem como o significado a estabelecer e manter equilíbrio nas relações.

A identidade não como estrutura estática, mas como processo, conforme descrita pela ontologia social no pensamento Ubuntu, pode ser compreendida em termos ocidentais como sendo próxima à ideia de performatividade. Nesse sentido, a ação precede a existência; axiomáticamente, pode-se falar em uma existência que só é pela agência. Essa característica inerente ao ser como “vir a ser” ou “ser-sendo” (RAMOSE, 2002, p. 1) encontra perspectivas complementares na Teoria Ator-Rede (TAR) de Latour (2011) e na Teoria *Queer*, de Butler (1990, 2003).

Nos termos da TAR, actantes são seres que participam das atividades sociais, sendo um termo genérico para expressar atores humanos e não-humanos. Nesse ponto, a TAR se assemelha muito com o pensamento tradicional Ubuntu.¹¹⁴ Ao dizer que o social não é/está estanque, mas

¹¹⁴ É importante ponderar que não encontrei referências nos trabalhos das teóricas do campo da TAR que estudei sobre o Ubuntu e que isso pode ser um movimento de apagamento de epistemologias africanas ou mesmo de apropriação de conhecimentos. Essa forma

se reagrega a partir de diversas associações, Latour (2012) propõe um enquadre ontológico que evidencia a performatividade do social, que só é possível pela ação posta em movimento por actantes. Esse carácter performativo é pertinente para a discussão do potencial de mudança e pode ser harmonizado com o Modelo Transformacional da Atividade Social (apresentado no Movimento 3). Bem como, permite compreendermos a formação de arranjos identitários não como ações individuais, únicas ou mesmo unívocas como prega o individualismo modernista; mas como realizações de formas de ser e de vir-a-ser que encontram substância em trocas movidas pela solidariedade da existência. Nesse sentido, há papéis actanciais que podem ser acionados em práticas sociais. Esses papéis:

se definem ao mesmo tempo em função da posição do actante no interior do percurso narrativo e do investimento modal particular que ele assume. Desse modo, o actante-sujeito, por exemplo, será sucessivamente dotado de modalidades tais como as do querer-fazer, do saber-fazer ou do poder-fazer: nesse caso, o sujeito assume os papéis actanciais de sujeito do querer, sujeito do saber, sujeito do poder-fazer, os quais assinalam outras tantas etapas na aquisição da sua competência modal (preliminar à sua performance). (GREIMAS; COURTES, 2008 [1989], p. 20)

Trata-se de uma sociologia das associações (CANAL, 2011) conforme a qual seres e objetos interagem e ao agirem realizam-se como atores sociais ou actantes. Essa perspectiva é bastante válida para os estudos em ADC, tendo em vista o acionamento de estruturas sociais prévias ao ser humano, ao mesmo tempo em que evidencia o carácter dinâmico dos processos sociais e a centralidade da ação em redes associativas como motor de todo o aparato social.

A performatividade também pode ser compreendida nos termos de Butler (1990, 2003), em especial ao focalizarem-se aspectos da identidade de gênero, como o acionamento de um aparato social mediado pela linguagem. O “gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura regulatória altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (BUTLER, 1990, p. 33). O estilo assim é forjado a partir da reiteração de formas de ser acionadas pela realização em práticas sociais. Nesse sentido, “esses atos são a essência ou a identidade que pretendem expressar, são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (BUTLER, 2003, p. 194). A teoria *Queer* traz subsídios para a investigação discursiva, tendo em vista que a dimensão discursiva da atividade humana oferece uma materialidade que permite acessar significados da forja social, ou seja, aspectos discursivamente compartilhados de identificações e identidades.

de agir do pensamento moderno ocidental e (auto)legitimado pelas universidades eurocentradas foi inicialmente criticada em Bernal (1987), que trata do espólio epistêmico que foi realizado sistematicamente por povos europeus no continente africano.

Essas teorizações são válidas, entretanto, a perspectiva Ubuntu descreve o caráter dinâmico da existência em termos de uma musicalidade inerente. Para minha pesquisa, esta proposta me pareceu bastante pertinente, sendo que a metáfora musical que adotei nesta pesquisa encontra pontos de contato com o pensamento africano de matriz banta que se estrutura como uma ontologia que compreende a realidade em constante movimento, em termos da musicalidade e da polirritmia. Esse movimento origina-se da comunidade de diferentes composta pela humanidade – Ubuntu. Acredito que essa (co)incidência se deva ao fato de que o lastro cultural da sociedade em que sou e pela qual sou é, essencialmente, africana.

É apropriado como forma de falar diretamente contra a fragmentação do ser, especialmente através da linguagem e define a filosofia africana como um entendimento do ser como uma unicidade. Epistemologicamente, ser é concebido como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida. A concepção do universo é, como poderia dizer, emprestado do grego, pantarreico [para Heráclito, tudo flui, tudo muda]. Nesta visão, “ordem” não pode ser estabelecida e fixa por todo o tempo. A concepção da filosofia africana do universo não é somente pantarreica, mas é também musical. É assim enraizada numa “concepção musical do universo”. Isto o faz dinâmico (...). A concepção e harmonia do ser na Filosofia Africana, A dança do ser é como um convite para participar ativamente e através da música do ser bem como por isso o ser é um espectador passivo. Isto explica a diferença de ambas atitudes e reações em relação a música (a dança do ser) entre africanos e não-africanos. Para os africanos, o convite para a música do ser é irrecusável desde que entendido como imperativo epistemo-ontológico. De fato, no Norte de Sotho, por exemplo, em uma das línguas bantas, fala-se que “Kosa ga e theeletswe o e duletse” (sentado você não pode ouvir a música). Esta entrelinha das atitudes e reações africanas voltadas à dança do ser como uma imperativa ontológica e epistemológica está em sintonia. Dançar junto com o ser é estar em sintonia com o ser (RAMOSE, 1999, p. 7-8, acréscimos meus).

Os arranjos sociais como dispositivos construídos na realização de ações, bem como os centros tonais identitários de que tratei no Movimento 2 podem ser conceitos adensados a partir das contribuições do Ubuntu, como categorias ontológicas relacionadas a processos de reexistência passíveis de serem estudados por meio de estruturas identificacionais ativadas no discurso. À sombra desta conversa, pode-se retomar o debate acerca da ginga no Movimento 3, como uma forma de realizar esse “vir a ser” em contextos de violência e de profunda negação da existência de atores sociais subalternizados. É na dança, no movimento, que, mesmo em densa contradição, é possível existir e resistir, legando ao futuro formas de saber, ser e agir no mundo.

A solidariedade é uma condição inerente a formas reexistentes de vir a ser no mundo. Contudo, não é nos lugares sociais desenhados pela hegemonia, nem, tampouco, usando as “ferramentas dos amos” (LORDE, 1984) que a reexistência se realiza. É fundamental a construção de espaços sociais em que a solidariedade possa instaurar-se. Compreendo que os coletivos de mulheres a que tive acesso constroem tal tipo de espaços por meio de práticas de interação face a face, tais como oficinas, rodas de conversa, rodas de autocuidado, entre outras, bem como constroem espaços virtuais nas redes suportadas por sistemas de tecnologia computacional. A *internet* e os dispositivos a ela associados, mesmo tendo uma origem hegemônica, foram operacionalizados para a luta.

Nesse sentido, é possível dialogar com a proposta do quilombismo, para poder compreender a construção discursiva da reexistência em contextos de luta articulada por diferentes atores sociais de modo independente ou agregado em grupos e movimentos (ver Movimento 5). Segundo Abdias do Nascimento (1980, p. 264-5):

Desta realidade (exclusão racial) é que nasce a necessidade urgente ao negro de defender sua sobrevivência e de assegurar a sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativo e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. (...) O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organização permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tanto os permitidos quanto os ‘ilegais’ formam uma unidade, uma única afirmação da existência humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo.

Práticas sociais de luta pelos direitos das mulheres podem ser compreendidas como movimentos de quilombismo em que, para a reexistência de atores sociais, é necessária a construção de espaços de troca e de vivência. As marchas são, pois, lugares dinâmicos em que práticas sociais são rearranjadas de modo solidário a partir de centros tonais identitários contra ideológicos. Essa

proposta analítica foi inspirada no trabalho de Bernardino-Costa (2007, p. 256-7) em que o autor explica a constituição dos Sindicatos das Trabalhadoras Domésticas no Brasil como:

movimento de resistência à opressão, dominação e exploração e, também, um movimento de re-existência individual (através da afirmação da humanidade de cada trabalhadora) e de re-existência coletiva (através de uma proposta de refundar a sociedade baseada em novos valores).

Uma re-existência coletiva constituir-se-ia através de uma nova poética do *propter nous* (para o nosso bem). “Para o bem” não somente dos “sujeitos modernos”, mas dos “sujeitos colonizados” também. Portanto, os valores da política moderna são repensados da perspectiva e experiência subalterna. Assim, as noções de democracia, justiça, igualdade, dignidade ganham uma conotação radical. Não se trata aqui de um manifesto político cunhado pela experiência iluminista europeia, mas um projeto de liberação das diversas hierarquias coloniais.

Este projeto de liberação (nos termos de Dussel), ou de descolonização (nos termos de Mignolo) supõe uma segunda onda de descolonização, que envolve a descolonização das hierarquias de saber, de classe, de raça, de gênero etc.

No processo de aquilombamento, atores articulados em práticas sociais de solidariedade constroem uma humanidade plural e apresentam contribuições para superarmos os desafios de nossa condição colonial. No que concerne às marchas focalizadas, ao agirem de modo articulado, mulheres promovem o seu (re)conhecimento como seres humanos e (re)conhecem sua potência como promotoras de saberes que são inerentes a suas vivências, a sua territorialidade, a sua ancestralidade (ver Movimentos 6 a 8). As marchas como processos que dialogam com o quilombismo construídos tanto na criação de espaços sociais quanto na ocupação de espaços físicos, tais como a Esplanada dos Ministérios em Brasília, permitem a promoção de discursos – formas de compreender o mundo (como as propostas para o Bem-Viver e por uma Justiça Restaurativa da humanidade) –, gêneros – formas de agir no mundo (como o próprio aquilombamento) – e estilos – formas de ser no mundo (como centros tonais identitários plurais).

Um dos pontos centrais das lutas reunidas nas marchas focalizadas é a demanda pela restituição da dignidade humana por meio de uma justiça social que efetive os objetivos de igualdade e harmonia entre todas. A esse respeito, podemos dialogar com a perspectiva de justiça restaurativa da filosofia Ubuntu e com princípios do Bem-Viver, conforme debatarei na seção seguinte.

4.1.2. *Justiça redistributiva e o Bem-Viver como categorias epistemo-ontológicas*

Nos Movimentos 6, 7 e 8, apresentarei as análises de documentos coletados e de entrevistas geradas nesta pesquisa que indicam relação entre o uso da linguagem – discursos (no sentido do discurso como modos de ver/compreender o mundo), estilos (no que concerne a aspectos referentes ao *ethos* e à ética) e gêneros (como formas de agir) realizados por mulheres protagonistas das marchas focalizadas – e perspectivas ligadas ao Ubuntu, tanto como ontologia solidária quanto como conjunto de epistemologias que promovem a justiça restaurativa (NGOENHA, 1993, 2003, 2011). Nesse particular, o marco de justiça que se instaura no seio dessa filosofia africana dista da (in)justiça ocidental, pautada pelo caráter punitivo e compensatório. Para o pensamento moderno, seria possível quantificar o sofrimento e restaurar o sofrimento da pessoa violentada pelo sofrimento imposto pelo Estado ao violador. Já para o pensamento Ubuntu, essa (in)justiça é a negação do princípio de harmonia, pois o mal causado a uma pessoa ressoa em todas as demais. Conforme Flor do Nascimento, (2014b, s/p.):

A discussão sobre o pensamento Ubuntu assume um lugar central para a discussão da noção de justiça que para o pensamento africano bantu é pensado sempre como justiça social, pois tem a necessidade de considerar a alteridade – os outros – como humanos e não apenas por uma questão de reconhecimento político. É uma necessidade ético-ontológica de pensar a humanidade como um todo. Se existir qualquer pessoa que seja desconsiderada como humana, subhumanizada, a humanidade sofre como um todo. Isso significaria inverter a lógica daquilo que o Enrique Dussel chama de falácia desenvolvimentista, que implicava em considerar algumas pessoas como menos humanas (...), para, com isso, o mundo inteiro se beneficiar de um progresso moderno ocidental. (...) É assim que o pensamento Ubuntu apareceria como um marco de justiça restaurativa e distributiva, como um direcionamento para a justiça social.

A virada proposta pela resignificação do pensamento tradicional por experiências contemporâneas como as da África do Sul ou de Moçambique pode servir de “modelo para uma justiça glocal” (NGOENHA, 2011). Os caminhos trilhados pela filosofia africana oferecem a todo o mundo e, em especial, a comunidades que sofrem a colonialidade, uma contribuição sólida da filosofia africana para a mudança do estado de coisas e para a promoção de realidades justas e igualitárias. Para Ngoenha (2011, p. 6-9):

Interessar-se pelas questões da justiça significa debruçar-se sobre questões que ultrapassam o âmbito afro-africano, e por conseguinte, a qualidade e a pertinência da

resposta podem constituir uma contribuição africana no âmbito da filosofia em geral, mas também, dada a natureza polissêmica da justiça, ao direito, a moral e a política. (...) O espírito que atravessa os renascimentos afro-americano e sul africano, é de uma busca identitária que, por razões históricas e sociológicas, não pode ser exclusiva, mas inclusiva, não é de separação, mas de Interação, no respeito da dignidade e das particularidades de cada pessoa e grupo (NGOENHA, 2011, p. 6-9).

As lutas de mulheres, ao compreenderem a interseccionalidade como foco de saberes capazes de promover direitos a todas, absorve, em grande medida, as noções de humanidade e justiça descritas pelo pensamento africano. Do mesmo modo que, para as lutas negras, numa busca pela possibilidade de fala e de serem escutadas, de exercerem o poder sobre suas próprias vidas, as mulheres realizam uma busca identitária – sobre o vir-a-ser –, a partir da qual produzem saberes emergentes de sua própria prática. Esses saberes só são a partir do esforço empreendido por mulheres que arranjam práticas a partir de centros tonais identitários compartilhados. Entretanto, há uma disputa que se abre a partir dessa existência resistente, uma contradição essencial que é o poder falar e ser escutadas. Spivak (2010) evidencia essa dicotomia frente a uma sociedade perversamente estruturada por arranjos de violência como são as realidades sociais da modernidade ocidental. Flor do Nascimento (2010, p. 125-6) observa que:

a fala, a comunicação – sobretudo política – supõe um sujeito receptor, que escute sem silenciamentos tal fala. Spivak (2010, p. 65) suspeita que na estrutura colonial de poder hegemônico, esse receptor não exista, de modo que a voz de insurgência não será ouvida, ou ainda, que a voz é anulada, se tornará uma não-voz, um silêncio. E diante do silêncio hegemonicamente construído, a experiência que determinará o lugar social do qual partirá a busca da equidade é exatamente a experiência de quem não é subalterno, de modo que, dada a heterogeneidade das experiências, sempre deixará de fora a experiência do/a subalternizado/a. Desta forma, não falamos porque a voz é um fenômeno relacional, que se estabelece em um entre que se dá na relação com a escuta. (...). A voz e a escuta são partes do mesmo processo, quando o que temos em questão é a possibilidade do diálogo. A voz, no diálogo, é uma voz dada ou silenciada no mesmo diálogo. (...). O silenciamento é uma das mais eficazes e presentes ferramentas do esquema colonial. Neste contexto, descolonizar o diálogo é fundamental para que possamos integrar uma área que envolva tantos saberes técnicos e populações vulnerabilizadas pela mesma dinâmica que constitui tais saberes e as práticas com eles envolvidas.

Para além da resistência constrói-se uma reexistência a partir da qual mulheres existem como contramovimento às imposições hegemônicas (LEMOS, 2016; ver Movimento 8). As lutas constituídas promovem a escuta mesmo em um sistema desenhado para o seu apagamento. E, para além, essas lutas atuam como vetores de ensino sobre outras formas de ser no mundo. Nesse

sentido, compreendo que as marchas de mulheres que estudei evidenciam como a ação mobiliza saberes que têm o potencial de informar o projeto de um novo pacto civilizatório justo e igualitário. O direito a ser, a vir-a-ser, a existir, constrói-se, então, a partir de e como processo de reexistência. Isso se dá na medida em que, ao aquilombarem-se em projetos comuns, mulheres protagonistas das marchas focalizadas costuram tramas de uma humanidade em outros termos, uma humanidade realizada pelo (auto)cuidado (ver 2º Movimento), e apresentam soluções práticas para o exercício da justiça como restauradora dessa humanidade.

A justiça, para o pensamento Ubuntu, é uma dimensão inerente à existência, sendo uma agressão a si mesma negar a humanidade de outra pessoa. Assim, por meio das marchas, bem como outros movimentos reexistentes, mulheres promovem a justiça pelo (re)conhecimento e (re)afirmação de sua humanidade. Isso pode ser compreendido em termos do Ubuntu, tendo em vista que:

A preocupação do pensamento africano com as diversas formas de exploração e com a pobreza absoluta fez com que, hoje, ele ocupe um espaço menos invisibilizado nas discussões acadêmicas internacionais e possa oferecer contribuições substantivas para um diálogo com o Ocidente. (...) O pensamento, desde a perspectiva Ubuntu, percebe que os esquemas de exploração que empobrecem e violam a maior parte da população mundial causa um dano coletivo e total à humanidade. E é preciso reparar isso, restaurando a humanidade de todas as pessoas, da coletividade, buscando a harmonia da força vital que habita em cada uma das pessoas do planeta. É por isso que a ética Ubuntu é fundamentalmente solidária. (...) É longe de ser um gesto meramente altruísta, é uma postura de amor à totalidade da humanidade que habita em cada um dos existentes humanos. É um reconhecimento de que se há algo que precariza a vida de uma só pessoa pode precarizar a totalidade da humanidade e normalmente o faz. É a busca da harmonia humana, radicalmente coletiva, que torna o Ubuntu um princípio de justiça social. Se não formos iguais, pensa a perspectiva Ubuntu, na distribuição dos recursos, na justiça, inevitavelmente, o seremos na disposição à precariedade, embora alguns saibam se aproveitar disso melhor do que outros. O que mantém o mundo, invariavelmente, numa situação global de injustiça. Em função dessa percepção, Ubuntu aparece como um princípio que sustenta que ajamos humanamente com respeito aos outros de modo a demandar a mesma conduta para nós e para todas as outras pessoas. (...) Ubuntu sustenta que qualquer relação implica em reconhecer a vulnerabilidade de cada um como a vulnerabilidade de todas as pessoas. Implica organizar o mundo coletivo, percebendo que aquilo que faz mal a uma pessoa pode destruir a todo mundo. Pensa que cada pessoa é uma representação, ou um microcosmo, de todo o mundo. E, a partir dessa percepção, tenta organizar princípios de ação que evitem que de algum modo se articulem, de um lado, benefícios, e, de outro, vulnerabilizações estratégicas da prática do poder (FLOR DO NASCIMENTO, 2014b, s/p.).

Esses princípios de ação podem ser associados a estratégias performadas por protagonistas das marchas focalizadas. Nesse sentido, as marchantes, por sua ação, constroem situações, eventos e lugares sociais que têm o potencial de informar sobre modos de realização da justiça. Por meio de feixes discursivos (ver 3º Movimento), as mulheres cosem liames e tramas sobre os quais a paisagem social compartilhada se modifica. A justiça social é então informada pela luta que é a própria existência resistente ou reexistência acionada. Novamente, há muitos pontos de conexão com o que observam filósofos africanos. Nas palavras de Ngoenha (2011, p. 11-2):

A justiça que se procurava, era a justiça de uma costureira que com o trabalho tenaz e de muita paciência cose a diferentes partes a fim de construir um uma peça única. (...) A “restorative justice” na argumentação de Tutu, implica a reparação. Só que o prelado introduz uma diferença entre o conceito de reparação e o conceito de compensação. O reconhecimento público dos males subidos é uma reparação, mas compensar implicaria a possibilidade de quantificar os sofrimentos, restituir alguém pela perda de um ser querido. Esta argumentação é considerada por Jacques Derrida não convincente sob plano intelectual (2004), e é contestada no plano prático, por exemplo, pelos companheiros sobreviventes de Steve Biko, fundador do movimento da consciência negra (Charland: 2004). (...) O objetivo final (Ubuntu) da justiça restaurativa não era simplesmente a identificação do outro, nem mesmo perceber o outro como semelhante, mas também dar-lhe o respeito, admitir que a minha vida é igual a sua. Trata-se do reconhecimento do seu ser, da sua existência, da sua identidade, do seu lugar numa cidade comum. Fazer comunidade é tornar-se uma sociedade de com-munia, isto é de dádivas (munia) partilhadas. O tecido social que a costureira começou a coser com coragem e abnegação necessita de muito fio e muito bordado para que não se rasgue ao primeiro movimento desajeitado.

É importante frisar que a maneira como se programou a justiça redistributiva na África do Sul acarretou uma série de contradições pela perspectiva da reconciliação que, efetivamente, não restaurou a dignidade de pessoas historicamente segregadas e subhumanizadas. É fundamental que haja a redistribuição de bens/ recursos ou, nos termos de Ngoenha, dádivas, que possam ser usufruídas de modo equivalente por todas. Essa percepção é, em muito, ressoada nas entrevistas realizadas para esta pesquisa, bem como subjazem aos documentos coletados que analisei (ver Movimentos 6 a 8 da tese). A justiça é uma construção cotidiana inerente a essa forma alternativa de ser no mundo e que tem como objetivo a harmonia. A esse respeito Ramose (1999, p. 11-2) explica que o respeito a todas, na comunidade:

deve ser preservado e mantido para traduzi-la em harmonia em todas as esferas da vida. Assim, a religião africana, política e direito são baseados e impregnados com a experiência e o conceito de harmonia cósmica. Religião, política e lei devem ser ancoradas no entendimento do cosmos, como uma luta contínua para a harmonia. É

como ancoragem que lhes dá autenticidade e legitimidade. E esta é a base para um consenso quanto à particularidade da filopraxis *ubuntu*. Paz através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia *ubuntu*. A justiça sem paz é a negação da luta para a harmonia cósmica. Mas a paz sem justiça é o deslocamento do *Umuntu* da ordem cósmica.

Essa perspectiva de harmonia perpassa todas as esferas da existência humana e implica esse exercício constante da promoção da justiça social como condição para esta mesma existência. Consoante a isso, as marchas focalizadas, em especial a Marcha das Mulheres Negras, que, em sua edição de 2015, pauta o tema “contra o Racismo e a Violência e pelo Bem-Viver”, reverberam, em muitos momentos, conceitos relacionados ao Bem-Viver – *Sumak Kausai* (em Quíchua, ACOSTA, 2008). Do mesmo modo que o pensamento tradicional africano é ressignificado a partir do trabalho de filósofas contemporâneas, o conceito tradicional dos povos andinos de *Sumak Kausai* é acionado para a composição de propostas práticas para a construção de uma nova realidade latino-americana, em especial incorporada pela Onda Rosa (ver Movimento 1) do começo do século XXI.

O conceito de Bem-Viver (...) tem origem no início do século XXI, pelos povos Andinos, isto é, Equador e Bolívia. É um conceito em construção com distintas influências, que vão desde aquelas promovidas pela reflexão acadêmica às práticas dos movimentos sociais. Resulta de uma recuperação de saberes e sensibilidades próprias de alguns povos indígenas, constituindo-se em uma reação ao desenvolvimentismo convencional e como uma aposta em uma alternativa substancial. Dessa maneira, ficam afastadas as ideias ocidentais convencionais de progresso e são construídas novas concepções sobre o que seja uma vida boa, incluindo uma especial atenção à Natureza (LEMOS, 2016, p. 229).

Trata-se de uma proposição mediada pela existência que sente de modo distinto a realidade, que opera nessa lógica outra de humanidade como categoria inclusiva. Em grande medida, é possível associar toda a proposta do Bem-Viver a uma postura estética (ver Movimento 2) que deve ser assumida para a construção de um marco civilizatório pautado pela igualdade, o respeito e a justiça social. Nascimento (2010, p. 137-8) explica que:

Completamente desligado do contexto da noção de “bem-estar” ou de “boa vida” ocidental – que tem como centrais as noções de riqueza desejada e pobreza recusada, mas existente –, o conceito de *Sumak Kawsay* está imerso na cosmovisão das populações originárias andinas (recebendo diversos nomes nas mais variadas línguas faladas na região). Partindo de uma noção de vida integrada e articulada na comunidade e com a natureza, este conceito não recusará os bens materiais produzidos na trama histórica, mas não os tem como os únicos determinantes. Há muitos

valores que são fundamentais: o conhecimento produzido nas diversas comunidades, o reconhecimento social e cultural, os códigos de condutas éticas e também espirituais na relação com a sociedade e a natureza, a visão de futuro, entre outros, sempre convidando a aprender outros saberes e práticas, sem negar o que fora localmente construído (ACOSTA, 2008, p. 34). Estes valores devem orientar uma relação com a natureza que do ponto de vista econômico sustente uma utilização e consumo do apenas suficiente, o necessário para não sobrecarregar o ecossistema, reutilizando e reciclando tudo o que for possível, evitando a escassez. Redistribuir, solidarizar, buscar a reciprocidade é um hábito que o Sumak Kawsay busca enraizar. Essa noção de vida como pertencimento à comunidade/natureza, como viver, conclama a um cuidado com o mundo, com os outros e outras de modo que se proteja todo o mundo e a si mesmo, de modo que o Sumak Kawsay está inexoravelmente conectado com uma outra forma de vida, com uma série de direitos e garantias econômicas e ambientais. Também está plasmado nos princípios orientadores do regime econômico que se caracterizam por promover uma relação harmônica entre os seres humanos, individual e coletivamente, assim como com a natureza (ACOSTA, 2008, p. 38).

Trata-se de um complexo de saberes que, ao serem acionados pelo pensamento acadêmico, podem ser estruturados em termos de uma ontologia e de epistemologias que orientam a maneira de ser e do vir-a-ser, no plano da existência cotidiana, bem como podem informar a composição de políticas públicas (como foi o caso da Constituição de Montecristi, redigida em 2008 como carta magna do Equador, ver Acosta, 2010). A partir do vocabulário de povos autóctones latino-americanos – que dá forma, no plano da expressão, a discursos, ou seja, a formas particulares de ver o mundo – o pensamento decolonial contemporâneo encontra subsídios para fazer frente à falácia desenvolvimentista (DUSSEL, 1992). A esse respeito, Ngoenha (2011, p. 2-3), observa que:

Entre os vários questionamentos filosóficos que o processo da mundialização suscita, ressaltam a uniformização axiológica e cultural do mundo; o paradoxo ecológico, entre o imperativo de uma solidariedade diacrônica para com as gerações futuras e o esquecimento - no sentido heideggeriano - de uma solidariedade sincrônica para com os países pobres do planeta. Mas a questão crucial é a assimetria sempre maior entre a globalização de riscos e a localização de riquezas, o que levanta imediatamente a questão da justiça planetária. De facto, para o grande público, a mundialização apresenta-se como uma questão de justiça ou injustiça global, configurado simbolicamente pelo movimento não global e pelos alter-mundialistas, ou se quisermos, pela oposição simbólica entre Davos e Porto Alegre. (...) A solução liberal-económica parece ser incapaz de dar a eudemonia para o maior número preconizada pelo utilitarismo de Bentham e Stuart Mill. Se Adam Smith parecia convencido que a solução do problema moral não estava no proibicionismo clássico das doutrinas morais, hoje podemos constatar que o livre jogo dos interesses egoístas, racionalmente calculados, não trouxe a eudemonia para todos que se procurava.

O Bem-Viver como filosofia de vida (FLOR DO NASCIMENTO, 2010) apresenta-se como forma de estruturar outra forma de agir como comunidade, compreendendo a necessidade de se estabelecer solidariedade sincrônica com todas que partilham do mesmo tempo histórico. A eudamonia (do grego antigo: εὐδαιμονία), apesar de ter sido sistematizada a partir do pensamento grego como a condição de bem-estar que seria de direito a todas, não foi possível por meio dos arranjos construídos no complexo moderno-ocidental. Essa impossibilidade, na verdade, é o que caracteriza o sistema capitalista, em que se capitalizam e privatizam-se recursos, bens, sonhos e esperanças. Assim, é negada a existência plena e digna à maior parcela da população mundial, em benefício de pouquíssimos que se valem do sofrimento para manter sua condição de riqueza. Nesse sentido, Lemos (2016, p. 312-3) explica que:

A partir do Sumak Kawsay, é possível problematizar o tempo do capitalismo e propor uma alternativa plausível e possível. Um tempo que pertença à sociedade e em que esta possa se construir sem ter que hipotecar seu futuro na lógica da acumulação capitalista. A noção do Sumak Kawsay põe a pobreza em coordenadas diferentes das econômicas: situa-a em um contexto político, em que a pobreza econômica é a expressão do controle político da escassez. A partir do Sumak Kawsay, a pobreza é resolvida mudando as coordenadas sociais e econômicas da sociedade. Não pode ser resolvida a partir da lógica do *homo economicus*, porque, à medida que se incrementa a renda econômica, incrementa-se seu desejo de consumir sem levar em consideração a natureza, a ética e a sociedade. Não se trata, portanto, de resolver a pobreza com os mesmos instrumentos do capitalismo, mas sim com lógicas diferentes e que sejam respeitadas para com a própria sociedade e com seu entorno natural.

É premente criarem-se espaços e tempos em que outras formas de vir-a-ser possam ser acionadas pela agência de pessoas cuja existência possa se dar em plenitude e dignidade. Trata-se de uma utopia necessária (ACOSTA, 2017), que, como nos ensina Galeano (2002), serve para nos fazer seguir caminhando e que só pode ser utopia se for sonhada por muitas gentes (ALVES, 1990). Nesse sentido, as marchas, os caminhares convergentes das inúmeras mulheres em luta, promovem esses espaços e tempos por meio de suas performances, e, ao o fazerem, jogam para mais longe a linha do horizonte que antes havia sido desenhada como restrição. Desse modo, o próprio caminhar constrói a existência, a reexistência na adversidade lança as bases de uma existência plena e da justiça social para todas.

Entretanto é fundamental termos em perspectiva que esse novo arranjo social só será efetivo se, para além de bolsões de solidariedade forjados em âmbitos de aquilombamento como as marchas, for instanciado a partir da redistribuição ampla dos bens sociais, conforme observa Acosta (2010, p. 26-34):

O êxito ou o fracasso não é só uma questão de recursos físicos, pelo contrário, depende decisivamente das capacidades de organização, participação e inovação dos habitantes do país. Existem inúmeras razões para afirmar que um fator de estrangulamento para assegurar o Bem-Viver teria raízes na ausência de políticas e instituições que permitam fortalecer e impulsar as capacidades humanas de cada uma das culturas existentes. Não está em jogo simplesmente um processo de acumulação material. São necessárias respostas políticas que façam possível um processo de construção sustentado na vigência dos direitos fundamentais (Direitos Humanos e Direitos da Natureza), como base para uma sociedade solidária, no marco de instituições biocêntricas que assegurem a vida. (...) diferentemente do que impunha o pensamento neoliberal, se quer recuperar o público, o universal, o gratuito, a diversidade, como elementos de uma sociedade que busca sistematicamente a liberdade, a igualdade e as equidades, assim como a solidariedade como elementos diretores do Bem-Viver. (...) Igualmente, os postulados feministas de uma economia orientada ao cuidado da vida, baseada na cooperação, complementariedade, reciprocidade e solidariedade, põem-se em dia na Constituição de Montecristi. Estas concepções, relevantes para as mulheres e para a sociedade em seu conjunto, como parte de um processo de construção coletiva do Bem-Viver, exigem novos acertos feministas, em que se elucidem e se cristalizem os conceitos de autonomia, soberania, dependência, reciprocidade e equidade. (...) As equidades, então, teriam que vir como resultado de um processo que reduza dinamicamente e solidariamente as desigualdades e inequidades existentes em todos os âmbitos da vida humana: econômico, social, intergeracional, de gênero, étnico, cultural, regional... especialmente.¹¹⁵

A perspectiva de Bem-Viver de Alberto Acosta, em sua atuação frente à constituinte equatoriana, tem uma crença partilhada por segmentos da esquerda de que o Estado seria o único instrumento capaz de proteger a dignidade humana frente aos avanços neoliberais (NGOENHA, 2011). É importante questionar essa esperança numa instituição essencialmente burguesa e projetada para defender interesses particulares, haja vista que, no caso brasileiro, após o golpe de 2016, houve o achatamento ainda mais violento da possibilidade de mudanças por meio das instituições públicas no país. Por outro lado, cabe observar que, de modo pragmático, as marchas

¹¹⁵ No original: “El éxito o el fracaso no es solo una cuestión de recursos físicos sino que depende decisivamente de las capacidades de organización, participación e innovación de los habitantes del país. Existen sobradas razones para afirmar que un factor de estrangulamiento para asegurar el Buen Vivir radicaría en la ausencia de políticas e instituciones que permitan fortalecer e impulsar las capacidades humanas de cada una de las culturas existentes. No está en juego simplemente un proceso de acumulación material. Se precisan respuestas políticas que hagan posible un proceso de construcción sustentado en la vigencia de los derechos fundamentales (Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza), como base para una sociedad solidaria, en el marco de instituciones biocéntricas que aseguren la vida. (...) Con esta Constitución, a diferencia de lo que imponía el pensamiento neoliberal, se quiere recuperar lo público, lo universal, lo gratuito, la diversidad, como elementos de una sociedad que busca sistemáticamente la libertad, la igualdad y las equidades, así como la solidaridad en tanto elementos rectores del Buen Vivir. (...) Por igual, los postulados feministas de una economía orientada al cuidado de la vida, basada en la cooperación, complementariedad, reciprocidad y solidaridad, se ponen al día en la Constitución de Montecristi. Estas concepciones relevantes para las mujeres y para la sociedad en su conjunto, como parte de un proceso de construcción colectivo del Buen Vivir, exigen nuevos acercamientos feministas en donde se diluciden y se cristalicen los conceptos de autonomía, soberanía, dependencia, reciprocidad y equidad. (...) Las equidades, entonces, tendrían que venir como resultado de un proceso que reduzca dinámicamente y solidariamente las desigualdades e inequidades existentes en todos los ámbitos de la vida humana: económico, social, intergeneracional, de género, étnico, cultural, regional... especialmente”.

estudas aqui dispuseram-se também no jogo de poderes e pressões sobre atores implicados em políticas de Estado. Trata-se de uma das facetas das lutas analisadas.

De todo modo, a superação de assimetrias pela equalização das condições de existência implica diretamente o abandono dos arranjos de violação e de violência; trata-se de um processo de construção de uma realidade outra. Entendo que as mulheres envolvidas nas marchas que estudei, para além de sonhar, realizaram-se a partir de formas alternativas de vir-a-ser e, ao marcharem, amplificaram o alcance de suas demandas. Nesse sentido, o quilombismo promovido pela articulação de mulheres em luta permite a construção de novos tempos, ou de formas outras de vivenciar o tempo por meio de saberes solidários.

O Bem-Viver pode ser entendido como uma plataforma de encontro de diferentes maneiras de se entender o mundo, e o nosso papel nele. Com outras palavras, é uma plataforma para o debate político sobre as alternativas ao desenvolvimento, onde embora haja uma diversidade e superposição de diferentes posturas, de qualquer modo há elementos críticos em comum. Entre eles destacamos outra relação com a Natureza, a descolonização dos saberes, outra ética para reconhecer e atribuir valores, o abandono das pretensões de instrumentalização e manipulação do ambiente. Este espaço político reflete numa disposição de encontro, diálogo e interações entre diferentes saberes e afetos e que, dessa maneira, configuram comunidades ampliadas. Entendemos que é uma plataforma política, entendendo a “política” em seu sentido mais amplo, como o debate público que os sujeitos realizam sobre o bem comum, buscando ultrapassar o que vinha sendo descrito como desenvolvimento. (GUDYNAS; ACOSTA, 2012, p. 14).

A justiça redistributiva de que trata o Ubuntu e as premissas do Bem-Viver podem ser compreendidas em termos de categorias onto-epistemológicas (tendo em vista que não se pode separar ontologia de epistemologia porque não se pode separar o ser do vir a ser), pois delimitam uma maneira outra de compreender o mundo e de compreender-se no mundo. Assim, essas categorias podem ser instrumentalizadas também como conhecimentos que permitem a construção de outros conhecimentos. Foi necessário, para minha pesquisa, aprofundar o diálogo com essas diferentes filósofas em razão da constituição dos movimentos que estiveram à base das marchas focalizadas nesta investigação. Assim, nas análises que seguem, retomarei muitas das linhas dialógicas apresentadas neste Movimento.

Esses saberes, para além do exercício analítico, promoveram reflexões acerca dos processos de realização da pesquisa e da minha identidade como pesquisadora. Nesse sentido, a mobilização de performances identitárias solidárias a que tive acesso no campo desencadeou o pensamento solidário que, conseqüentemente, promoveu o desenvolvimento de formas de agir como pesquisadora e impactaram a metodologia desta investigação, numa lógica freireana de

ação-reflexão-ação. É importante destacar que a justiça restaurativa do Ubuntu reverbera, em grande medida, em propostas teóricas de pesquisadoras decoloniais. Nesse sentido, os conceitos antes descritos podem se desdobrar como projetos que se construam a partir de justiça epistêmica e cognitiva (SANTOS, 2010; MENESES, 2016). Esses projetos tratam da ação no contexto de políticas públicas (como no caso do Equador ou da Bolívia), mas, principalmente, no âmbito acadêmico.

A ciência tem um papel importante na promoção da justiça que restaure a dignidade humana por meio da assunção do histórico perverso das universidades que colaboraram em muito com processos de epistemicídio, legitimando, inclusive, violências materiais como o genocídio de populações inteiras. A esse respeito, Santos (2013, p. 2-3) observa que:

no tocante ao mundo colonial, a ação de uma epistemologia da força, portanto, silenciou ou exterminou experiências e saberes das populações não europeias, produzindo, como testemunhou Las Casas (1984), tanto o genocídio, como o epistemicídio, a violência epistêmica e, por extensão, a injustiça cognitiva. Tal fato configura a produção da inferioridade também no campo do simbólico. Dessa maneira, como afirma Boaventura de Sousa Santos (2007), a injustiça social global está intimamente relacionada com a injustiça cognitiva global e, por conseguinte, a luta por uma justiça social global requer, de igual modo, uma luta por justiça cognitiva, que torne possível a construção de uma ecologia dos saberes. Nessa perspectiva, um dos desafios do terceiro milênio, tempo de interrogações, urgências, inconformismos, lutas contra a herança pós-colonial (Santos, 2006) e de conflitos entre globalizações, corresponde à possibilidade de fazer emergir um novo paradigma do conhecimento, constituir uma ciência social emancipadora, desconstruir a inferioridade e reinventar a emancipação. Trata-se, pois, de uma opção epistemológica e política que pode ser pensada, partindo-se da violência epistêmica e da injustiça cognitiva praticadas na América Latina como fatos concretos.

Ao mesmo tempo, a restauração também deve ser promovida pela implementação de formas outras de se fazer ciência, tendo em vista a harmonia entre saberes acadêmicos e vivenciais. Trata-se de um esforço pela instauração de uma justiça epistêmica que contribua, por meio do diálogo com as sociedades como um todo, conforme nos informa Meneses (2016, p. 179)

Enquanto desafio ético, a justiça cognitiva é uma condição para a mudança radical da injustiça trazida pelo projeto colonial-capitalista, onde a epistemologia, em lugar de ser singular, é vista como processo de negociação e diálogo entre saberes. As epistemologias do Sul constituem um projeto político e metodológico com o objetivo de criar um mundo plural e dinâmico de infinitas possibilidades cognitivas, onde a ênfase está centrada na tradução de práticas, lutas e saberes (...) Vista desta perspectiva, a dimensão epistêmica da justiça – a justiça cognitiva – não pode ser reduzida a uma dimensão única, como é o caso da dimensão racial; o seu contexto é

mais amplo, pois trata-se de problematizar a alteridade como projeto simultaneamente político e epistêmico, interrogando a forma como o conhecimento colonial produziu e continua a produzir alteridades excludentes.

Assim, por justiça cognitiva entende-se a “justiça entre os conhecimentos”, por meio de “uma maneira nova de relacionar conhecimentos”, a partir do “procedimento da tradução” (SANTOS, 2007, p. 40, grifo do autor). Já a justiça epistêmica tem a ver com os tipos de conhecimento produzidos no âmbito das pesquisas e seu potencial emancipatório. Conforme debatido no Movimento 3, compreendo que os resultados de nossas pesquisas podem contribuir na composição dos feixes discursivos sobre temas geradores (como será explicado na seção seguinte). Assim, os conhecimentos que produzimos e que nos permitem construir novos conhecimentos são motores que devem ser realizados sob a égide do engajamento.

Miranda e Riascos (2016), bem como Reis da Silva (2017), propõem, ao lado dos conceitos de justiça epistêmica e cognitiva, o de justiça curricular; objetivando a construção de processos educacionais que respeitem a pluralidade epistêmica e cognitiva de aprendizes e profissionais da educação. Numa atualização dessa discussão sobre educação para a prática de pesquisa, proponho a justiça metodológica, a partir da qual possam ser produzidas pesquisas não colonizadoras, em que haja o respeito e a harmonia entre pesquisadoras e colaboradoras e, principalmente, cujos resultados possam dialogar com a sociedade para além dos muros materiais e simbólicos da universidade. As bases dessa justiça metodológica, tal como a compreendo, serão apresentadas na seção seguinte.

4.1. Pensamento solidário e metodologia da oprimida

Por ser mulher, não busco falar por outras de cuja existência, em toda sua amplitude e potencialidade, não posso pretender compreender/ conhecer em razão da complexidade do processo identitário mobilizado pelo centro tonal mulher, tendo em vista que, em sua integralidade, essa dimensão da existência é, nos termos do Realismo Crítico, intransitiva a mim como pesquisadora. Nesse sentido, minha voz se ergue, a partir de minha condição em encruzilhadas (ver 3º Movimento), no intento de contribuir por meio do trabalho investigativo para o debate sobre possibilidades de agência social para a mudança e a construção de realidades justas e igualitárias, a partir do estudo de práticas de reexistência por meio do discurso. Entendo ser ambiciosa tal vontade e assumo, de antemão, as limitações desta empreitada.

Tenho a possibilidade de usar palavras para vestir minhas ideias e ser lida por pares acadêmicos numa lógica de autolegitimação própria do fazer científico tradicional. Essa possibilidade, por si só, já enseja uma abissal contradição: posso falar/ escrever na certeza de que terei lugar, e essa certeza se ergue sobre a certeza do silenciamento de outras vozes, outros saberes não acadêmicos. Acredito que reconhecer essa contradição seja um caminho para superá-la por meio de meu esforço intelectual. Evidentemente, não há garantia de lograr tal superação, mas o questionamento, em si, pode constituir uma contribuição para a crítica, inclusive, desta própria pesquisa. Nesse sentido, busquei estabelecer pontos de partida teóricos, epistemológicos e metodológicos harmônicos, coesos e coerentes entre si. Em trabalho anterior (ACOSTA, 2012), discuti o caráter metalinguístico de meu estudo e defendi a necessidade da adoção de procedimentos metodológicos de revisão linguístico-epistemológica, visando aprimorar a coesão – clareza discursiva – e coerência – clareza conceitual e metodológica.¹¹⁶

Isso pode soar óbvio, no entanto, muitas vezes, o método de pensamento por que optamos se realiza pondo em contradição a proposta de pesquisa e sua efetiva realização, sem que se pense nos motivos das incoerências/ falhas de coesão que levam pesquisas a não harmonizar objetivos, métodos (em especial, a coleta/ geração de dados e o tratamento a eles conferido) e desdobramentos teóricos (RESENDE, 2008). Nesse particular, por ser o texto e seu funcionamento social foco de análises no campo da linguística, ao mesmo tempo em que o produto das próprias pesquisas é um texto, recai sobre analistas de discurso o imperativo de um rigor ainda maior na produção e autocritica dos trabalhos realizados. Além do mais, assumimos uma posição ao nos engajarmos com a superação de um problema social, no caso o sexismo, o racismo e a violência de classe, assim, nosso trabalho tem de apresentar coesão/ coerência com essa perspectiva crítica.¹¹⁷

¹¹⁶ Retomo perspectiva desenvolvida em Acosta (2012, p. 100): “Proponho pensarmos o fazer científico a partir da compreensão da composição de uma tessitura textual, tendo em vista que toda investigação resulta, ao final, ser apresentada em texto. Nessa proposta, a coesão e a coerência são fundamentais para, muito além de construir uma fluidez textual, e consequentemente a viabilidade comunicacional do relatório final de uma pesquisa, sedimentar o rigor científico de nossos estudos. Esse rigor é algo que nos é frequentemente questionado pela tradição positivista da academia (não só) brasileira. Para as ciências exatas e biológicas, o método e sua descrição rigorosa são a base da cientificidade, ou, melhor dizendo, da legitimação científica pelos/as pares, tendo em vista que são necessários para que outro/a pesquisador/a possa reproduzir as condições do estudo e assim poder chegar aos mesmos resultados, confirmando-os como verdade científica. (...) Nessa perspectiva, a coesão entre as diferentes etapas de uma investigação é essencial para a construção desse rigor científico, mas não é seu único elemento, já que a coerência é obtida na/pela ética, a real premissa básica de todo o trabalho científico. Assim, a reflexividade imperiosa de uma pesquisa que esteja engajada na agenda propositiva das ciências humanas se dá em duas vias, no sentido de que se deve refletir sobre a prática teórica, ao mesmo tempo em que se reflete sobre a prática social mais abrangente”.

¹¹⁷ Nesse sentido, a etapa reflexiva transversal a todo processo de pesquisa, conforme proposto por Chouliaraki e Fairclough (1999) precisa ser adensada e sistematizada por meio de categorias de autoanálise. Apresento, nesta seção, algumas propostas para essa sistematização, a partir do diálogo com Mason (2015) e Gaultier e Santos (2013).

Esta seção reúne a síntese de diálogos que travei com diferentes propostas por um fazer científico solidário. Parto de desdobramentos das reflexões apresentadas no Movimento 1. Em seguida, abordo o conceito de saberes locais de Haraway (1995 [1988]), sociopoética de Santos e Gauthier (1996) e metodologia facetada de Mason (2011), dando sequência às reflexões da seção 4.1. Em seguida, retomo propostas centralmente inspiradas (mesmo que, em alguns casos, não explicitamente) nos trabalhos de Freire (2015 [1968]) para compor operadores do pensamento que me possibilitaram o desenvolvimento das etapas de investigação que serão apresentadas no 5º Movimento da tese.

4.2.1. (Inter)subjetividade e ética: a construção de um ethos investigativo solidário

Situar nosso saber, ou a potencialidade de produção de conhecimentos em lugares como a universidade implica termos clareza de quais são os limites de nosso fazer. A esse respeito, Haraway (1995 [1988], p. 9), ao criticar a objetividade e as certezas falaciosas da ciência tal como tradicionalmente foi constituída, observa a perversidade de verdades fabricadas:

a polêmica aforística, brilhante e alucinante de Latour contra todas as formas de reducionismo coloca um ponto essencial para as feministas: "Méfiez-vous de la puereté; c'est le vitriol de l'âme" (1984, p. 171). Fora isso, Latour não é um teórico feminista notável, mas pode transformar-se num através de leituras tão perversas como as que ele faz do laboratório, esta enorme máquina de fazer erros significativos mais rapidamente do que qualquer outra, ganhando assim o poder de mudar o mundo. O laboratório é para Latour a indústria estrada de ferro da epistemologia, na qual os fatos só podem mover-se nos trilhos montados a partir do laboratório. Quem controla a estrada de ferro controla o território em volta. Como podemos ter esquecido? Mas atualmente não é da falida estrada de ferro de que precisamos e sim das redes dos satélites. Em nossos dias, os fatos se movem em feixes de luz. (...) Nessas visões tentadoras, nenhuma perspectiva interna é privilegiada, já que todas as fronteiras internas-externas do conhecimento são teorizadas como movimentos de poder, não movimentos em direção à verdade. Portanto, (...) porque deveríamos ficar acuados pelas descrições dos cientistas sobre sua atividade e seus feitos? Eles e seus patronos têm interesse em jogar areia em nossos olhos. Eles contam fábulas sobre a objetividade e o método científico para estudantes nos primeiros anos de iniciação, mas nenhum praticante das altas artes científicas jamais seria apanhado pondo em prática as versões dos manuais. Os adeptos da construção social deixam claro que as ideologias oficiais sobre a objetividade e o método científico são péssimos guias, particularmente no que diz respeito a como o conhecimento científico é realmente fabricado. Quanto ao resto de nós, há uma relação muito frouxa entre o que os cientistas acreditam ou dizem acreditar e o que eles realmente fazem.

Nesse sentido, compreendo ser limitado meu esforço de estudo sobre a reexistência como conjunto de processos sociais à base da luta feminista e, ao assumir essa limitação, busco dobrar sobre meu próprio fazer científico as ferramentas intelectuais de que disponho. As pesquisas crítico-discursivas sustentam a ideia de que é possível desvelar processos sociais discursivamente manifestos por meio do emprego de lupas de categorias de análise textual que permitem acessar significados sociais. Essa opção hermenêutica pode ser contraditória em si mesma quando ignora que, muitas vezes, são essas categorias e seu emprego sistemático “trilhos” que podem dirigir nossa compreensão sobre os processos que observamos (ver Movimento 3), contradizendo a postura indutiva que pretendemos adotar.

Corre-se o risco de tomar as categorias de modo engessado ou de se aplicar, irrefletidamente, estratégias de outros estudos para investigar aspectos situados de textos que estejamos analisando. Nesse sentido, entendo que:

Categories conceituais não devem ser tomadas de maneira absoluta, mas heurística (FOUCAULT, 2008), pois tratam-se de molduras flexíveis e não moldes, a partir das quais é possível delimitar, para fins de execução metodológica, uma perspectiva (de inúmeras possíveis) sobre um ou mais aspectos da realidade. Quando se retomam os conceitos centrais da LSF de sistematicidade funcional da linguagem, é possível compreender que não se trata de uma análise estruturalista estanque, mas de uma análise estruturada, posto assentar-se em estruturas disponíveis, constituídas, reiteradas, reformuladas pelo uso. É como se os caminhos para a realização linguística estivessem sobrepostos num arranjo de palimpsesto em que uma realização serve de base para outra (ACOSTA, 2018, p. 81).

Consoante a isso, é necessário não tomar as categorias analíticas por si só, mas compreender essas categorias a partir dos dados, de seu contexto de produção, entre outros aspectos situados. Trata-se de alerta já feito por Fairclough (2013), Ramalho e Resende (2011), e, em especial, por Foucault (2005, 2010) e por diferentes pesquisadoras da ADC da escola alemã que trabalham a partir de uma abordagem foucaultiana (JÄGER; MEIER, 2011; JÄGER, 2004; DIAZ-BONE; ET AL, 2007; DIAS_BONE, 2003, 2007, entre outras). Trata-se de uma compreensão indutiva, em termos do Realismo Crítico ou de saberes localizados, em termos de Haraway (1995). Acredito que essas reflexões possam servir como pontos de diálogo a partir dos quais sejamos capazes de aprimorar nosso fazer científico.

Nesse sentido, Haraway (1995 [1988], p. 9) questiona “visões tentadoras” estruturadas pelo pensamento moderno, essencialmente positivista, e em momento posterior de seu texto ela aborda a parcialidade de qualquer produção humana. Conforme a autora:

A perspectiva parcial pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas quanto por seus monstros destrutivos. Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver. (...) Todas essas fotografias do mundo não deveriam ser alegorias da mobilidade infinita e da permutabilidade, mas da elaborada especificidade e diferença e do amoroso cuidado que as pessoas têm de ter ao aprender como ver fielmente do ponto de vista do outro, mesmo quando o outro é a nossa própria máquina. Isto não é distanciamento alienante; é uma alegoria possível para versões feministas da objetividade. Compreender como esses sistemas visuais funcionam, tecnicamente, socialmente e psiquicamente, deveria ser um modo de corporificar a objetividade feminista. (HARAWAY, 1995, p. 21-3)

A filósofa observa a necessidade de se corporificarem os saberes, ou, como no diálogo com as perspectivas decoloniais apresentado no 3º Movimento, compreender a territorialidade das produções científicas que realizamos. Conforme aponta Flor do Nascimento (2010, p. 15),

[o] projeto político-epistemológico proposto pela filósofa feminista Donna Haraway (1995), da busca pelos saberes localizados que, além de combater a neutralidade por princípio metodológico, sustentará que a visão explicitamente parcial e engajada compõe a objetividade que é interessante para uma pesquisa politicamente comprometida com o combate à desigualdade, aquela objetividade que assume que toda visão é sempre uma perspectiva atravessada pelos lugares políticos desde o qual se olha, fazendo com que nenhum saber, nenhum conhecimento possa se elevar à condição de “padrão a partir do qual será aferida a validade de todos os outros saberes sem considerar as condições situadas da sua produção e mobilização e suas consequências” (NUNES, 2010, p. 280).

A objetividade necessária para o tipo de pesquisa engajada que, aqui, propõe-se assume a subjetividade da pesquisadora e evidencia, ao máximo, os interesses que movem esse esforço analítico. Tem a ver com um comprometimento com a transparência dos caminhos de investigação adotados. Não se trata, no entanto, de abraçar o relativismo, mas de situar, em suas distintas dimensões, o trabalho que fazemos.

A preferência por tal posicionamento é tão hostil às várias formas de relativismo quanto às versões mais explicitamente totalizantes das alegações de autoridade científica. Mas a alternativa ao relativismo não é a totalização e a visão única que, finalmente, é sempre a categoria não marcada cujo poder depende de um sistemático estreitamento e obscurecimento. A alternativa ao relativismo são saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de

solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia. O relativismo é uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte. A "igualdade" de posicionamento é uma negação de responsabilidade e de avaliação crítica. Nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo invertido da totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial; ambos tornam impossível ver bem. (...) Assim, como muitas outras feministas, quero argumentar a favor de uma doutrina e de uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver. (...) Precisamos também buscar a perspectiva daqueles pontos de vista que nunca podem ser conhecidos de antemão, que prometam alguma coisa extraordinária, isto é, conhecimento potente para a construção de mundos menos organizados por eixos de dominação. (HARAWAY, 1995 [1988], p. 23-4)

Solidariedade e partilha devem ser premissas de saberes localizados em práticas de pesquisa orientadas para a superação de estados de coisas. Haraway explicita o caráter solidário que deve ser assumido por pesquisas engajadas na superação. Trata-se de uma compreensão não fragmentária da potencialidade de construção de conhecimentos, no sentido de que os fragmentos não podem dar conta do todo. Entretanto, pode-se compreender que reside, no compartilhamento dos esforços de diferentes pesquisadoras, a possibilidade de se construírem coletivamente perspectivas teóricas e ferramentas metodológicas efetivamente capazes de contribuir para a promoção de mudanças. Para além da solidariedade situada nos âmbitos da academia, entendo ser fundamental que nossas pesquisas se abram para o diálogo com outras searas da ação humana e, conseqüentemente, da construção de saberes capazes de acessar aspectos que não somos capazes com nossas ferramentas.

O pensamento em encruzilhada, de que tratei no 3º Movimento, pode ser compreendido também em encruzadas de si-mesma, a partir de nossa identidade fragmentada e um tanto paradoxal, enquanto pesquisadoras num contexto que sofre a colonialidade (RESENDE, 2017). Nesse sentido a convergência entre subjetividade e objetividade deve ser pensada de modo harmônico, afim de “transbordar as fronteiras de si-mesma para encontrar a Alteridade” (OLIVEIRA, 2006, p. 160) e alcançar uma harmonia maior por meio da intersubjetividade. Nesse sentido, parto da cosmovisão de matriz africana a partir de sua ressignificação pela filosofia contemporânea afrorreferenciada, para construir um ethos investigativo solidário com as mulheres cujas práticas analisei.

Nesta perspectiva de não recair num relativismo cético, nem cair no totalitarismo arbitrário, é preciso buscar uma atitude que tenha como prerrogativa política a afirmação da singularidade, mas sem perder o entendimento da encruzilhada, que, ao mesmo tempo em que singulariza, não perde de vista a totalidade, que se configura

como aberta. Este movimento é interessante porque cair na armadilha da essência, da origem única, do centro, da lógica da identidade, enquanto conceito totalitário, constitui-se em reduzir as liberdades. Mas, afirmar uma diversidade cética que não produz sentidos na concretização política, também não gera sistemas de justiça. A finalidade da liberdade é o desejo pela diversidade, mas sem perder o ponto de vista das unidades, pois assim não perde a perspectiva da encruzilhada, construtora de diversidades. A encruzilhada potencializa a unidade, pois ela impõe a escolha como uma condição. A tecnologia subjacente na encruzilhada é a ética (SANTOS, 2012, p. 49-50).

Essa ética imanente dos princípios do pensamento africano possibilita a construção da prática de pesquisa nos termos do engajamento profundo demandado por esta investigação. Diferentemente do mundo dicotomizado do pensamento moderno euroreferenciado, em que se opõe reflexão e ação, mente e corpo, objetividade e subjetividade, entre outros, a lógica holística do Ubuntu me permitiu reatar as pontas da minha existência (mulher, militante, professora, pesquisadora etc.). Assim, possibilitou que meu trabalho caminhasse junto com as marchantes, pudesse se integrar aos feixes discursivos (ver 5º Movimento), assumindo minha parcialidade e meus interesses como uma objetividade científica outra. Isso se apoia na perspectiva exposta por Machado (2014, p. 60):

A filosofia africana é uma filosofia de práxis, ligada ao chão, uma filosofia que compreende que “uma ética de libertação deve ser uma ética para os corpos, uma ética que defenda como princípio incondicional a manutenção, a preservação, a possibilidade de reprodução e o bem-estar dos corpos” (PANSARELLI, 2010, p. 195). Corpos esses que só existem em comunidade, não é um ser individual, mas um ser que é à medida que está em comunhão com o outro.

Como debaterei a partir de análises nos próximos Movimentos, os encontros preciosos (Abayomi, ver 1º Movimento) promovidos na confecção desta pesquisa me possibilitaram pensar as análises discursivas a partir de uma “gramática expositiva do chão” (BARROS, 2010 [1969]). Busquei, nesse sentido, recoser, na tessitura deste trabalho, aspectos da gramaticalidade de práticas sociais de reexistência. E isso só foi possível porque busquei ao máximo redobrar as ferramentas de investigação sobre a própria investigação (DELEUZE, 2000). Nos termos de Mason (2000), meu desafio intelectual implicou centralmente como equalizar/ harmonizar subjetividade, intersubjetividade e a objetividade necessária para a produção de conhecimentos científicos.

Meu esforço investigativo centrou-se, sobretudo na (auto)reflexividade e em como realizá-la de modo coerente e coeso com meus objetivos de pesquisa e com a reflexão ética. A reflexividade é uma das instâncias propostas no enquadre teórico-metodológico de Chouliaraki e Fairclough (1999), como se pode observar na figura que segue:

Figura 4.1 – Etapas do enquadre para a ADC de Chouliaraki e Fairclough (1999)

REFLEXIVIDADE	(1) Mapeamento de um problema		
	(2) Obstáculos para serem superados	(a) Análise da conjuntura	
		(b) Análise da prática particular	Práticas relevantes
			Relações do discurso com outros momentos da prática
	(c) Análise de discurso	Análise estrutural	
		Análise interacional	
	(3) Função do problema na prática		
	(4) Possíveis maneiras de superar os obstáculos		
	(5) Reflexão sobre a análise		

Fonte: adaptado de Resende e Ramalho (2006, p. 37), com base em Chouliaraki e Fairclough (1999)

Este quadro foi desenhado como uma síntese que busca por em destaque o caráter transversal da reflexividade, tendo em vista que não se trata de uma etapa estanque do processo, nem muito menos de um movimento que só se deva fazer ao final das análises (como algumas pesquisas em ADC acabam apresentando), trata-se do próprio processo de pesquisa engajada. A pesquisa sendo feita de uma série de escolhas, a reflexividade deve ser estruturada, a cada passo dado, pela reflexão sobre essas escolhas. Essa perspectiva tem muito a ver com o que atesta Mason (2005, p. 5), quando observa que a:

Reflexividade, nesse sentido, significa pensar, criticamente, sobre o que se está fazendo e por que, confrontando e frequentemente desafiando suas próprias suposições, e reconhecendo como seus pensamentos, ações e decisões formatam a maneira como se pesquisa e aquilo que se vê. Isso, evidentemente, pode ser um processo muito difícil, pois envolve reconhecimento e lidar com elementos de suas próprias suposições que de outro modo não seriam enfrentadas, mas também envolve elementos altamente criativos e algumas vezes entusiasmantes.¹¹⁸

¹¹⁸ No original: “Reflexivity in this sense means thinking critically about what you are doing and why, confronting and often challenging your own assumptions, and recognizing the extent to which your thoughts, actions and decisions shape how you research and what you see. This of course can be a very difficult process, not least if it involves recognizing and dealing with elements in your own assumptions which you would rather not face, but also a highly creative and sometimes exhilarating one”.

Como nossa seara é essencialmente metalinguística, é fundamental que, para a construção de trabalhos coerentes, dobremos nossas ferramentas sobre nossa própria produção. Há, entretanto, uma lacuna em discussões teórico-metodológicas do campo da ADC acerca de como são realizadas autocríticas na confecção dos trabalhos. Nesse sentido, fica muito pouco claro, em diversos trabalhos da área, como essa etapa reflexiva foi realizada, quais desafios foram encontrados, entre outros aspectos ligados a gnosiologia. Entendo que isso tenha muito a ver com o fato de que os textos teóricos centrais do campo apenas orientarem que há essa necessidade, mas não oferecerem reflexões mais adensadas sobre como a autorreflexividade poderia ser desenvolvida ao longo da investigação. Não se trata de definir etapas estanques, mas de propor caminhos de reflexão que possibilitem o diálogo sobre o quefazer, sobre a práxis.

Nesse sentido, entendo que as conversas teórico-metodológicas com a metodologia facetada de Mason (2011), na sociopoética de Gauthier e Santos (1990) e na perspectiva da pesquisadora integral (GAUTHIER, 2014, 2015) empreendidas neste e no 3º Movimentos, de modo geral, podem ser úteis para construir um movimento de reflexividade, que pode contribuir para o debate sobre a prática da ciência crítica. Aqui, busco evidenciar como atualizei essas contribuições como ferramentas para a composição do ethos de pesquisa que busquei construir.

A criatividade é o que nos caracteriza como seres humanos, nossa humanidade residindo na possibilidade da ação, referida tanto pelo prisma da ontologia Ubuntu como pelo do Realismo Crítico. Ser criativa implica criar a partir da existência a própria existência, ou, no caso, a reexistência. A criatividade, igualmente, está implicada na produção de conhecimento. Nesse sentido, me aproximo da proposta de metodologia facetada desenvolvida por Mason em parceria com outras colaboradoras, que apresenta ideias (nas palavras de Mason [2011, p. 76]: “*flashes and insights*”) para uma abordagem intelectual que equalize inventividade, criatividade, ludicidade, sensibilidade e intuição.

Essa metodologia parte de uma metáfora visual,¹¹⁹ assim como minha pesquisa utiliza metáforas musicais – arranjos, composições e centros tonais – bem como de uma metáfora visual do escurecimento e do entendimento à sombra, para guiar o seu pensamento. Conforme a autora:

As facetas em uma gema polida refletem, refratam e intensificam a luz, tomando o plano de fundo e criando clarões de intensidade e cor, assim como manchas de som-

¹¹⁹ A autora observa que: “Light based metaphors – illumination for example – are so common in (and outside) the social sciences that we hardly notice that they are metaphors anymore and treat them as virtually literal (Richardson 2000). ‘To illuminate’ with its etymological origins in the Latin *illuminare* (from *in-‘upon’* + *lumen* – ‘light’) – has come to mean ‘to clarify or illustrate’ (of course these are also metaphors). Whilst these are certainly elements in what we want the knowledge produced through facet methodology to do, I think it is better to express our dominant metaphors as ‘casting light’ and ‘refraction’, not least because these suggest an always partial, angled, illumination, but one that can nonetheless be very vivid” (MASON, 2011, p. 80).

bra. É por meio de como a luz se infunde e reage nas facetas que nós viemos a perceber e a apreciar o aspecto distintivo da gema. As facetas são diferentes formatos e tamanhos, e elas recuperam e infundem a luz de modo diferente, dependendo da direção e da força da iluminação, assim como de que planos e profundidades são deixadas à sombra. É importante notar que, às vezes, é a menor faceta que cria feixes particularmente intensos ou brilhantes de luz e cor.¹²⁰

Consoante a essa proposta, focalizar centralmente significados identificacionais nos dados que analisei, possibilitou ter insights sobre a relação entre identidades, identificações e arranjos sociais. Trata-se de um caminho de investigação trilhado a partir de escolhas que busco deixar o mais transparentes aqui, a fim de contribuir com o debate a partir de um saber construído localmente. Ao fazer essas escolhas, foi possível, para mim, nas encruzilhadas sobrepostas dessa objetividade em outros termos e em diálogo com as de outras, reagregar significados sociais presentes nos processos de reexistência.

Nesse sentido, a metodologia proposta assenta-se sobre a necessidade de abraçar o aspecto multidimensional da realidade, tal como já debatido no 3º Movimento desta tese. Essa multidimensionalidade reside numa síntese ecológico-relacional (KINSHELOE, 2005), ou, como poderíamos por nos termos do pensamento complexo de Grosfoguel (2010), como pluriversalidade, ou, nos de Morin (2000), como redes de complexidade, em termos de uma perspectiva que as compreende como processos “ao mesmo tempo, complementares, concorrentes e antagonistas, respeita as coerências diversas que se unem em dialógicas e polilógicas e, com isso, enfrenta a contradição por várias vias (MORIN, 2000, p. 387).

Mason (2011) complementa as perspectivas com as quais já vim dialogando nesta tese, por oferecer alguns operadores do pensamento (para usar a terminologia de Morin, 2000), tais como a caracterização da intuição como ferramenta válida para a pesquisa. Essa proposta se harmoniza particularmente bem com a dos saberes locais de Haraway (1995). Nesse Sentido, Mason (2011, p. 80) explica que:

Ao focalizarem-se insights, nós queremos distinguir a abordagem baseada em facetas daquela que objetiva compreender todo conhecimento descritivo de um tópico de investigação. Se estamos buscando o máximo de flashes de insights sobre questões conceituais que já problematizam o enlaçamento e a natureza contingente do mundo, a estratégia será diferente daquela que está buscando a máxima cobertura.

¹²⁰ No original: “The facets in a cut gemstone reflect, refract and intensify light, taking up the background, and creating flashes of depth and colour as well as patches of shadow. It is in the way the light is cast and plays in the facets that we come to perceive and appreciate the distinctive character of the gemstone. The facets are different shapes and sizes, and they catch and cast the light differently, depending on the direction and strength of the illumination as well as which planes and depths are left in shadow. It is important to note that sometimes it is the smallest facets that create particularly intense or brilliant shafts of light and colour”.

(...) A metodologia facetada trabalha sobre a base de que insights não emergem em relação direta com o tamanho do estudo. (...) De modo complementar, não é garantia de que quanto maior o estudo, mais insights haverá, e, de fato, não há uma relação necessária entre os dois. Ao contrário, insights tem a ver com o quão habilmente e inventivamente as facetadas são imaginadas, talhadas e interpretadas. (...) a busca de flashes e insights significa que a metodologia facetada implica uma mistura de pensamento científico e artístico, ou ardiloso, envolvendo não apenas raciocínios dedutivos, mas também imaginativos, inventivos, criativos e intuitivos. Essas últimas demandas são impossíveis de especificar como procedimentos em um discurso científico social metodológico racional convencional (apesar de que eles são, claro, familiares nas artes), e, portanto, são facilmente descartados como não-científicos ou como que faltam objetividade e rigor. Ainda assim, eu gostaria de argumentar que eles são vitais: se nós queremos criar lampejos de intuições, nós precisamos que investigadoras seja agentes ativos e imaginativos. As pesquisadoras precisam de suas energias intelectuais e criativas e habilidades afiadas quando elas se perguntam como eles podem obter algumas questões fundamentais, incisivas, cruciais ou vitais (...). Elas precisam tomar decisões inventivas e engenhosas sobre que linhas de investigação podem ser particularmente profícua e isso não pode ser feito a partir de uma razão dedutiva e seguindo procedimentos metodológicos predefinidos por si só. A metodologia facetada explicitamente desenha imaginação, criatividade, inventividade e intuição na prática de pesquisa.

Acredito que, em grande medida, a objetividade que abraça a localidade da produção de conhecimentos de que trata Haraway (1995) incrementa-se com a salientada importância da intuição no processo criativo. Nesse sentido, a subjetividade, a sensibilidade e a intuição possibilitaram-me, em muitos momentos, refletir sobre minha própria prática, fazendo com que eu aprofundasse ou, mesmo, alterasse escolhas de método e do embasamento teórico para a confecção desta pesquisa. Assim, subjetividade, sensibilidade e intuição configuraram-se como instâncias que favoreceram e orientaram meu pensamento reflexivo.

Ao mesmo tempo, vali-me de minha intuição para questionar as ferramentas que estavam dispostas no enquadre com que trabalhava (centralmente, a ADC e o Realismo Crítico). Consoante ao que observa Mason (2011, p. 82):

Nosso objetivo foi o de desenvolver uma abordagem que nos ajudasse a realizar pesquisa que criassem novas maneiras de ver, que pode problematizar categorias existentes, e pode alterar suposições apriorísticas. Esse objetivo foi guiado pelo pensamento sobre como nós concebemos nossas problemáticas originais de pesquisa, como nós desenhamos facetadas, e como nós começamos a analisar e a produzir sentido a partir das variadas formas de dados e de conhecimentos que nós pensamos que [essas facetadas] estão produzindo. Isso é diferente de uma aspiração mais direta de adicionar informações ao estoque de conhecimentos acerca de questões gerais, e isso é uma aspiração particularmente adequada para nossa abordagem facetada, em

que nós podemos, efetivamente, focalizar nossas investigações em áreas chave, em que nós pensamos que há suposições que precisam de perturbação. É importante dizer que nós não podemos conhecer antecipadamente à investigação empírica, nem quando estamos desenhando facetas para gerar dados, por exemplo, exatamente quais categorias e pressuposições de conhecimento que nós produzimos vão “perturbar”, e, claro, nós provavelmente terminaremos por co-ocorrer com, em vez de subverter o conhecimento existente. Mas eu penso que a metodologia facetada é guiada pela aspiração de modificar pressuposições, e isso é crucial no trabalho sobre como as facetas podem parecer.

Quando trato de recalibrar ferramentas intelectuais (Movimento 3) a partir das demandas do campo, por meio dos processos envolvidos na etnografia, na composição de corpus e, finalmente, na análise dos dados gerados e coletados, busco ampliar espaços de reflexão, com a perturbação de algumas verdades laboratoriais (HARAWAY, 1995) que se cristalizaram pelos usos do campo da ADC no contexto latino-americano. Nesse sentido, não reaplico de modo irrefletido técnicas produzidas alhures, busco produzir instrumentos para minhas análises, como uma artesã que adequa objetos já existentes, recria-os, e cria outros para esculpir/ talhar seus artefatos.

No que tange ao aspecto artesanal (ou artístico, que, para mim, são equivalentes), Gauthier e Santos (1999) propõem a sociopoética como um método que reúne alegria, prazer e criatividade na produção coletiva de conhecimentos. A dimensão coletiva e cooperativa desse método pode trazer subsídios para a produção solidária, tendo em vista o caráter relacional que está à sua base. As perspectivas que adoto aqui têm em comum a busca por harmonizar racionalidades distintas (REIS DA SILVA, 2017) para promover a compreensão acerca de temas sociais sensíveis e mobilizar redes de solidariedade para realizar mudanças no estado de coisas.

Assim, dialogo com o conceito de conhecimento coletivo da sociopoética que respeita: “a diferença de cada voz, a tessitura de cada instrumento, o timbre de cada canto, riso ou choro (...) Sendo cada pessoa constituída de várias vozes, e atravessando cada voz, várias pessoas” (GAUTHIER; SANTOS, 1996, p. 53). Trata-se de compreender que “falo porque outras falam” (1º Movimento), e que minhas práticas somam-se às de outras e minha produção soma-se ao feixe discursivo sobre reexistência, sobre as marchas focalizadas e sobre uma forma de pesquisar sensível. Trata-se de uma convergência que busca “uma razão coletiva e crítica (...) Par atingir o ponto mais alto do desenvolvimento da razão, a autocrítica ou a autoanálise, precisamos da ajuda do outro. Nossas costas, nossa sombra, não podemos ver sem a ajuda do outro, dos olhares, dos toques cruzados dos outros” (Gauthier, 1999, p. 26).

Para isso, é necessário ir além da valorização de saberes produzidos em contextos outros e segundo outros métodos, para apreender, humildemente, com estes conhecimentos. Nesse sentido,

Talvez seja o método intuitivo o caminho mais pertinente, ao romper com o hábito de sempre começar com o racional e a análise. (...) As mediações que favorecem a compreensão mútua são imagens dinâmicas que, apesar de serem de natureza intuitiva, podem ser objeto de discurso racional compartilhado pelo cientista eurodescendente, assim como afrodescendente ou indígena. Tenho a convicção, gerada na minha história de vida, de que temos tudo a ganhar ao deixarmos igualmente esses saberes ressoarem em nós, nos harmonizando com eles e, até, nos transformando pela nossa própria abertura cultural e coletiva. (GAUTHIER, 2014, p. 849).

Gauthier (2010) propõe o conceito de vigilância amorosa. Ele parte da percepção de que o respeito e o amor estão presentes em inúmeras vertentes de pensamentos tradicionais e propõe que educadoras (e aqui estendo o conceito para pesquisadoras) operem segundo uma “ética reparadora”. Essa ética pode ser entendida em termos de que por nossas ações sejamos vetores para a promoção da justiça restaurativa de que tratei em 4.1. O amor, por sua vez, parte de (re)conhecer-se na outra.

A vigilância amorosa é a escuta sensível do outro, a qual nos enriquece sem fim, já que o outro é uma prática de vida, um olhar sobre o mundo que por definição, não sou. Assim, ao ouvir o outro vou me ampliar (...). Acolher os saberes construídos em contextos culturais diferentes. Mas é hipócrita acolher o saber sem acolher o caminho, o método que conduziu a esse saber, por mais estranho que ele pareça. Agora, acolher não significa compartilhar as mesmas crenças. (...) Praticando a interculturalidade dialógica e crítica, eu, formado no racionalismo europeu, vou me enriquecer das cosmovisões africanas e indígenas, principalmente, das suas práticas da ancestralidade e das energias que estas práticas mobilizam. Inesgotável é a fonte de vida, de luz e de paz proporcionada pela espiritualidade ancestral. E vou doar, vou presentear meus parceiros e parceiras com as fontes de saber e sabedoria onde bebi, ou seja, com meu racionalismo hoje enriquecido, intensificado e transformado pelas teorias da complexidade, da co-emergência, da ordem no caos; vou fazer o melhor para difundir o melhor das contemporâneas aventuras do espírito científico eurodescendente que, como aprendi, nunca mais deve perder o respeito para com as ciências indígenas. E mais: que, hoje, deve tecer elos múltiplos de amor intelectual intercultural com as ciências indígenas e afrodescendentes. (GAUTHIER, 2010, p. 18-19, grifos do autor).

Esse conceito é, em seguida, redimensionado como vacuidade amorosa, no sentido de que há um vazio nos significados produzidos de modo unívoco, sendo apenas na partilha que há a possibilidade de produção de sentidos prenhes de existência. Gauthier (2014, p. 349) explica que:

Ao aprofundar minha reflexão, percebi que a vigilância amorosa pedia para se tornar vacuidade amorosa. Com efeito, somente ao me conscientizar da relativa inconsistência das minhas crenças teóricas, das minhas linhas de pesquisa, posso anular

em mim os efeitos da ilusão do pensamento separado, que é o pão de hoje, a paixão e a razão de ser da academia. Logo, é na vacuidade do amor que me coloco em posição de entrega total ao outro, na investigação comum do que vem surgindo em nós como parceiros e parceiras na maravilhosa aventura humana do co-existir, do co-emergir e do co-nascer no pensamento.(...) Demos importância igual às criações coletivas dos nossos parceiros de pesquisa, indígenas, afrodescendentes ou quaisquer que sejam, e às da academia. Importância igual aos seus caminhos na constituição desses saberes e aos nossos. E mais: alteremo-nos, ao integrarmos em nós parte ou totalidade dessas criações, assim como, dos caminhos que as favorecem. Não vou propor essa alteração a todos os profissionais das áreas de saúde e de educação, apenas a quem se sente em sintonia com essa proposta. Mas qualquer um pode tranquilamente reconhecer a pertinência de desenvolver em si mesmo uma intuição e sensibilidade de qualidade, qualificada, nas suas atuações profissional e de prática de pesquisa.

Desse modo, o amor é acolhido como forma de racionalidade a partir da qual o respeito e a justiça podem ser promovidos. O fazer acadêmico pode, nesses termos, refletir-se em práticas de produção de saberes tradicionais e operar a partir do cuidado com a outra e do cuidado da outra (ver 2º Movimento da tese), na dimensão de uma justiça epistêmica, cognitiva e metodológica. E a reflexividade, então, pode ser reinformada por esses princípios como operadores do pensamento solidário.

Consoante ao que foi observado, a intelectual afetiva encontra subsídios nos trabalhos de Paulo Freire (2015 [1968]) que, em maior ou menor medida, estão na base das teóricas com quem, até agora, dialoguei na busca de um ethos científico solidário. Na sequência, apresento uma proposta de atualização da pedagogia do oprimido de Freire (2015 [1968]).

4.2.2. Metodologia da oprimida: temas geradores e ethos solidário

Paulo Freire tem sido, ao longo de minha história, um das pensadoras com quem maior afinidade tive. Em vários momentos encontrei-me abraçada a seus escritos e emocionada pela compreensão de um legado tão vivo quanto o dele. Minha razão afetiva é, nesse sentido, o que sempre me ligou a seus trabalhos. A meu ver, trata-se de um dos pensamentos mais coerentes que temos no panorama intelectual brasileiro. Seu trabalho, para muito além de tratar de métodos para a constituição de uma educação realmente libertadora, traz tratados sobre o conhecimento

em seus mais variados aspectos – ontologia, epistemologia, gnosiologia – o que me permitiu dialogar com sua obra, objetivando construir as bases do *ethos* solidário que venho, na tessitura destas páginas, tentando sistematizar.¹²¹

Ontologicamente, Freire (2015 [1968]), consonante às propostas com que dialoguei até aqui, compreende o ser humano como agente que mobiliza significados e, assim, constrói o mundo social. Nesse processo, o mundo abre possibilidades para vir-a-ser, ao mesmo tempo em que é (re)constituído pela ação humana – ativação do vir-a-ser sendo. Freire põe em relevo a não-consciência sobre as posições sociais e, centralmente, sobre o potencial humano de (re)criação do mundo, o que, em termos do Realismo Crítico, poderia ser compreendido como um bloqueio. Assim, a pedagogia da oprimida resultaria ser o processo de tomada de consciência da condição como oprimida por meio da análise de situações-limite, ao mesmo tempo em que essa tomada de consciência implicaria o (re)conhecimento do potencial (re)criador do ser humano, por meio da (re)significação das coisas do cotidiano, e a instrumentalização da oprimida para agir no mundo, a fim de construir uma realidade dignificante.

No momento mesmo em que [as gentes] as apreendem como freios, em que elas se configuram com obstáculos à sua libertação, se transformam em “percebidos destacados” em sua “visão de fundo”. Revelam-se, assim, como realmente são: dimensões concretas e históricas de uma dada realidade. Dimensões desafiadoras dos homens, que incidem sobre elas através de ações que Vieira Pinto chama de “atos-limites” – aqueles que se dirigem à superação e à negação do dado, em lugar de implicarem na sua aceitação dócil e passiva. Para Vieira Pinto, as “situações-limites” não são “o contorno infranqueável onde terminam as possibilidades, mas a margem real onde começam todas as possibilidades”; não são “a fronteira entre o ser e o nada, mas a fronteira entre o ser e o ser mais” (mais ser) (FREIRE, 2015, p. 125, acréscimos meus).

É necessário, desse modo, que, pela tomada de consciência, identifiquem-se, a partir de “percebidos destacados”, temas geradores que possam instanciar situações-limite em que atos-limites, mobilizados por atores sociais oprimidos, promovam mudanças em estados de coisas. Essa forma de entender o mundo é carregada de amorosidade e otimismo, porque enxerga brechas

¹²¹ Cabe ressaltar que o exemplar de *Pedagogia do oprimido* que inicialmente li foi tomado de empréstimo da biblioteca de meus avós – Miguel Ignacio Tobar Acosta e Leonízia Toledo de Tobar –, profissionais da saúde (ele médico, ela enfermeira) e, acima de tudo, da educação. Nessa biblioteca, entre tratados de anatomia e patologia, há uma enormidade de textos que abordam o cuidado, a escuta afetuosa, entre outros processos de amor no tratamento médico. Quando abri essa segunda edição de *Pedagogia do oprimido*, de 1975, caíram folhas pautadas de fichário com anotações feitas por meu avô e uma carta de um centro acadêmico da Unicamp em defesa de Paulo Freire, pela “Contratação imediata de Paulo Freire”. De suas páginas amareladas, pude aprender com as anotações desse casal que foi referencial de quem vim a ser, a quem agradeço profundamente.

para a ação humana e a promoção de mudanças, nisso também convergindo com o realismo crítico. Compreende que a justiça restaurativa parte do gesto de generosidade da oprimida que ensina/ aprende a ser/ vir-a-ser de outros modos. As possibilidades para a reexistência dão-se pelo limite, pela fronteira, pela encruzilhada (reunindo termos que falam, a meu ver, de um mesmo lugar). Ainda segundo Freire (2015, p. 126-7):

Práxis que, sendo reflexão e ação verdadeiramente transformadora da realidade, é fonte de conhecimento reflexivo e criação. (...) E é como seres transformadores e criadores que os homens, em suas permanentes relações com a realidade, produzem, não somente os bens materiais, as coisas sensíveis, os objetos, mas também as instituições sociais, suas ideias, suas concepções. Através de sua permanente ação transformadora da realidade objetiva, os homens, simultaneamente, criam a história e se fazem seres histórico-sociais.

A responsabilidade dos seres-humanos para com os demais seres (a natureza, os animais) dá-se por sua consciência (re)criadora. Ele explica que essa consciência, das outras e de si, pode permitir a generosidade e a racionalidade afetiva. Entendo que essas proposições ontológicas e gnosiológicas permitem compreender a constituição das práticas de reexistência que investiguei, em razão de serem materializações do potencial recriador de consciências de oprimidas.

Ao mesmo tempo, os métodos para apreender a realidade e aprender com essa realidade que estão na base da pedagogia da oprimida serviram-me como instrumentos para o delineamento de temas significativos para esta investigação. Esses métodos, para muito além de serem métodos para o ensino, tratam de métodos de produção de conhecimento. Assim, amparei-me neles, a fim de talhar ferramentas metodológicas que me permitissem realizar uma pesquisa que buscou ser decolonizadora, na medida em que, respeitando o campo, aprendendo com o campo, pudesse contribuir para as reflexões sobre processos de reexistência. A pedagogia de Freire, em meu trabalho, contribui para a constituição de uma metodologia da oprimida.¹²² Essa metodologia incorpora os conceitos de temas-geradores, situações-limites e atos-limites, associando-os ao enquadre

¹²² Essa mesma terminologia foi empregada por Sandoval (2000) para construir a sua *Metodologia do oprimido*. Entretanto, sua proposta parte da revisão de teorias e métodos de pesquisa existentes entre os cânones europeus e estadunidenses, observando suas limitações; sua crítica assume, desse modo uma perspectiva semelhante à decolonialidade do saber. Ela objetiva, então um método que visa a emancipação a partir da construção de pontes entre teorias abissais (DAVIS, 2000; SANTOS, 2007), lastreadas sobre uma consciência opositiva que nasce de sua condição como mestiça (ANZALDÚA, 2005). Nas palavras da autora, “A metodologia do/a oprimido/a é um conjunto de processos, de procedimentos e de tecnologias para decolonizar a imaginação” (No original: “The methodology of the oppressed is a set of processes, procedures, and technologies for decolonizing the imagination” [SANDOVAL, 2000, p. 69]). Contudo, diferentemente de Sandoval (2000), minha abordagem resulta ser centrada em Freire (2015 [1968]), mesmo tendo inúmeros pontos de contato com o que ela propõe. Cabe observar que é, no mínimo, interessante uma autora que fala sobre silenciamento e apropriação deixar de falar sobre Paulo Freire em sua obra. Há apenas a referência na bibliografia ao final do livro. Assim como em outros trabalhos, como o de Haraway (1995), ocorre um apagamento das marcas de origem do conhecimento produzido pelo brasileiro. Assim como para Segato (2012), isso me parece um tanto grave. Sua proposta foi traduzida para o espanhol como “metodologia da emancipação”, o

teórico-metodológico de Jäeger e Meier (2010) e Meier (2017), que propõem o estudo do discurso a partir de composição e análise de feixes discursivos (esse debate será aprofundado no Movimento 5). Esses conceitos-chaves são, ao mesmo tempo, referenciais para etapas metodológicas.

Freire (2015, p. 128-9, acréscimos meus) parte da historicidade dos processos sociais para localizar os temas-geradores. Ele observa que:

Uma unidade epocal se caracteriza pelo conjunto de ideias, de concepções, esperanças, dúvidas, valores, desafios, em interação dialética com seus contrários, buscando plenitude. A representação concreta de muitas destas ideias, destes valores, destas concepções e esperanças, como também os obstáculos ao ser mais dos homens, constituem os temas da época. Estes não somente implicam em outros que são seus contrários, às vezes antagônicos, mas também indicam tarefas a ser realizadas e cumpridas. Desta forma, não há como surpreender os temas históricos isolados, soltos, desconectados, coisificados, parados, mas em relação dialética com outros, seus opostos. Como também não há outro lugar para encontrá-los que não seja nas relações [pessoas]-mundo. O conjunto dos temas em interação constitui o “universo temático” da época. (...) Os temas se encontram, em última análise, de um lado, envolvidos, de outro, envolvendo as “situações- limites”, enquanto as tarefas em que eles implicam, quando cumpridas, constituem os “atos-limites” aos quais nos referimos. (...) Desta forma, [as gentes] não chegam a transcender as “situações-limites” e a descobrir ou a divisar, mais além delas e em relação com elas, o “inédito viável”.

De uma determinada temporalidade, pela existência humana, insurgem-se inúmeros significados, e, assim, essa temporalidade torna-se historicidade. É pela significação dos atos que os seres (d)escrevem a história, a partir da qual fazem-se, dialeticamente, humanos. Os significados, por sua vez, são foco de disputas, em contextos de opressão, em que grassam arranjos de violação e de violência (ver 1º Movimento). No emaranhado de significados – “universo temático” – que compõe uma determinada unidade epocal, podem ser selecionados temas conforme sua potência, por serem capazes de mobilizar reflexões sobre situações-limites.

Entendo que as tarefas que competem a nós pesquisadoras seja, justamente, contribuir para (1) a identificação dos temas-geradores e situações-limites e (2) cooperar para a reflexão sobre esses temas. Freire (2015, p. 136, acréscimos meus) explica que cabe às educadoras, e, na ressignificação que proponho, às pesquisadoras, investigar como esses temas são percebidos e como agem em situações-limites. “Investigar o ‘tema gerador’ é investigar, repitamos, o pensar [das gentes] referido à realidade, é investigar seu atuar sobre a realidade, que é sua práxis”. Ainda segundo o autor:

que pode ser uma tentativa de ‘apagar o apagamento’. Entretanto, como não tive acesso a toda a produção da autora, modalizo minha crítica e diálogo com seus trabalhos.

Desta forma, se impõe à ação libertadora, que é histórica, sobre um contexto, também histórico, a exigência de que esteja em relação de correspondência, não só com os “temas geradores”, mas com a percepção que deles estejam tendo [as gentes]. Esta exigência necessariamente se alonga noutra: a da investigação da temática significativa. Os “temas geradores” podem ser localizados em círculos concêntricos, que partem do mais geral ao mais particular. (...) Em círculos menos amplos, nos deparamos com temas e “situações-limites”, características de sociedades de um mesmo continente ou de continentes distintos, que têm nestes temas e nestas “situações-limites” similitudes históricas. (...). Se olharmos, agora, uma sociedade determinada em sua unidade epocal, vamos perceber que, além desta temática universal, continental ou de um mundo específico de semelhanças históricas, ela vive seus temas próprios, suas “situações-limites”. Em círculo mais restrito, observaremos diversificações temáticas, dentro de uma mesma sociedade, em áreas e subáreas em que se divide, todas, contudo, em relação com o todo de que participam. São áreas e sub-áreas que constituem subunidades epocais. Em uma unidade nacional mesma, encontramos a contradição da “contemporaneidade do não coetâneo”. (...). A questão fundamental, neste caso, está em que, faltando aos homens uma compreensão crítica da totalidade em que estão, captando-a em pedaços nos quais não reconhecem a interação constituinte da mesma totalidade, não podem conhecê-la. E não o podem porque, para conhecê-la, seria necessário partir do ponto inverso. Isto é, lhes seria indispensável ter antes a visão totalizada do contexto para, em seguida, separarem ou isolarem os elementos ou as parcialidades do contexto, através de cuja cisão voltariam com mais clareza à totalidade analisada (FREIRE, 2015, p. 131-3).

Em termos discursivos, um determinado tema-gerador pode ser abordado a partir de sua materialidade discursiva, sendo composto um feixe temático que reúne textos que tratam desse tema. Esse feixe, por sua vez, pode ser recortado conforme os discursos acerca do tema (formas particulares de se compreender esse aspecto do mundo social), e compor um feixe discursivo ou vários feixes discursivos acerca da temática focalizada (JÄGER; MEIER, 2010). Desse modo, parti da constatação (como percebido-destacado) de que, em face de arranjos sociais desiguais, havia a constituição de práticas de reexistência. A reexistência foi, assim, um tema-gerador para minha pesquisa, do qual se derivou a focalização de situações-limites – a Marcha Mundial das Mulheres, a Marcha das Margaridas e a Marcha das Mulheres Negras – em que atos-limites – as produções textuais que coletei e gerei – possibilitaram análises sobre a constituição da reexistência e os feixes discursivos associados.

Freire (2015, p. 138-9) chama a atenção para um risco na delimitação dos temas geradores, que é a confusão entre o tema e a objetificação dos seres humanos nele implicados. Ele observa que:

Por isto é que, para nós, o risco da investigação não está em que os supostos investigados se descubram investigadores, e, desta forma, “corrompam” os resultados da

análise. O risco está exatamente no contrário. Em deslocar o centro da investigação, que é a temática significativa, a ser objeto da análise, para [as gentes] mesmos, como se fossem coisas, fazendo-os assim objetos da investigação. Esta, à base da qual se pretende elaborar o programa educativo, em cuja prática educa-dores-educandos e educandos-educadores conjuguem sua ação cognoscente sobre o mesmo objeto cognoscível, tem de fundar-se, igualmente, na reciprocidade da ação. E agora, da ação mesma de investigar.

Em especial, esse foi um cuidado que tive na confecção de meu trabalho.¹²³ Busquei, em todos os momentos de sua produção, o diálogo com as pessoas cujas práticas estava investigando. Esta tese, em grande medida, busca superar um pensamento ensimesmado, encerrado apenas em minha subjetividade. Entendo que, aqui, estão reunidas (evidentemente sob o escrutínio de minha objetividade-subjetividade) muitas ideias que foram, generosamente, compartilhadas comigo ao longo destes anos de pesquisa. Essa postura, a que chamo de *ethos* investigativo solidário, lastreia-se especialmente nos ensinamentos de Freire (2015, p. 139-40), para quem:

a investigação se fará tão mais pedagógica quanto mais crítica e tão mais crítica quanto, deixando de perder-se nos esquemas estreitos das visões parciais da realidade, das visões “focalistas” da realidade, se fixe na compreensão da totalidade. (...). Tanto quanto a educação, a investigação que a ela serve, tem de ser uma operação simpática, no sentido etimológico da expressão. Isto é, tem de constituir-se na comunicação, no sentir comum uma realidade que não pode ser vista mecanicistamente compartimentada, simplistamente bem “comportada”, mas, na complexidade de seu permanente vir a ser.

Compreendo aqui haver um entrecruzamento bastante nítido entre o que propõe Freire e a práxis de pesquisas engajadas. Nesse sentido, busquei construir com esta pesquisa espaços de troca, a partir da abertura frente ao campo e frente a diferentes perspectivas teóricas com que pude dialogar. É importante frisar que o objetivo central desta investigação é refletir sobre o tema-gerador – reexistência – a partir de identidades e identificações nele mobilizadas. Compreendendo que se trata de instâncias sociais, compartilhadas por várias pessoas que as realizam por meio de suas práticas.

A investigação da temática, repitamos, envolve a investigação do próprio pensar do povo. Pensar que não se dá fora [das gentes], nem num homem só, nem no vazio, mas nos homens e entre os homens, e sempre referido à realidade. (...) Sendo os

¹²³ Não consegui realizar de modo integral meus objetivos iniciais, em que esperava construir um grupo de pesquisa junto às colaboradoras desta investigação, em razão, principalmente, da impossibilidade de compatibilização de agendas. Muitas mulheres entusiasmaram-se de início com a possibilidade de construir textos acadêmicos, entre outros, mas, de modo geral, as demandas de trabalho e família tornaram a realização dessas ações muito difícil. Espero, nos próximos anos, ao aprofundar meu relacionamento com outras mulheres de luta, poder contribuir para a construção da ponte entre academia/ escola e movimentos sociais.

homens seres em “situação”, se encontram enraizados em condições tempo-espaço que os marcam e a que eles igualmente marcam. Sua tendência é refletir sobre sua própria situacionalidade, na medida em que, despojados por ela, agem sobre ela. Esta reflexão implica, por isto mesmo, em algo mais que estar em situacionalidade, que é a sua posição fundamental. [As pessoas] são porque estão em situação. E serão tanto mais quanto não só pensem criticamente sobre sua forma de estar, mas criticamente atuem sobre a situação em que estão (FREIRE, 2015 [1968], p. 141-4).

Nessa perspectiva, o aporte da *Pedagogia do oprimido* é imprescindível para a reflexão sobre como identidades e identificações são mobilizadas e como, assim, constroem-se práticas insurgentes. Tendo em vista que

A realidade objetiva continua a mesma. Se a percepção dela variou no fluxo da investigação, isto não significa prejudicar em nada sua validade. A temática significativa aparece, de qualquer maneira, com o seu conjunto de dúvidas, de anseios, de esperanças. É preciso que nos convençamos de que as aspirações, os motivos, as finalidades que se encontram implícitos na temática significativa, são aspirações, finalidades, motivos humanos. Por isto, não estão aí, num certo espaço, como coisas petrificadas, mas estão sendo. São tão históricos quanto [as gentes]. Não podem ser captados fora deles, insistamos. Captá-los e entendê-los é entender os homens que os encarnam e a realidade a eles referida. Mas, precisamente porque não é possível entendê-los fora dos homens, é preciso que estes também os entendam. A investigação temática se faz, assim, um esforço comum de consciência da realidade e de autoconsciência, que a inscreve como ponto de partida do processo educativo, ou da ação cultural de caráter libertador (FREIRE, 2015, p. 138, acréscimos meus)

A ciência pode, como par indissociável da docência, contribuir para a reflexão sobre temas-geradores e promover a libertação como dimensão do respeito e do amor, e como fruto da racionalidade afetiva. A esse respeito, Nascimento (2010, p. 74) observa que:

A ideia de libertação está ancorada na percepção de que os atores sociais são sujeitos políticos e que sua ação engaja-se tanto na manutenção quanto na modificação do *status quo*. A busca pela justiça social implica na recusa dos lados opressivos e subjulgadores das dinâmicas sociais, engajada na construção da liberdade das amarras que a submissão perpetrada pelo avanço do sistema econômico capitalista que distribui riquezas e misérias de modos violentamente desiguais (GARRAFA; PYRRHO, 2008). O contexto da libertação – fortemente defendido na América Latina – implica em um engajamento social que presuma a hegemonia da opressão para enfrentá-la, sem vitimizar as populações oprimidas com gestos paternalistas que retirem delas seu protagonismo histórico-político. O trabalho pela libertação como categoria política se relaciona internamente com o exercício da autonomia, não mais entendida em seu sentido despolitizado, mas engajado na crítica social (GARRAFA, 2005b, p.

128). A libertação em um contexto epistemológico delimitará a produção de conhecimentos em função da crítica dos sistemas opressivos que compõem o modo hegemônico de produzir ciência a serviço da economia de mercado.

Com este trabalho, intento engajar-me na luta pela reexistência como cerne da construção de um pacto social solidário. Assim, ao produzir conhecimento sobre esse tema, busco contribuir com o incremento de projetos reexistentes empreendidos por mulheres e homens em diferentes lugares sociais. Espero que este trabalho seja apreendido e que possa servir como ferramenta. O *ethos* solidário como postura, que desenvolvi para esta investigação, tem estreita relação com a ideia de libertação; trata-se de um alinhamento político com o desafio na situação-limite imposta pelos arranjos violentos sobre os quais se estrutura nossa realidade social.

Além dos conceitos-chave acima descritos, Freire (2015) harmoniza-se de modo muito destacado com a ADC, tendo em vista que, como etapa central de sua metodologia, está a descodificação, por meio da reflexão crítica, das situações e atos-limites focalizados. Ele explica que a “codificação de uma situação existencial é a representação desta, com alguns de seus elementos constitutivos, em interação. A descodificação é a análise crítica da situação codificada” (FREIRE, 2015, p. 135).

As pesquisas em Análise de Discurso Crítica podem aprender muito com Freire (2015), bem como, num movimento de troca, o método freireano pode ser aprimorado a partir do conjunto de ferramentas teórico-metodológicas desenhadas por essas pesquisas, a partir das quais se pode promover essa descodificação, ou em termos discursivos, o mapeamento de significados sociais realizados em textos.¹²⁴

Desta maneira, as dimensões significativas que, por sua vez, estão constituídas de partes em interação, ao serem analisadas, devem ser percebidas pelos indivíduos como dimensões da totalidade. Deste modo, a análise crítica de uma dimensão significativo-existencial possibilita aos indivíduos uma nova postura, também crítica, em face das “situações-limites”. A captação e a compreensão da realidade se refazem, ganhando um nível que até então não tinham. (...) Neste sentido é que a investigação do “tema gerador”, que se encontra contido no “universo temático mínimo” (os temas geradores em interação) se realizada por meio de uma metodologia conscientizadora, além de nos possibilitar sua apreensão, insere ou começa a inserir os homens (sic) numa forma crítica de pensarem seu mundo. Na medida, porém, em que, na captação do todo que se oferece à compreensão dos homens, este se lhes apresenta

¹²⁴ Em minha prática docente, tenho trabalhado muito com a ADC como ferramenta para a promoção de práticas potencialmente libertadoras. Como exemplo, posso citar o projeto “Heroínas sem estátua – o conhecimento a partir das mulheres”, realizado em parceria com alunas do Centro de Ensino Médio de São Sebastião no ano de 2015. Nessa perspectiva, acredito que possam ser ampliadas as pontes teóricas e metodológicas entre a ADC e o pensamento Freiriano.

como algo espesso que os envolve e que não chegam a vislumbrar, se faz indispensável que a sua busca se realize através da abstração. Isto não significa a redução do concreto ao abstrato, o que seria negar a sua dialeticidade, mas tê-los como opostos que se dialetizam no ato de pensar. Na análise de uma situação existencial concreta, “codificada”, se verifica exatamente este movimento do pensar. A descodificação da situação existencial provoca esta postura normal, que implica num partir abstratamente até o concreto; que implica numa ida das partes ao todo e numa volta deste às partes, que implica num reconhecimento do sujeito no objeto (a situação existencial concreta) e do objeto como situação em que está o sujeito. Este movimento de ida e volta, do abstrato ao concreto, que se dá na análise de uma situação codificada, se bem feita a descodificação, conduz à superação da abstração com a percepção crítica do concreto, já agora não mais realidade espessa e pouco vislumbrada (FREIRE, 2015, p. 134-5).

À sombra desses ensinamentos, é possível abraçar uma abordagem complexa para o estudo da construção discursiva da reexistência. Tal como escurecido pelos diálogos descritos no 1º Movimento da tese, podemos dialogar com o *À sombra desta mangueira* de Freire (2012, [1995], ver 3º Movimento), buscando um Sul como fonte de conhecimento, a partir da qual se possam erigir pontes para uma ADC voltada à nossa realidade (como debatido no 3º Movimento desta tese). Assim, é possível realizar o estudo linguisticamente orientado de práticas sociais mobilizadas para/ pela reexistência, a partir do mapeamento de categorias discursivas – metáfora, *ethos* e coesão – que emergiram dos textos que analiso nos Movimentos 6 a 8 desta tese. Essas categorias reforçam o caráter de dobra (DELEUZE, 2000) deste trabalho, tendo em vista que foram especialmente proficuas em minhas análises, bem como foram cerne para a reflexão metateórica que propus aqui.

Algumas considerações

A partir da demanda, pelo contato com a pesquisa de campo, por epistemologias que dessem conta de compreender processos insurgentes como a construção discursiva da reexistência, busquei o aprofundamento sobre pensamentos tradicionais e as ontologias holísticas que oferecem. Assim, a partir do Ubuntu (NGOENHA, 2003, 2011; KASHINDI, 2011; RAMOSE, 2011), pude pensar uma humanidade em outros termos, por meio de uma perspectiva centralmente inclusiva, em que a identidade tem a ver com o agir, o ser como vetor para o vir-a-ser. Essa perspectiva me foi muito útil na compreensão da dinâmica entre processos sociais e constituições identitárias.

Em um segundo momento, as noções de justiça redistributiva e de Bem-Viver (ACOSTA, 2008, 2010. GUDYNAS; ACOSTA, 2011) possibilitaram-me acessar perspectivas preñes de esperança para a composição de uma realidade justa e igualitária. Essas perspectivas estão na base de muitos discursos mobilizados para a construção das marchas que estudei. Ao mesmo tempo, essas noções, em consonância com os conceitos de justiça epistêmica, justiça cognitiva e justiça curricular (SANTOS, 2010; SILVA, 2017), possibilitaram refletir acerca de uma justiça metodológica necessária para a realização de práticas de pesquisa engajadas com a libertação.

Assim, em diálogo Haraway (1995), Gauthier e Santos (1990), Mason (2011) e, principalmente, Freire (2015 [1968]), procurei estruturar as bases para um *ethos* investigativo solidário que me permitisse realizar uma pesquisa potencialmente capaz de contribuir com a promoção das justiças epistêmica, cognitiva e metodológica, tendo como cerne uma racionalidade afetuosa.

Nesse sentido, ressoo os ensinamentos de Barbara Cameron recolhidos a partir de obra emblemática do pensamento feminista latino-americano – *Esta puente mi espalda*, de Moraga e Castillo (1988, p. 9-10):

As raízes de nosso radicalismo – teoria corporificada

Não estou interessada em somar-me a uma sociedade que usa a análise, a investigação e a experimentação para concretizar sua visão dos destinos cruéis para os bastardos dos peregrinos; uma sociedade com ascendente na arrogância, lua na opressão e sol na destruição” [CAMERON]. (...) Assim é como nossa teoria se desenvolve. Enquanto “desatamos o nó (Levins-Morales) das forças que nos transformaram, começamos a reconhecê-las como as raízes de nosso radicalismo.”¹²⁵

Este estudo foi, então, pensado para somar-se aos esforços na construção de uma ciência solidária, sendo central repensar as epistemologias (pontos de partida das reflexões teóricas) e as técnicas empregadas, refinadas e, até, formuladas para tornar a realidade, ou aspectos dessa realidade, transitiva à análise de discurso crítica. Com este 4º Movimento, busquei sintetizar as premissas metateóricas que favoreceram a confecção desta pesquisa. Deste modo, caminhei para, no próximo Movimento, explicitar os procedimentos metodológicos por que optei nesta investigação.

¹²⁵ No original: “Las raíces de nuestro radicalismo – teoría encarnada: No estoy interesada en sumarme a una sociedad que usa el análisis, la investigación, y la experimentación para concretizar su visión del los destinos crueles para los bastardos de los peregrinos; una sociedad con arrogancia en la ascendencia, la luna en la opresión, y el sol en la destrucción. Barbara Cameron (...) Así es como nuestra teoría se desarrolla. Mientras “desatamos el nudo” (Levins-Morales) de las fuerzas que nos han formado, empezamos a reconocerlas como las meras raíces de nuestro radicalismo” (MORAGA; CATILLO, 1988, p. 9-10).

Significados dos nós : estudo sobre um emaranhado discursivos

Canto I

Yao é,
Ererê ai ogum bê.
Com licença do Curiandamba,
Com licença do Curiacuca,
Com licença do Sinhô Moço,
Com licença do Dono de Terra.

Canto II

Muriquinho piquinino, muriquinho pi-
quinino,
Parente de quiçamba na cacunda.
Purugunta aonde vai, purugunta aonde
vai,
Ô parente, pro quilombo do dumbá.
Ê, chora, chora gongo,ê dévera, chora
gongo chora,
Ê, chora, chora gongo, ê cambada, chora
gongo chora.

Clementina de Jesus (1982)¹²⁶

O 5º Movimento desta tese faz uma ponte entre as reflexões teóricas e a realização das análises, que se seguirão no 6º, 7º e 8º Movimentos. Busco explicitar de que modo pude conferir organicidade ao pensamento que desenvolvi ao longo dos processos de investigação a partir dos quais estruturei a investigação sobre as marchas focalizadas. Apresento como equalizei um dos maiores desafios que encontrei nesta pesquisa de caráter qualitativo, multilocal e multicontextual, em razão de propor um trabalho que almejou mapear processos de construção de significados sociais por meio da organização de mulheres em ruas e redes, por meio da Marcha Mundial das Mulheres, da Marcha das Margaridas e da Marcha das Mulheres Negras.

¹²⁶ O Canto I e o Canto II são cantos de trabalho de domínio público que foram gravado por Clementina de Jesus, no álbum *Canto dos Escravos*, de 1982. Os cantos de trabalho são característicos de culturas do campo, das florestas e das águas, sendo uma expressão musical diretamente relacionada à práticas laborais, tendo funções estéticas e práticas ao ser cantado em conjunto por um grupo de pessoas ou por uma pessoa só, empresta um ritmo às tarefas realizadas e alivia o fardo do trabalho. A voz de Clementina de Jesus traz muitos matizes da história grave das mulheres que me ensinaram para que pudesse realizar meu ofício. Reverencio e peço licença à ancestralidade para ressoar, neste espaço de letras frias, o calor da sua lida histórica. Todas as referências musicais que estiveram nas epígrafes desta tese têm a ver com minha própria prática laboral, um tanto artesanal, e que sempre é atravessada pela audição de músicas que me permitem concentrar-me, principalmente na hora da escrita, e que, para além, são um vetor de compreensão do mundo para mim. Muitas das sínteses que trago aqui são fruto dessa musicalidade

Parto da retomada das estratégias de etnografia virtual (HINE, 2000, 2015) e de etnografia (GEERTZ, 1978; FLICK, 2000) de que me vali para realizar o mapeamento inicial de redes de solidariedade que articulavam discursos de resistência e de projeto, bem como, posteriormente, para estudar processos de organização coletiva de mulheres articuladas para a realização de marchas em defesa de direitos sociais. Em seguida, apresento uma modelização das redes que mapeei, a partir do diálogo com vertente alemã de ADC (JÄEGER; MEIER, 2010; MEIER, 2017; REGIS, 2017), que me permitiu realizar a organização dos dados por meio de critérios de seleção para a análise em profundidade.

Ao final, descrevo os procedimentos realizados pelo contato junto ao campo, por meio de diálogos com protagonistas das marchas que me auxiliaram na compreensão dos arranjos discursivos que estavam implicados e com a definição de nomes de protagonistas com quem realizei entrevistas em profundidade. Passo, então, à reflexão sobre geração de dados etnográficos e encerro com a descrição de ferramentas de investigação discursiva que empreguei na análise dos *corpora*.

5.1 *As marchas como emaranhado discursivo em ruas enredadas*

Esta pesquisa partiu do espanto e da inquietação (ALVES, 2010), promovidos por formas de ser no mundo por meio das quais pessoas podem resistir e existir mesmo em contextos brutais como os que perfazem nossa realidade social. Essa inquietação pôs em marcha uma série de observações e reflexões, a partir das quais pude estruturar questões de pesquisa suleadoras, que me orientaram no mapeamento virtual de práticas sociais que se realizavam centradas sobre a categoria da reexistência. Inicialmente, pude observar articulações que ocorriam no movimento trabalhista, em especial em sindicatos ligados à Central Única dos Trabalhadores, para a realização de ações da Marcha Mundial das Mulheres, da Marcha das Margaridas e da Marcha das Mulheres Negras.

O tipo de práticas que estava, então, estudando, exigia uma abordagem que viabilizasse a análise da rede de atividades discursivas. Nesse sentido, redes são estruturas formadas a partir de conjuntos de nós relacionados, interligados. As redes sociais existem como premissa da sociabilidade humana, sendo que a existência humana, tal como a conhecemos, só foi viabilizada pelo caráter de compartilhamento de informações, experiências, recursos, que, por sua vez, só foi

possível pela faculdade da linguagem. É o aparato discursivo – de uso da linguagem em sociedade – que permite a constituição de redes de relação entre pessoas. Atualmente, essa morfologia das relações sociais foi amplificada e se espalha em diversos contextos que fazem do discursivo um imperativo ainda mais frequente nas vidas dos seres humanos (CASTELLS, 2013). A esse respeito, Magalhães (2017, p. 571) defende a centralidade da linguagem e dos textos nas práticas sociais, propondo “que a linguagem tem uma força agenciadora, energética, atuando por meio de agentes sociais, falantes e escreventes”. As práticas sociais, no contexto contemporâneo ganham relevo com as TIC e em razão da sofisticação dos processos de mediação da realidade por meio da linguagem.

A atividade discursiva suportada pelos recursos das novas tecnologias de informação e comunicação (TIC), pela digitalização por meio de microeletrônica de instrumentos textuais, nesse particular, tem possibilitado o estabelecimento de redes societárias muito mais dinâmicas. Isso é ainda mais significativo quando se pensa na incorporação de dispositivos móveis como os *smartphones* que disponibilizam, por meio de aplicativos, lugares sociais de troca e negociação mediados pelo discurso, cada vez mais importantes na vida contemporânea. O caráter não territorial desses lugares sociais não faz deles um não-lugar, como alguns antropólogos mais tradicionais poderiam afirmar, pois a localidade é instanciada pela materialidade discursiva. Conforme Castells (2013, s/p):

O processo de construção de significado caracteriza-se por um grande volume de diversidade. Existe, contudo, uma característica comum a todos os processos de construção simbólica: eles dependem amplamente das mensagens e estruturas criadas, formatadas e difundidas nas redes de comunicação multimídia. Embora cada mente humana individual construa seu próprio significado interpretando em seus próprios termos as informações comunicadas, esse processamento mental é condicionado pelo ambiente da comunicação. Assim, a mudança do ambiente comunicacional afeta diretamente as normas de construção de significado e, portanto, a produção de relações de poder.

Assim, a presença do discurso em práticas sociais realizadas tendo como suporte as TIC acaba sendo salientada, o que impõe novos desafios para o estudo do funcionamento social da linguagem, em especial pelo caráter dinâmico e plural de articulações que são ativadas pela agência de seres humanos em redes que transcendem fronteiras de localização geográfica. Assim, é necessário pensar formas alternativas para o estudo do discurso em práticas sociais que mesclam ações mediadas por interações face a face e aquelas realizadas por meio de ferramentas das novas

tecnologias. A perspectiva etnográfica da hermenêutica social de Geertz (1978) coaduna com o que estou debatendo:

O conceito de cultura que eu defendo é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado às teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo estas teias e sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, á procura do significado. (GEERTZ, 1978, p. 15).

Ainda com relação à ideia de que os espaços virtuais possibilitados pelas TIC são lugares sociais, é necessário pontuar que as linhagens mais tradicionais de trabalhos em sociologia e antropologia não reconhecem o ambiente virtual como um lugar, mas como um não lugar, pelo fato de não terem um referencial em termos de territorialidade a ser ocupada por uma comunidade/população. No entanto, em função da fragmentação da realidade na modernidade, o caráter fluido da geografia no contexto contemporâneo se intensifica, em especial no que concerne às realidades latino-americanas (SANTOS, 2011 [2000]).

Nesse sentido, a territorialidade de práticas centradas na ligação com a terra/ o lugar de origem, como práticas tradicionais – religiosas, festividades, atividades políticas tradicionais, como a articulação sindical etc. –, coexistem e são complementares/ complementadas por interações desterritorializadas fomentadas pela nova divisão do trabalho (SOUSA SANTOS, 2011). Essa realidade é ainda mais significativa em ambientes virtuais, que mesmo desterritorializados no sentido estrito do termo, oferecem campos alternativos para práticas sociais. Ainda para Geertz (1978) redes sociais são constituídas e constituem redes de significação, em suas palavras:

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (Geertz, 1978, p. 20).

Evidentemente, não entendo que cultura seja apenas um “texto” a ser reunido, lido, articulado por meio do esforço etnográfico, como, em alguma medida, defendeu Geertz (1978), mas que a cultura tem uma instância discursiva/ semiótica que é passível de ser acessada e é transitiva a nossa compreensão por meio de ferramentas configuradas pela Teoria Social do Discurso. Nesse sentido, um estudo sobre redes sociais justifica-se e, mais, impõe a necessidade de se observarem redes de caráter virtual, passíveis de serem estudadas pelo prisma da linguística. É possível

argumentar que o estudo qualitativo de textos seja insuficiente para dar conta da magnitude das redes no contexto das novas tecnologias; no entanto, é possível tomar apoio na perspectiva da relevância do saber situado, e na possibilidade de extrapolar dados localizados por meio de uma explanação crítica.

A esse respeito, Geertz (1978, 1988) defende que o estudo de práticas situadas, ou saberes localizados, assim como Haraway (1995). Segundo o antropólogo:

Na busca de tartarugas demasiado profundas, está sempre o perigo de que a análise cultural perca contato com as superfícies duras da vida - com as realidades políticas e econômicas, dentro das quais os homens são reprimidos em todos os lugares - e com as necessidades biológicas e físicas sobre as quais repousam estas superfícies (GEERTZ, 1978, p. 37)

Assim, cabe pensar os territórios no campo da virtualidade, levando-se em conta o caráter ciborgue (HARAWAY, 2009 [1985]) de interações mediadas pela comunicação – centralmente discursivas – que são viabilizadas pelo aparato de novas tecnologias. No que concerne este estudo, focalizo a articulação de movimentos sociais em rede(s) que são, em grande medida, fomentadas por essas novas tecnologias. Nesse particular, Castells (2013), ao pensar sobre movimentos sociais na contemporaneidade observa que:

A comunicação de massa baseia-se em redes horizontais de comunicação interativa que, geralmente, são difíceis de controlar por parte de governos ou empresas. Além disso, a comunicação digital é multimodal e permite a referência constante a um hipertexto global de informações cujos componentes podem ser remixados pelo ator comunicativo segundo projetos de comunicação específicos. A autocomunicação de massa fornece a plataforma tecnológica para a construção da autonomia do ator social, seja ele individual ou coletivo, em relação às instituições da sociedade. É por isso que os governos têm medo da internet, e é por isso que as grandes empresas têm com ela uma relação de amor e ódio, e tentam obter lucros com ela, ao mesmo tempo que limitam seu potencial de liberdade (por exemplo, controlando o compartilhamento de arquivos ou as redes com fonte aberta).

É interessante observar que, mesmo sendo originadas da ação de poderes que visavam ao lucro, que têm como eixo a flexploração (BOURDIEU, 2011), as TIC puderam ser apropriadas e ressignificadas pela atividade humana. A comunicação mediada por recursos de microeletrônica abre um campo antes sequer imaginado para a produção de saberes, bem como para a dispersão

de saberes, na cultura copia-cola-curte-compartilha,¹²⁷ posto que a comunicação é mais barata e mais acessível. Assim, o acesso a informações que visam à ruptura de arranjos sociais de exploração e dominação, como o acesso ao léxico de militância – substantivos sob os quais se agrupam vozes – favorece a articulação de diferentes grupos, pessoas não implicadas diretamente com movimentos sociais tradicionais que compartilhem do interesse pela superação de assimetrias sociais.

As brechas oferecidas pelas estruturas sociais são amplificadas na mobilização de redes de saberes, poderes e éticas (FOUCAULT, 2011). Nesse sentido, Castells vai defender que:

Em nossa sociedade, que conceituei como uma sociedade em rede, o poder é multi-dimensional e se organiza em torno de redes programadas em cada domínio da atividade humana, de acordo com os interesses e valores de atores habilitados. As redes de poder o exercem sobretudo influenciando a mente humana (mas não apenas) mediante as redes multimídia de comunicação de massa. Assim, as redes de comunicação são fontes decisivas de construção do poder. Por sua vez, as redes de poder em vários domínios da atividade humana constituem redes entre elas próprias. As redes financeiras e as multimídias globais estão intimamente ligadas, e essa metarrede particular detém um poder extraordinário. Mas não todo o poder. A metarrede das finanças e da mídia é ela própria dependente de outras grandes redes, tais como a política, a de produção cultural (que abrange todos os tipos de artefatos culturais, não apenas produtos de comunicação), a militar/de segurança, a rede criminosa e a decisiva rede global de produção e aplicação de ciência, tecnologia e administração do conhecimento. Essas redes não se fundem. Em vez disso, envolvem-se em estratégias de parceria e competição formando redes ad hoc em torno de projetos específicos. Mas todas têm um interesse comum: controlar a capacidade de definir as regras e normas da sociedade mediante um sistema político que responde basicamente a seus interesses e valores. É por isso que a rede de poder construída em torno do Estado e do sistema político realmente desempenha papel fundamental no estabelecimento de uma rede geral de poder.

O poder como categoria conceitual, tendo-se em conta a economia de forças na sua realização (FOUCAULT, 2011), e seu caráter colonial, quando se reflete sobre as realidades latino-americanas, pode, então, ser descrito e analisado por meio do estudo de práticas sociais em rede(s). Latour (2012), bem como Law (2004), desenvolveram uma abordagem teórico-metodológica para o estudo da sociedade como uma rede de associações que só existem como performances/ quando performatizadas por atores sociais (ou, em sua terminologia, *actantes*). Para Latour (2012), “sociedade, muito mais do que vínculos sociais, é uma composição de associações sempre se

¹²⁷ Essa reflexão foi feita a partir do diálogo com Viviane Resende.

constituindo através de convocações, mobilizações, cadastramentos e translações de inúmeras entidades se debatendo para associar-se” (GONZALES; BAUM, 2013, p. 156).

Nesse sentido, a teoria de Latour (2012) ressoa aspectos do pensamento tradicional Ubuntu, mesmo sem fazer-lhe a devida referência (ver 4º Movimento), na medida em que um dos valores centrais é o caráter dinâmico da existência, não como um sistema (seria um equívoco do pensamento fragmentário falar em ubuntismo), mas como uma condição (como ubuntidade). “Porque o movimento é o princípio da existência para *ubuntu*, o agir tem precedência sobre o agente, sem, ao mesmo tempo, imputar uma separação radical ou oposição irreconhecível entre os dois. “Dois”, aqui dito, somente para dois aspectos de uma e a mesma realidade” (RAMOSE, 1999, p. 49).¹²⁸ O movimento é condição para a vida, e tem como motor a ação de seres, compreendidos amplamente como humanos, o que também coincide com a Teoria Ator-Rede de Latour (2012).¹²⁹ Esse movimento não é entendido de modo harmônico, mas como sendo essencialmente conflituoso, entretanto, ao se reconhecer a humanidade como fio que une a existência, há uma ética imanente que busca a harmonia. Nesse sentido, o Realismo Crítico de Bhaskar (1993) que assume a solidariedade como domínio assente à realidade apresenta, igualmente, pontos de convergência com o pensamento Ubuntu, bem como com o Bem-Viver (ver 3º e 4º Movimentos)

Essa perspectiva pode ser afinada com conceitos de identidade performativa colhidos a partir de contribuições de Hall (2000), Butler (1993, 2004), Latour (2012) Haraway (2009, 1995), e nos pensamentos tradicionais Ubuntu (NGOENHA, 1993, 2004, 2011; FLOR DO NASCIMENTO, 2010, 2014) e do Bem-Viver (ACOSTA, 2008) possibilitando a construção de um estudo sobre a produção de significados sociais por meio de rede(s), tais como as mobilizadas pela/para a construção das marchas focalizadas. Nessa perspectiva, para fins de estudo, procurei focalizar as construções discursivas ligadas ao significado identificacional. Assim, neste trabalho, as identificações foram o cerne para a compreensão de como se estruturam processos de reexistência.

¹²⁸ Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>>. Acesso em 17 dez. 2017.

¹²⁹ O diálogo com a Teoria Ator-Rede, aqui, justifica-se por estar tratando, justamente, do estudo em rede de redes, e por haver aspectos dessa teoria que foram pertinentes para a organização do meu estudo, em especial em seu estágio inicial. Contudo, minha análise não será aprofundada nos moldes da TAR, como apresentarei nos Movimentos 6, 7 e 8.

5.1.1 ADC, etnografia e desafios da pesquisa de uma rede discursiva

Retomando a perspectiva casteliana de rede como uma morfologia disponibilizada pela realidade moderna para a configuração de práticas sociais, que é reiterada/ amplificada pelas TIC, a virtualidade se interpõe a práticas sociais tradicionais, compondo novas práticas em rede, suportadas por instrumentos/ ferramentas/ artefatos de microeletrônica (CASTELLS, 2005). Essa conceituação teórica implica uma série de desdobramentos metodológicos quando se investiga um conjunto de redes, também por meio da interação face a face, empregando técnicas tradicionais de etnografia, e por meio da própria rede mundial de computadores, a *internet* – que é à vez objeto e ferramenta metodológica –, empregando técnicas de netnografia/ciberantropologia.

As redes a que este trabalho se dedica são as que se conformam na interconexão de textos, compreendidos como fruto de práticas discursivas, realizados no âmbito das práticas mobilizadas pela/ para a construção das marchas focalizadas Trata-se de um conhecimento localizado/ situado (HARAWAY, 1995, como debatido no 4º Movimento; e GEERTZ, 1988, 1978) em práticas particulares, que objetiva, numa extrapolação dos dados que geramos/ coletamos, responder questões mais abrangentes sobre como se constituem, que tipo de enredamentos existem, quais produtos podem gerar, entre outras inquietações acerca de redes de dimensões distintas, tais como: (i) redes relacionais/ interpessoais entre mulheres que partilham de uma mesma causa, (ii) redes de articulação de movimentos e grupos sociais que defendem e promovem o direito a ter direitos (ARENDDT, 2007), (iii) redes de suportes virtuais – *sites*, *blogues*, páginas de *Facebook*, grupos de *e-mail*, grupos de *WhatsApp*, entre outros.

Esta pesquisa pode ser delimitada como estudo etnográfico em ADC, conforme Magalhães (2004), por me valer de técnicas/ práticas desenvolvidas no vasto campo da pesquisa qualitativa (FLICK, 2000) – tais como observação silenciosa e participante, entrevistas, grupos focais, entre outros –, pelo tempo em campo e por meu posicionamento dentro das práticas que visei analisar. Como já explicitado antes, como mulher e professora, sou militante em diferentes campos de luta pelos direitos de minorias, em especial atuando na frente da educação; assim, circulo, há algum tempo, em determinados lugares sociais (presenciais e virtuais) e, ao decorrer da investigação, acabei tomando posição em práticas que estão articuladas àquelas mobilizadas pelas marchas focalizadas.

Tomo como lastro a definição do campo da etnografia por Geertz (1978, p. 4):

praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes [participantes], transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”.

É necessário pontuar que o presente trabalho não realiza uma etnografia (que pode ser tanto o conjunto de técnicas de pesquisa quanto o texto resultante da pesquisa) de maneira estrita, como as narrativas críticas das práticas de povos e de suas culturas, que são a essência de estudos antropológicos clássicos. Trata-se de um estudo linguístico-discursivo que se vale de técnicas desenvolvidas em outras searas do conhecimento para coletar e gerar dados discursivos passíveis de serem analisados pelo prisma do arcabouço teórico-metodológico da ADC. Ainda assim, esta tese enseja um esforço de realizar uma descrição densa, não de práticas que caracterizem um povo como tal, mas de práticas sociais situadas que convergiram para ou se originaram das marchas em foco.

Vale destacar que a função do etnógrafo vai muito além de simplesmente reportar os eventos e experiências observados; cabe ao etnógrafo explicar como essas experiências e dinâmicas sociais constituem teias de significado, “acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” e que cultura são “essas teias e a sua análise”, não podendo, portanto, ser entendida como “uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”. (GEERTZ, 1978, p. 14, *Apud* POLIVANOV, 2013, p. 62)

O trabalho de investigação etnográfica se realiza como uma hermenêutica do social, numa atitude interpretativista que deve ser assumida pela etnógrafa. Nesse sentido, nossa expertise em lidar com o campo dos estudos semióticos e da semântica, pode, em alguma medida, contribuir com estudos que se enquadrem *stricto sensu* como etnografias. Ao mesmo tempo, a etnografia e o conjunto de técnicas que foi desenvolvido no âmbito dessa disciplina são absolutamente pertinentes para este estudo, já que este almeja analisar a construção de uma rede discursiva no âmbito de um conjunto de práticas sociais, também compreendidas como descrevendo redes ou teias.

Ainda sobre o aspecto situado de nosso estudo, em termos de versar sobre um conjunto de práticas mobilizadas para/ pelas marchas, é possível defender seu caráter qualitativo e etnográfico conforme o que observa Flick (2004, p. 18), também em referência a Geertz:

A mudança social acelerada e a consequente diversificação de esferas de vida fazem com que os pesquisadores sociais defrontem-se, cada vez mais, com novos contextos e perspectivas sociais; situações tão novas para eles que suas metodologias dedutivas tradicionais – questões e hipóteses de pesquisa derivadas de modelos teóricos e testadas sobre a evidência empírica – fracassam na diferenciação de objetos. Consequentemente, a pesquisa é, cada vez mais, obrigada a utilizar estratégias indutivas: em vez de partir de teorias para testá-las, são necessários “conceitos sensibilizantes” para a abordagem de contextos sociais a serem estudados. Entretanto, contrariando o equívoco difundido, tais conceitos são, em sua essência, influenciados por um conhecimento teórico anterior. Porém, aqui, as teorias são desenvolvidas a partir de estudos empíricos. O conhecimento e a prática são estudados como conhecimento e práticas locais (Geertz, 1983).

Busquei realizar um trabalho que possa responder aos desafios que o tema delimitado impõe, sendo que, por meio do esforço metodológico, construí *corpora* relativos a cada uma das marcas focalizadas, passíveis de serem analisado por meio de ferramentas que busquei recalibrar a partir das práticas que realizam a seara da ADC. O caráter indutivo da pesquisa observa-se na relação com métodos etnográficos, tendo em vista que o caminho de investigação que percorri no primeiro biênio do trabalho foi, essencialmente, um esforço por refinar o olhar e delimitar quais deveriam ser as questões de pesquisa, por meio da imersão continuada em práticas sociais que buscamos analisar. A esse respeito, em entrevista a Adriana Braga (2012, p. 4), Christine Hine observa que:

A abordagem mais tradicional da etnografia costuma envolver uma fase muito mais longa, mais intensiva e mais crítica destinada a descobrir a que perguntas o/a pesquisador/a vai responder. Assim, o primeiro aspecto da etnografia tradicional que acho muito útil para a etnografia em meios digitais é dedicar bastante tempo ao processo de familiarização, a olhar em torno e explorar o fenômeno sob todos os ângulos, tentando entender o que ele é, para quem existe e como é vivenciado. Considero este processo muito importante para desenvolver uma ideia das perguntas apropriadas a serem feitas e para alinhar as perguntas que fazemos com nossa noção de o que é esse fenômeno que estamos explorando.

A definição do tema-gerador a partir de percebidos destacados, em termos da metodologia da oprimida de que tratei no 4º Movimento, implicou sucessivos dimensionamentos da pesquisa até chegar ao resultado que ora apresento. Foi preciso questionar a mim mesma, a partir do que estava observando quando da primeira aproximação com o campo, por meio de estratégias de etnografia virtual, o que era mais relevante, o que carecia de estudo, entre outras questões sobre que facetas do problema de investigação deveriam ser focalizadas (MASON, 2015). Desse modo,

no percurso dessa caminhada, sobrepôs-se a necessidade de se investigar a reexistência e, especificamente, os processos identitários articulados pela reexistência e para a reexistência. As questões de pesquisa (ver 1º Movimento) foram diversas vezes construídas, reconstruídas, refinadas, até chegar ao foco reexistência e identidade. Esse, talvez, tenha sido o procedimento metodológico mais relevante desta pesquisa, posto ter sido a partir do movimento constante de reflexividade e de suas sínteses no formato de questões. Ao mesmo tempo, esse procedimento de questionamento permanente só foi possível em razão do contato com o campo, por meio das ações metodológicas etnográficas e de etnografia virtual.

Desse modo, fica evidente a transversalidade da reflexividade em todos os momentos desta pesquisa, tendo sido centrais contribuições tanto de outras pesquisadoras (FREIRE, 2015. GAUTHIER; SANTOS, 1996. MASON, 2000, 2015.) como, principalmente, as contribuições feitas a partir de trocas com as mulheres e os homens que foram mestras na construção deste trabalho (minhas alunas do Centrão, minhas alunas do IFB, minha orientadora e meu coorientador, as professoras do curso de doutoramento, as colegas de cada disciplina e em especial dos laboratórios de pesquisa, meu companheiro e meus filhos). Assim, numa sociopoética, teci a partir de diferentes impressões, *flashes*, *insights*, intuição, ferramentas que possibilitaram constituir a objetividade reflexiva sobre que estruturei esta investigação.

Desse modo, o objetivo central desta investigação foi estudar como se realizaram discursivamente processos de reexistência no contexto da Marcha Mundial das Mulheres, da Marcha das Margaridas e da Marcha das Mulheres Negras que ocorreram no ano de 2015. Cabe destacar que para este estudo, entenderam-se as marchas como processos que se iniciaram bem antes dos atos de 2015 e que tiveram repercussões nos anos seguintes, e, dessa maneira, para fins de estudo, comecei o mapeamento desses processos em 2013 e segui até o final de 2017. Assim, o objetivo da pesquisa configurou-se como tendo um caráter multicontextual, multilocal e com um recorte temporal de cinco anos.

Esse objetivo central foi desdobrado a partir de questões de pesquisa que sulearam meus passos na jornada investigativa e que se articulam aos objetivos específicos de investigar, por meio de análise discursiva crítica de textos coletados e gerados no contexto das marchas focalizadas, processos de (1) reexistência articulada ao redor do centro tonal mulher pelo engajamento em práticas sociais coletivas; (2) luta pelos direitos das mulheres realizados por diferentes atores sociais organizados e articulados para a construção de um mesmo projeto; e (3) constituição de arranjos identitários reexistentes acionados por atores sociais articulados pela e para as marchas.

Esses objetivos focalizam aspectos abrangentes das práticas que investiguei e foram possíveis de ser realizados a partir de seu redimensionamento pelo foco na instância discursiva dessas práticas. Assim, as questões de pesquisa foram dimensionadas em termos de questões de análise¹³⁰ gerais para os *corpora* analíticos relativos a cada marcha focalizada, num segundo momento, específicas para cada um desses *corpus* conforme as características das marchas focalizadas. Desse modo, na sequência, apresento um quadro de questões gerais de análise em relação a eixos dos significados discursivos, conforme o desenho ontológico que apresentei no 3º Movimento da tese. Cabe ressaltar que, várias das questões se abrem sobre mais de um significado, contudo, para fins de estudo proponho a organização que segue. Nos Movimentos 6 a 8, essas questões serão aprofundadas nas análises e realizarei uma descrição de categorias analíticas que forem mais pertinentes para sua investigação.

Quadro 5.1 – Questões gerais de análise

Eixos	Questões de análise	
Significado identificaciona	Há identificação acerca da autoria dos textos? De mulheres protagonistas das marchas? De mulheres de uma forma geral?	Se sim, há aspectos que possam ser analisados em termos de <i>ethos</i> , de estética compartilhados?
		Se sim, é possível mapear aspectos que realizem em termos de interestilicidade?
		Se sim, há estratégias recorrentes nas construções simbólicas, considerando aspectos de metáfora, modalidade, avaliatividade ou pressupostos?
	Há tematização do lugar de fala das autoras dos textos? De mulheres das marchas? De mulheres de uma forma geral?	Se sim, há aspectos que possam ser analisados em termos de <i>ethos</i> e de estética compartilhados?
		Se sim, é possível mapear aspectos que realizem em termos de interestilicidade?
		Se sim, há estratégias recorrentes nas construções simbólicas, considerando aspectos de metáfora, modalidade, avaliatividade ou pressupostos?
	Há tematização de atributos das autoras dos textos? De mulheres protagonistas das marchas? De mulheres de uma forma geral?	Se sim, há aspectos que possam ser analisados em termos de <i>ethos</i> e de estética compartilhados?
		Se sim, é possível mapear aspectos que realizem em termos de interestilicidade?
		Se sim, há estratégias recorrentes nas construções simbólicas, considerando aspectos de metáfora, modalidade, avaliatividade ou pressupostos?

¹³⁰ Essa forma de organização foi sugestão da Profa. Dra. Viviane Vieira que fez a leitura solidária de capítulos ainda em construção que apresentei no Exame de Qualificação desta tese. Agradeço imensamente por esta e por outras contribuições que ao longo dos últimos sete anos, desde o mestrado, quando foi minha professora, ofertou-me tão generosamente.

	Há tematização de aspectos relacionados à experiência? Ao sentimento em face da vivência? À corporeidade?	Se sim, há aspectos que possam ser analisados em termos de <i>ethos</i> e de estética compartilhados? Se sim, é possível mapear aspectos que realizem em termos de interestilicidade? Se sim, há estratégias recorrentes nas construções simbólicas, considerando aspectos de metáfora, modalidade, avaliatividade ou pressupostos?	
Significado representacional	Há tematização de discursos contra hegemônicos que questionem arranjos sociais de violação e violência?	Se sim, como se realizam em termos de significado de palavra? Se sim, há estratégias recorrentes nas construções simbólicas contra hegemônicas? Se sim, há aspectos gerais de interdiscursivos que evidenciem o funcionamento dos feixes discursivos das marchas?	
	Há tematização de discursos não-ideológicos, ou seja, de perspectivas que projetem arranjos pautados pela equidade e justiça social?	Se sim, como se realizam em termos de significado de palavra? Se sim, há estratégias recorrentes nas construções simbólicas não-ideológicas? Se sim, há aspectos gerais de interdiscursivos que evidenciem o funcionamento dos feixes discursivos das marchas?	
	Há (auto)representação das autoras dos textos? De mulheres protagonistas das marchas? De mulheres de uma forma geral	Se sim, como se realizam em termos de significado de palavra? Se sim, há estratégias recorrentes na representação de atores sociais? É possível descrever um centro tonal identitário?	
	Há representação de outros atores sociais?	Se sim, como se realizam em termos de significado de palavra? Se sim, há estratégias recorrentes na representação de atores sociais? É possível descrever relações de antagonismo, de comunidade, entre outras?	
	Significado acional	Há tematização da metodologia adotada na realização de atos das marchas?	Se sim, quanto à representação da ação, que tipos de práticas sociais são mais frequentemente tematizadas?
			Se sim, quanto à representação da ação, há aspectos que diferenciem as mulheres protagonistas das marchas em relação papéis sociais que realizam?
Se sim, no que concerne a produção textual, há estruturas gêneros discursivas que sejam materializados de modo mais frequente em relação a determinadas práticas?			
Quanto à estrutura de gênero:		Há aspectos gerais de estruturas de gênero que evidenciem o funcionamento dos feixes discursivos?	
	Há hibridação de diferentes gêneros? Se sim, há aspectos recorrentes em relação a gêneros característicos de práticas tradicionais de movimentos sociais e de gêneros discursivos virtuais?		
	Há aspectos de intergenericidade que possam evidenciar a constituição de redes de solidariedade em cada marcha? E entre as marchas?		
Quanto a relações intertextuais:	Há abertura para a diferença nos textos? Se sim, como isso se articula em termos do que descrevi como centro tonal identitário?		
	Há aspectos de intertextualidade que possam evidenciar a constituição de redes de solidariedade em cada marcha? E entre as marchas?		

Fonte: elaboração própria.

Essas questões foram sendo aprimoradas à medida em que realizei procedimentos de coleta e de geração de textos para a composição dos feixes discursivos das marchas (conforme explicarei na seção seguinte) e viabilizaram análises panorâmicas desses feixes. Em seguida, a partir de critérios estruturados a partir dessas análises panorâmicas dos feixes, selecionei textos situados para serem analisados em profundidade. Essa análise foi estruturada a partir de algumas das questões gerais de análise e foi necessário, também, dimensionar outras questões específicas para cada marcha, conforme apresentarei ao início dos Movimentos (6º Movimento – Marcha Mundial das Mulheres; 7º Movimento – Marcha das margaridas; e 8º Movimento – Marcha das Mulheres Negras).

É possível observar nas questões objetivos concernentes também à articulação de práticas sociais, tendo como foco sua faceta discursiva, realizadas em espaços presenciais e aquelas realizadas em espaços virtuais. Em especial interessou-me analisar a conformação de gêneros discursivos e a possível hibridação entre práticas de movimentos tradicionais e daquelas suportadas por tecnologias de computação, e, conseqüentemente, entre gêneros discursivos. Isso se deve, em grande medida ao relevo que práticas de caráter híbrido têm na contemporaneidade (HARAWAY, 2009) e para cujo estudo a etnografia virtual ou netnografia teve central relevância¹³¹. Isso se deu, pois, em grande medida, a imersão no campo se deu por práticas realizadas por meio de interações à distância. A esse respeito, Hammersley e Atkinson (1983, p. 2) observam que a etnógrafa “participa, aberta ou ocultamente, na vida cotidiana de pessoas por um período longo de tempo, observando o que acontece, ouvindo o que é dito, fazendo perguntas; em suma, coletando quaisquer dados que sejam válidos para jogar luzes sobre questões em que estejam implicadas”.¹³²

Tendo em vista essa perspectiva do fazer etnográfico, o trabalho que propus abrange o mapeamento de práticas situadas/ localizadas (como proposto por Geertz [1978, 1997]) por meio

¹³¹ Há uma concorrência entre expressões para referir técnicas e trabalhos realizados sobre e no ambiente *online* – etnografia *online*, etnografia virtual, etnografia digital, ciberantropologia, netnografia, webnografia, entre outros – que conservam mais ou menos uma estabilidade nos procedimentos metodológicos (KONIZETS, 2010, p. 5). Entretanto, há uma disputa no que concerne às epistemologias de que se valem e os campos do conhecimento em que são prioritariamente usadas. Por exemplo, o termo netnografia se popularizou entre os/as estudiosos/as do *marketing*, da publicidade e da comunicação social. Já a expressão “etnografia virtual”, tal como cunhada por Hine (2000), é de uso preferencial entre sociólogos/as e antropólogos/as. Para este estudo, emprego as expressões netnografia, etnografia virtual e ciberantropologia para referir faces de um conjunto de propostas teórico-metodológicas que focalizam as práticas sociais em ambientes virtuais/ digitais.

¹³² No original: “the ethnographer participates, overtly or covertly, in people’s daily lives for an extended period of time, watching what happens, listening to what is said, asking questions; in fact collecting whatever data are available to throw light on the issues with which he or she is concerned.”

de sua expressão discursiva. É um esforço de realizar uma hermenêutica social a partir de suas expressões semióticas e, ao mesmo tempo, de devolver, para o campo científico e para a sociedade como um todo, um texto verbal escrito – esta tese – que possa contribuir para a reflexão sobre como essas práticas específicas se realizam, e que possa fornecer indícios de como outras práticas sociais que lhes tenham alguma semelhança possam se organizar.

Como descrito no 3º Movimento, para este estudo, lugares sociais são suportes para ações discursivas, ao mesmo tempo em que são constituídos pela atividade discursiva. Entendo que toda ação social encerra uma instância discursiva, cuja materialidade reside (também) nos textos produzidos nesses lugares/ contextos sociais. Conforme Konizets (2010, p. 10):

nossos mundos sociais estão se digitalizando. Como uma consequência disso, cientistas sociais ao redor do mundo têm realizado [percebido] que para compreender a sociedade, eles devem seguir as atividades sociais e encontros das pessoas na Internet e por meio de outras comunicações mediadas tecnologicamente.

Em face das novas tecnologias, não se pode mais pensar a sociedade a não ser como uma associação de práticas em rede. Nesse sentido, defendo que blogues, sites, portais, páginas de redes sociais, como o *Facebook* ou o *Twitter*, são lugares sociais digitais que dão suporte a ações discursivas, ao passo que são por estas constituídos. O conceito de *internet* aqui utilizado delimita-a como suporte tecnológico para a formação de lugares virtuais/ digitais, em que práticas sociais, por meio de interações a distância, síncronas e assíncronas, podem ser empreendidas. A prevalência do discurso, nas práticas suportadas pelos espaços da *internet*, tendo em vista que toda ação precisa ser codificada e transposta, faz com que seu estudo pelo prisma da linguística seja relevante.

Hine (2000; 2015) apresenta uma delimitação conceitual para a *internet* que a compreende tanto como espaço para a cultura – “representa um lugar, um ciberespaço, onde a cultura é constituída e reconstituída” (HINE, 2000, p. 9) – quanto como artefato da cultura – “um produto da cultura: uma tecnologia que foi produzida por pessoas particulares com objetivos e prioridades situadas contextualmente” (HINE, 2000, p. 9). Essas duas acepções são complementares e orientam o olhar da etnógrafa na direção de que a internet não é uma entidade à parte, mas que está intrínseca e progressivamente incorporada (no original *embodied*) nas práticas sociais como um todo. Hine (2015, p. 86) observa que:

À medida que a internet tem sido incorporada em mais aspectos da existência cotidiana, e à medida que o enlace entre práticas materiais e digitais tem se aprofundado,

então a forma potencial dos lugares de campo tem se diversificado e as conexões potenciais a serem buscadas pela etnógrafa se multiplicaram. À medida que a internet tem sido incorporada em mais dispositivos, e tomados, em uma nova maneira, como uma tecnologia móvel, e uma componente de dispositivos inteligentes sentem seu ambiente e tomam decisões em nosso favor, então, decisões de trabalho de campo se tornaram mais contingenciais e mais consequenciais. A etnógrafa é confrontada com um conjunto mais complexo de lugares e fontes potenciais de dados, e um crescente desafio em reunir reflexões díspares sobre a forma e o significado das atividades de interesse. Essa diversificação e ampliação dessa incorporação impacta nossas estratégias de trabalho de campo, enfatizando a importância de estratégias reflexivas e autoetnográficas ao passo fica evidente quanto a experiência individualizada do campo pode ser e quão diversos os potenciais caminhos de compreensão e de iluminação que ocorrem então podem ser.¹³³

Assim, questões sobre como a tecnologia afeta práticas sociais já existentes, como essas mesmas tecnologias dão suporte para novas práticas, entre outros aspectos, tornam-se, paulatinamente, tópico necessário ao debate nas ciências humanas. Nesse sentido, a autora chega a abandonar a expressão ‘etnografia virtual’, por ela cunhada em Hine (2000), por entender que a virtualidade não pode mais ser desassociada das práticas presenciais (HINE, 2015). Fragozo, Recuero e Amaral (2011) evidenciam como, no contexto da contemporaneidade, a *internet*, como tecnologia midiática, ganha centralidade em diferentes práticas sociais anteriormente realizadas apenas por meio de interações face a face, ao mesmo tempo em que gera outras, a partir da mediação. Em suas palavras:

De acordo com essa proposta, cada abordagem teórica e seus diferentes conceitos são apropriados a diferentes objetos/ campos e podem ser observados sob diferentes metodologias de pesquisa qualitativa. Os objetos de estudo são desenhados e definidos a partir das práticas midiáticas por eles geradas, levando em consideração as relações “borradas” entre online/ offline. A ênfase na abordagem espanhola seria pontuada pela convergência de mídias, e a construção dos objetos permitiria “seguir as práticas e os atores sociais” em suas performances, levando em conta não apenas a dimensão simbólica, mas também a dimensão material no qual o campo é definido durante a pesquisa. (FRAGOSO; RECUERO; AMARAL, 2011, p. 43-4)

¹³³ No original: “As internet has become embedded in more aspects of everyday existence, and as the entwining of material and digital practices has deepened, so the potential form of field sites has diversified and the potential connections for the ethnographer to pursue have multiplied. As the internet has become embedded in more devices, and taken on a new guise as a mobile technology, and as component of intelligent devices sensing their environment and making decisions on our behalf, so fieldwork decisions have become more contingent and more consequential. The ethnographer is faced with a more complex array of potential sites and sources of data, increasing challenge in tying together disparate insights into the form and meaning of activities of interest. This diversification and amplification of embedding impacts upon our fieldwork strategies, emphasizing the importance of reflexive and autoethnographic strategies as it becomes apparent just now individualized the experience of the field may be, and how diverse the potential ways of understanding and illuminating what goes on there” (HINE, 2015, p. 86).

As fronteiras porosas, ou mesmo as pontes necessárias entre práticas *on* e *offline*, exigem da agência social um alto grau de letramento em diferentes tecnologias discursivas e impõem a necessidade de que práticas sociais tradicionais, como a militância em movimentos sociais, se reestruturem com braços virtuais/ digitais. A exigência do domínio dessas tecnologias discursivas resulta ser um entrave para a luta pela hegemonia no embate discursivo, sendo evidente a marginalização de diferentes seguimentos sociais que, por não terem acesso aos recursos necessários, perdem espaço ao ponto de serem inviabilizados. Essa invisibilidade e a monologicidade discursiva que pode ser vista nas *time lines* de redes sociais, bem como nos sites com maior número de acessos (e conseqüentemente, investimentos por parte de anunciantes) põe em questão a pretensa igualdade de meios da *internet*. No que concerne à luta de movimentos sociais como os que analisei, é importante destacar que a invisibilização pelos canais tradicionais de mídia é sistemática e que há muita consciência, por parte das militâncias, acerca da relevância da *internet* para repercutir discursos e pautas construídos no âmbito dos movimentos.

Esses aspectos, em especial, são foco de atenção desta investigação. Para esta pesquisa, a *internet* é, pois, fruto de práticas sociais/ ações discursivas, portanto artefato da cultura, e, dialeticamente, enseja a atividade discursiva por fornecer espaços discursivos para sua expressão, portanto é espaço para a cultura. Assim, os espaços virtuais em que realizamos alguns dos procedimentos de geração e coleta de dados de caráter etnográfico virtual e documental, respectivamente, são resultado da ação e informam outras ações.

Esse delineamento conceitual da *internet* articula-se com a perspectiva latouriana (ver Seção 1.3.2), para a qual:

um ator é qualquer coisa que modifica com sua incidência um estado de coisas. Um ator é todo participante no processo da ação, ou seja, todas as entidades, humanas e não-humanas, que incidem e deixam rastro na ação com sua participação. Um ator não é a fonte de uma ação, é o alvo não-estático de muitas e diferentes agências que convergem nele. (CANAL, 2011, p. 146)

Nesse sentido, os textos são, em si, actantes não humanos, que, depois de construídos por meio de uma ação, ou conjunto de ações, de actantes humanos, repercutirão sobre o mundo por meio das associações de que participarem ou que engendrarem. Posicionamento semelhante é exposto por Magalhães (2017, p. 584-5), que observa que:

Para o protagonismo da linguagem, é fundamental que os textos sejam entendidos em relação às práticas sociais e aos discursos específicos em que se situam, pois é aí que podem atuar. Nessa atuação, a intertextualidade e a interdiscursividade são recursos empregados para direcionar e influenciar nossas ações. Esses são importantes efeitos dos textos (FAIRCLOUGH, 2003). Entretanto, ao focar a dinâmica dos discursos, num contexto específico, “identificamos diferentes apoiadores” dos textos e de seus propósitos, “que nos permite ver as pressões que apoiam ou impedem diferentes práticas” (BARTON, 2009, p. 48). (...) “Textos agem como artefatos culturais – como agentes com apoiadores”. Textos também fazem parte de um processo de agenciamento, em atos de leitura e de escrita (MAGALHÃES, 2013): eles “agem como pessoas no interesse de pessoas, no lugar de pessoas” (BARTON, 2009, p. 49). Barton estende a atuação de textos às instituições: “[Textos] agem como agentes porque têm defensores. Com frequência, os defensores são instituições, e empregar textos é uma das formas em que as instituições agem como pessoas” (BARTON 2009, p. 49). Portanto, trata-se de protagonismo da linguagem e dos textos.

Textos, como fruto de ações realizadas por atores sociais de modo situado em contextos de práticas, acabam tendo o potencial amplificado de atravessarem aspectos de temporalidade e de territorialidade, ao serem repercutidos para além de seu contexto de produção e de veiculação iniciais. Por exemplo, textos de discursos realizados em manifestações são reveiculados por meio de espaços sociais virtuais; do mesmo modo, uma postagem no *Twitter* oficial da Presidência da República, pode ser amplificado ao ser repercutida em práticas presenciais, sem a necessidade de mediação por veículos tradicionais de mídia (claro que o emprego de redes sociais virtuais por assessorias de imprensa de instituições como a citada, faz com que adquiram feições de canais midiáticos, mas tratam-se de outro tipo de relação com o público). Nesse sentido, o caráter ciborgue (HARAWAY, 2009) que adquirem nossas práticas e a centralidade das TIC para a sua realização, têm, em grande medida, o potencial agudizar esses processos.

Essa reflexão também se dobra sobre o meu trabalho (ver 3º Movimento), tendo em vista que a ação científica, tem um caráter discursivo bastante ressaltado, sendo centrada, sobre tudo, em textos escritos. Assim, essa mesma ação, ao pensar sobre esses aspectos dos textos na contemporaneidade, tem o potencial de articular novas formas de compreensão de um determinado conjunto de posições discursivas. Conforme Latour (2012, *apud* GONZALES; BAUM, 2013), para estudar as práticas em rede, deve-se ir do global ao local e retornar ao global, “navegar nesse espaço achatado (dos movimentos e linhas traçadas entre pontos mobilizadores de questões interessantes) para focalizar melhor aquilo que circula, (...) e perceber muitas outras entidades cujo deslocamento mal era visível antes” (Latour, 2012, p. 295). (...) como nos lembra Latour (2012),

é “só quando se infiltra em ações não sociais que o social se torna visível” (p. 280). Aqui encontramos o que Latour (2012) chamou de *localizadores*, ou seja, são exatamente aqueles elementos que definem ou preparam de alguma forma o local da ação, eles possibilitam e, ao mesmo tempo, induzem a ocorrência da ação (GONZALES; BAUM, 2013, p. 154-155)

A descrição do funcionamento de uma parte – a atividade discursiva, em nosso caso – só é possível em conjunto com a descrição das associações realizadas entre diferentes atores, humanos e não humanos, para a operacionalização da malha que chamamos sociedade. Assim, associei a perspectiva etnográfica de Magalhães (2004) e de Resende (2008) à abordagem foucaultiana de Jäger e Maier (2009), que propõem que toda investigação discursiva se realize como uma análise de dispositivos (FOUCAULT, 1980). Nessa abordagem, dispositivo é entendido como:

uma constante síntese de conhecimento evolvido que está construído em práticas realizadas linguisticamente (ou seja, pensamento, fala, escrita), práticas realizadas não-linguisticamente (vulgarmente, “fazendo coisas”), e materializações (ou seja, coisas naturais e produzidas). O dispositivo como um todo compreende uma rede que se dilata entre esses elementos linguística e não linguisticamente realizados. Esses elementos estão inter-relacionados e são incapazes de existir individualmente. Juntos, eles constituem uma realidade (JÄGER; MAIER, 2009, s/p).¹³⁴

Como esta investigação enseja um estudo linguisticamente orientado de práticas sociais, elementos externos ao âmbito discursivo são compreendidos como intrinsecamente ligados ao discurso, mas não serão analisados em minúcia, posto não serem transitivos em sua integralidade às epistemologias que mobilizo para realizar este trabalho. Esses elementos não discursivos serão descritos em sua relação com os elementos discursivos, sob os quais repousa minha atenção. Trata-se de uma estratégia para acessar o conhecimento por meio de sua materialização discursiva; evidentemente, outros caminhos poderiam ser tomados, mas compreendo que este seja pertinente ao esforço de pensar sobre as questões de pesquisa que suleiam esta pesquisa. Ainda a esse respeito, Jäger e Maier (2009, s/p.) observam que:

¹³⁴ No original: “dispositive (building on Foucault, 1980a:194), we mean a constantly evolving synthesis of knowledge that is built into linguistically performed practices (i.e. thin-king, speaking, writing), non-linguistically performed practices (vulgo “doing things”), and materializations (i.e., natural and produced things). The dispositive as a whole comprises the net that is spun between these linguistically and non-linguistically performed elements. It’s linguistically and non-linguistically elements are interrelated and unable to exist on their own. Together, they constitute reality” (JÄGER; MAIER, 2009, p. XX).

Conhecimento, geralmente, não repousa em ações ou coisas. Ele é forjado nas mentes das pessoas apenas. Quando uma analista observa um objeto, como, por exemplo, uma casa, uma igreja ou uma bicicleta, obviamente ela não pode inquirir esse objeto acerca de seu significado. Contudo, há caminhos indiretos de reconstruir o conhecimento acerca de materializações. (...) Para analisar materializações, a pesquisadora tem que se basear em seu conhecimento prévio e no de suas colegas pesquisadoras. Concomitantemente, ela deve estender seu conhecimento por meio de descrições em literaturas pertinentes, e perguntando usuárias, produtoras e outras pessoas que são especialistas nas atividades de materialização em questão.¹³⁵

Consonante ao que propõe Latour (2012), trato de reagregar o social por meio de elementos localizadores de seus processos/ movimentos/ dinâmicas. Com esse objetivo, dialogo com a proposta metodológica de Jäger e Maier, que formulam um conjunto de técnicas que viabilizam compreender a constituição do real por meio da análise dos processos de mudança, ruptura, refluxo ou recorrência de feixes discursivos (ver seção seguinte). Essa concepção entende, assim como em Geertz (1978), que o estudo do social deva realizar-se a partir de conhecimentos localizados. Acerca disso, as autoras defendem que:

Uma análise de discurso captura completamente o espectro qualitativo do que pode ser dito e como isso é dito em mais de um filamento discursivo. Isso se completa se análises adicionais levam a descobertas adicionais. Cientistas sociais que, essencialmente, trabalham com um grande volume de dados quantitativos surpreender-se-ão ao saber que, em análise de discurso, um volume relativamente pequeno de dados qualitativos são suficientes para chegar a esse ponto. Os argumentos e os conteúdos que se podem ler ou ouvir sobre um tópico particular (por exemplo, imigração) em um tempo particular e em um lugar social particular são impressionantemente limitados (com frequência em ambos os sentidos da palavra). Com respeito à metodologia, isso quer dizer que a analista continua a analisar novos materiais até que perceba que argumentos começam a se repetir. Se esse é o caso, a completude (no sentido de saturação teórica) foi alcançada.¹³⁶

¹³⁵ No original: "Knowledge in general is not resting within actions or things. It is assembled in the minds of people only. When an analyst observes an object, such as a house, a church or a bicycle, obviously he cannot ask this object about its meaning. However, there are indirect ways of reconstructing knowledge about materializations. (...) To analyze materializations, the researcher has to rely on his own and his fellow researchers' background knowledge. In addition, he should extend this knowledge by drawing on the pertinent literature, and by asking users, producers and other persons who are experts on the activities and materialization in question".

¹³⁶ No original: "A discourse analysis fully captures the qualitative range of what can be said and how it is said in one or more discourse strands. It is complete if further analysis leads to no further new findings. Social scientists who mainly work with large amounts of quantitative data will be surprised to learn that in discourse analysis, a relatively small amount of qualitative data suffices to reach this point. The arguments and contents that can be read or heard about a particular topic (e.g. immigration) at a particular time in a particular social location are amazingly limited (often in both senses of the word). With regard to methodology, this means that analysts continue to analyse new materials until they notice that arguments begin to repeat themselves. If this is the case, completeness (in the sense of theoretical saturation) has been achieved".

Em termos de pesquisa quali-quantitativa – que une técnicas e posições de perspectivas qualitativas e de métodos quantitativos –, Jäger e Maier (2009) descrevem a importância de se seguirem enunciados no intento de compreender a realização de feixes discursivos que reúnem diferentes fragmentos discursivos ou textos que concretizam um arranjo de poderes/ ações, saberes/ discursos, ética/ identidades (FOUCAULT, 1980; FAIRCLOUGH, 2003). Entendo que esses feixes discursivos efetivamente existam como confluência de ações discursivas, mas, ao mesmo tempo, quando operacionalizados como conceito teórico-metodológico, ocorrem como delimitação constituída pelo esforço investigativo, pela ação de pesquisadoras que buscam tornar a complexidade da realidade mais inteligível e transitivo à compreensão humana (aqui, releio o proposto por Jäger e Maier [2009] pelo prisma de Latour [2012], na busca de uma harmonização instrumentalizável para esta pesquisa em seus diferentes enquadres teórico-metodológicos). Essa percepção que expressei, origina-se da constatação de que também Jäger e Maier (2009) delimitam ciência e seus produtos por seu potencial de influência sobre o campo estudado. Em suas palavras:

Evidentemente, uma análise exaustiva da história, do presente e do futuro, sobre discursos locais ou mesmo globais, é um esforço enorme e só pode ser enfrentado sob a forma de vários projetos singulares/ independentes. Tais projetos criam conhecimento fiável acerca de certas subzonas do discurso geral. Esse conhecimento científico pode servir como suporte para uma mudança do conhecimento comum, político e midiático, bem como pode mudar comportamentos e políticas. Trabalhar sobre o plano discursivo da ciência pode, então, influenciar o desenvolvimento de um feixe discursivo particular (JÄGER; MAIER, 2009, p. 55-56).¹³⁷

Essas perspectivas associadas confluem com a do Modelo Transformacional da Atividade Social do Realismo Crítico de Bhaskar (1989, 1999) e, conseqüentemente, do Modelo Transformacional da Atividade Discursiva, posto pensarem o fazer científico a partir de seu potencial transformador/ engajado (ver 3º Movimento).

¹³⁷ No original: Of course, an analysis of the history, present and future of overall societal or even global discourse is an enormous endeavour and can only be tackled in the form of many single projects. Such single projects create reliable knowledge about certain subzones of overall societal discourse. This scientific knowledge can be the basis for a change of everyday, political and media knowledge, and can change behaviours and policies. Work on the discursive plane of science can thus influence the further development of a particular discourse strand.

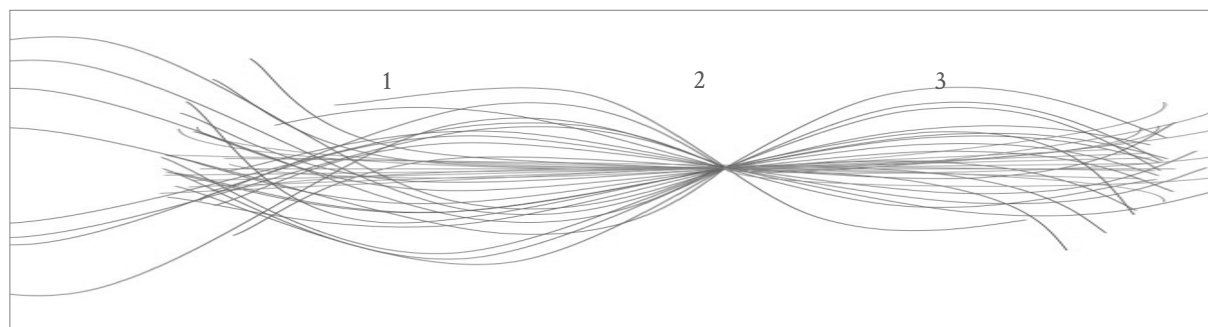
5.1.2 *Marchas como nós focais e textos como fios da trama de mobilização*

Este estudo pode ser entendido como um estudo de redes discursivas originadas da confluência de práticas sociais alinhadas à defesa e promoção dos direitos das mulheres. Ou também poderia ser delimitado como um estudo de textos articulados em redes de saber, em redes de poder, em redes de ética (FOUCAULT, 1994). As redes, aqui, são entendidas como forma de estruturação das relações sociais por meio da atividade discursiva (CASTELLS, 2013) e são compostas por ordens de discurso diversas, cuja interação dá-se de forma dinâmica, segundo a viabilidade funcional para os grupos sociais que as acionam por meio do uso de linguagens (ACOSTA; RESENDE, 2014).

Não parto da análise de uma conjuntura para focalizar um caso, pois este estudo visa investigar o funcionamento da conjuntura discursiva relacionada a diferentes contextos e lugares sociais, sendo o *ethos* – que move, justifica, conforma as ações em prol de uma causa comum – o fio de Ariadne que tece a rede que analisei. Busquei compreender o funcionamento de práticas em redes, por meio da materialidade discursiva de textos produzidos: (1) antes das marchas de mulheres de 2015, como formas de estruturação do evento; (2) de modo articulado a essa mobilização durante o evento; e (3) posteriormente às marchas até novembro de 2017.

A partir do movimento de lutas negras pude aprender a escurecer os objetos a fim perceber com maior nitidez os contrastes que destacam aspectos do emaranhado. Nesse sentido, ao por em perspectiva esses textos, pude escurecer os contornos das ações e refletir, a partir do contraste, sobre como diferentes âmbitos da luta de mulheres puderam ser realizados sob o formato de marchas bastante plurais e distintas entre si. As marchas funcionam como nós de ondas sonoras estacionárias que, ao vibrarem, convergem em pontos em que ressoam harmônicos. Esses harmônicos são os elementos que conferem robustez ao som produzido, pois se trata de camadas e camadas de sons – um som rico é um som cheio de harmônicos. Ao mesmo tempo, é pela estabilidade dinâmica propiciada por esses harmônicos que é possível que cristas (pontos altos das ondas) e vales (seus pontos baixos) possam permanecer ressoando.

Essa metáfora me foi útil para modelar o funcionamento dessas marchas. Nesse sentido, estas não são apenas o momento de marchar, o evento, mas são constituídas de todos os processos e práticas sociais que ocorrem antes (como estratégias de articulação e organização), durante (como ápice das ações que foram planejadas anteriormente) e depois desses eventos chave, ou eventos nó, como representado na Figura 5.1 que segue:

Figura 5.1 – Nó focal: a marcha como culminância e como começo

Fonte: Elaboração própria.

Considerando a metáfora dos centros tonais identitários (ver 1º Movimento), esses nós podem, ao mesmo tempo, ser entendidos como o momento em que o nós, como pronome, reúne a pluralidade de existências em centros tonais identitários que convergem pela ação gregária que realizam mulheres ao marcharem lado a lado. Aqui, o nós, diferente do “nosotras”, por exemplo, evidencia uma potencialidade da língua que falamos, e que pode servir como modo de compreensão de aspectos do mundo social por meio de liames que nos reúnem pela identificação. Em nossa realidade, os significados dos nós são muitos e podem promover uma reflexão sobre práticas de mobilização social, na medida em que as marchas são emaranhados de ações empreendidas por mulheres organizadas em diferentes grupos e movimentos sociais, bem como por mulheres que, de maneira independente,¹³⁸ engajaram-se na sua promoção.

Esses eventos nó, ou nós materiais da teia de articulações entre práticas sociais orientadas pela mesma causa, permitiram-me observar como processos que convergem para a defesa e promoção dos direitos de mulheres constituem uma trama social, realizada por redes de práticas em que diversos atores, oriundos de diferentes lugares, articulam-se pelo imperativo da superação da realidade brutalmente desigual em que vivemos.

Essa pesquisa poderia ser considerada uma genealogia dessas marchas, em diálogo com o que propõe Foucault (2012, p. 12).

A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. Ela deve construir seus “monumentos ciclópicos” não

¹³⁸ O termo independente, aqui, qualifica atores sociais que, previamente à marcha, não tinham uma vinculação institucional (com secretarias especiais ou mandatos parlamentares, por exemplo), bem como não eram membros de movimentos sociais tais como o Movimento Negro Unificado, por exemplo, mas que atuaram articuladamente a outras mulheres a partir dos encontros de promoção das marchas.

a golpes de “grandes erros benfazejos”, mas de “pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo”. Em suma, uma certa obstinação na erudição. A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem”.

Entretanto, para o contexto latino-americano, implicaria a reiteração de marcos teórico-metodológicos construídos para e por outras realidades que não a de nossas ancestrais. Nesse sentido, Miranda (2017) propõe, a partir da perspectiva do aquilombamento, o conceito de escavação, em que o fazer científico se dá no aprofundamento sobre um processo social, escavando esse processo até que mine água capaz de nutrir reflexões sobre o objeto que buscamos estudar. Essa metáfora é densa de representações de vivências de comunidades ligadas à terra, em que a água é fundamental para a garantia da continuidade dessas vivências. A tradição, aqui, pode nos ensinar a olhar de um modo outro para aspectos de nossa própria práxis, numa ecologia de saberes que nos permite ver para além do que poderíamos ver a partir de uma matriz de conhecimentos unívoca. Essa proposta se diferencia da abordagem foucaultiana (mesmo em forte diálogo com seus trabalhos e sua arqueologia), em razão de não visar apenas a crítica desestabilizadora central na produção do filósofo (FLOR DO NASCIMENTO, 2010), mas a construção de caminhos de reflexão que possam ser apropriados pelas mulheres cujas práticas investiguei para a realização de seus projetos pela igualdade e a justiça social, com os quais me alinho.

Aprofundando essa metáfora e somando-a à do pensamento rizomático (DELEUZE, 1974. DELEUZE; GUATTARI, 2000), é possível refletir sobre o movimento de escavar, que pode levar a perspectivas abissais em que a perda de fundamento resultaria na ruína. Esse pode ser um caminho, mas, em diálogo com o conceito de fundamento que nos foi ensinado por saberes trazidos da África, entendo que é possível escavar como raízes à terra; entremeando-nos dessa terra, daquilo que já existiu e que possibilitou nossa existência, poderíamos encontrar a água, e reexistiríamos transformando o que era solo em chão sobre o que se pode marchar. Nesse mesmo sentido, Ferraz (2013, p. 64-5) observa que:

Perguntar, afirmei, só é possível em estado de absurdo, condição que experimentei especialmente com o bufão. O que necessariamente contraria a ordem explicadora da pedagogia. Os franceses diriam *mise en abîme*. O prefixo *ab* significa que algo do solo ou do fundamento foi suprimido. Há inexistência de um fundamento. Numa produção intitulada “O simulacro e suas implicações em Deleuze, Nietzsche e

Kafka”, Ferraz (2002) escreve sobre a pretensão de um solo seguro, promessa da metafísica: [...] tanto em Deleuze quanto em Nietzsche trata-se de promover o desabamento, a ruína do modelo da identidade do Mesmo; trata-se de rachar e de fender tal solo para nele escavar abismos sob abismos, o que faria qualquer “fundo” ou “fundamento” recuar indefinidamente e inviabilizar-se como tal (FERRAZ, 2013, p. 64-5).

A isso, acrescento minha vivência como professora, que me fez por o pé no chão da sala e, com esse movimento corpóreo, trouxe-me caminhos de reflexão que ainda não havia experienciado. Fincar o pé no chão, no terreiro, impregnar-se da vida cotidiana a partir daquilo que a nutre, parece-me ser um processo de investigação profundo em que a etnografia converge com um movimento autoetnográfico. Assim, como uma raiz que vai tomando espaços, forçando a terra, busquei que meu pensamento fosse adentrando os meandros do solo marchado por outras mulheres, até que pudesse nutrir-se da água e da terra que configuram os movimentos. Esse exercício, em parte, é o que caracteriza a confecção desta tese como uma síntese de tudo o que precisei vivenciar a fim de refletir sobre os processos de construção da reexistência por meio do discurso.

Mesmo com o caráter abrangente deste trabalho, o volume de dados documentais coletados e etnográficos gerados, esta pesquisa tem um direcionamento qualitativo, assim, o *corpus* composto pela somatória de todas as nossas ações investigativas perfez uma base de saberes, a que não teria acesso apenas com a leitura de textos teóricos e a partir da qual foram selecionados textos em função das questões de pesquisa, os quais constituem o *corpus* analítico propriamente dito.

Na linguística de *corpus* (ZINGIER *et al*, 2011), bem como na vertente alemã de ADC (JÄGER; MAIER, 2010), a metáfora de feixe é empregada como forma de modelar o trabalho analítico. Para a primeira, o feixe é um conjunto de dados oriundos do *corpus* e definido por uma categoria linguística, como por exemplo um feixe lexical (SHEPHERD *et al*, s/d). Já para a segunda, o feixe discursivo é um *corpus* maior que permite uma imersão do/a pesquisador/a no contexto discursivo do que está investigando. Esse feixe discursivo, então, em um momento posterior de reflexão da pesquisa, deve ser reduzido a alguns textos que podem ser considerados chave para pensar as questões de pesquisa.

Entendo que a segunda compreensão da metáfora do feixe pode ser produtiva para a investigação de redes de saber, poder e ética (FOUCAULT, 2012, 2011) articuladas aos eventos nó, ou seja, as marchas que focalizei. Assim, foram coletados e gerados dados textuais em espaços presenciais e virtuais, por meio dos procedimentos documentais e etnográficos que serão

descritos a seguir, somando um volume grande de informações que constituem o feixe discursivo. No entanto, como o caráter desta pesquisa é qualitativo, o feixe em toda sua dimensão não foi analisado sistematicamente. Ele me serviu como primeiro recorte da rede de textos articulados na rede mobilizada para as marchas e pelas marchas, a partir do qual selecionei textos chave, ou nós discursivos que evidenciaram ser mais significativos para atender às demandas de reflexão de minhas questões de pesquisa. Esse processo de seleção foi construído em parceria com as mulheres que pude entrevistar. Conforme apontam Jäger e Maier (2009, s/p):

O conceito de feixe discursivo é semelhante ao de discursos. A diferença é que discurso é um conceito mais abstrato, localizado no nível dos enunciados (*énoncés*, i. e. todo núcleo de significado que constitui os átomos de discursos particulares). Feixes discursivos, em oposição, são concebidos como no nível de ações discursivas (*énonciations*) ou performances localizadas na superfície de textos (cf. Foucault, 2002). (...) Cada feixe discursivo consiste em uma variedade de elementos que são tradicionalmente chamados de textos. (...) Um texto, usualmente, se refere a vários tópicos e, por conseguinte, a vários eixos discursivos. Em outras palavras, ele, usualmente, contém fragmentos de vários feixes discursivos. Esses feixes discursivos estão, frequentemente, enredados a outros. Um enredamento de feixes discursivos pode assumir a forma de um texto que tematiza vários tópicos com igual importância, ou de um texto que tematiza centralmente um tópico e que se refere a outros apenas de passagem. Um enunciado em que vários discursos estão enredados é chamado de nó discursivo.¹³⁹

As autoras oferecem uma operacionalização do referido conceito para viabilizar análises de discurso em contextos modernos, em que a emergência de discursos e sua realização em textos acelera os processos de hibridação discursiva – tanto do ponto de vista da interdiscursividade quanto da intergenericidade, bem como da interestilicidade (ver Movimentos analíticos de 6 a 8). Assim, ao descreverem uma pequena “caixa de ferramentas para a análise de discurso”, sustentam que um caminho possível para análises discursivas pode ser dividido em três etapas:

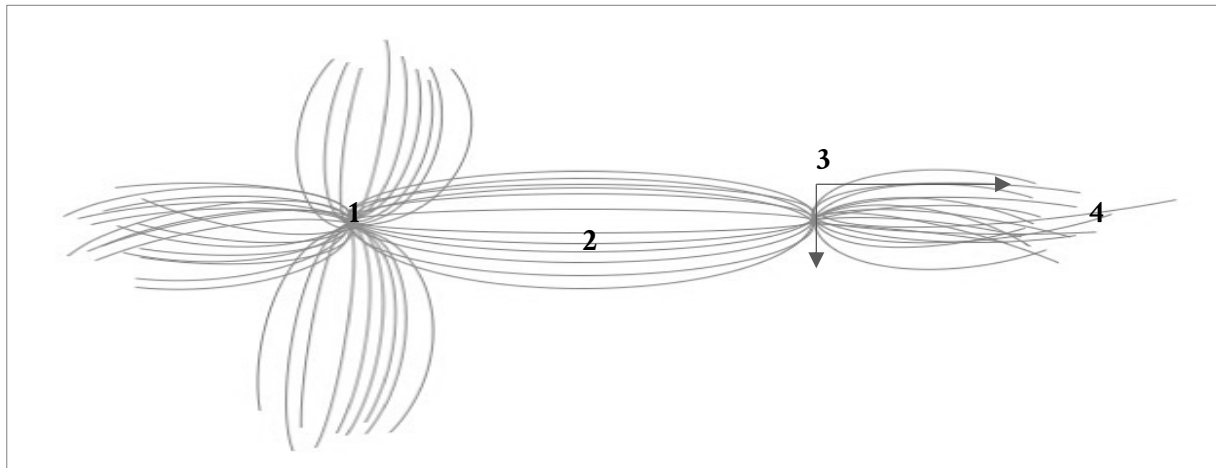
¹³⁹ No original: “The concept of discourse strands is similar to the one of discourses. The difference is that discourse is the more abstract concept, located at the level of statements (*énoncés*, i.e. all the kernels of meaning that constitute the “atoms” of a particular discourse). Discourse strands, in contrast, are conceived of at the level of concrete utterances (*énonciations*) or performances located on the surface of texts (cf. Foucault, 2002). (...) Each discourse strand consists of a multitude of elements that are traditionally called texts. (...) A text usually refers to various topics and therefore to various discourse strands. In other words, it usually contains fragments from various discourse strands. These discourse strands are usually entangled with each other. An entanglement of discourse strands can take the form of one text addressing various topics to equal degrees, or of one text addressing mainly one topic and referring to other topics only in passing. A statement where several discourses are entangled is called a discursive knot.”

- (i) análise estrutural de feixe discursivo – arrolar todos os “artigos de relevância para o feixe discursivo” (JÄGER; MEIER, 2010, s/p.), mapeando sua organização geral, sendo esta etapa relevante para indicar como a análise detalhada e a análise sinótica podem ser desenvolvidas;
- (ii) análise detalhada dos fragmentos discursivos – alguns textos que compõem o feixe devem ser analisados de forma minuciosa, afim de se observarem as particularidades de realização, estes textos devem ser selecionados a partir de critérios definidos de maneira sistemática e transparente pela pesquisadora, tais como a tipicidade, que pode ser buscada a partir do primeiro passo em termos de formas/ estruturas típicas que ocorram de maneira mais frequente no âmbito do feixe, e
- (iii) análise sinótica – ou crítica explanatória, em que se pretende extrapolar os dados investigados, por meio de sua interpretação em relação e comparação com a análise de outros textos.

Retomando a Figura 5.1, como uma modelação de ações sociais que convergem na/ para a composição dos eventos marchas, é possível associar a cada ação articulada inúmeras realizações textuais que surgem em diferentes posições no tempo e a partir de diferentes contextos sociais e que, num determinado momento, enredam-se nesses nós das marchas. Associando-se a proposta de Jäger e Meyer (2009) de se analisarem textos ou fragmentos discursivos articulados por expressarem uma mesma matriz discursiva à minha vivência em campo, pude organizar um modelo de feixe que me é útil como ferramenta epistemológica para estudar o recorte da realidade a que me dedico – as práticas discursivas articuladas para as marchas e nas marchas.

Essa modelação pode ser observada na síntese da Figura 5.2, em que: (1) feixes de textos abordam um recorte da realidade a partir de um mesmo prisma discursivo, ou seja, textos que articulam um mesmo discurso; (2) nós ou enredamentos (cada um dos pontos de contato) de diferentes feixes de textos abordam o mesmo recorte da realidade, mas a partir de outro prisma discursivo, ou seja, aqui evidenciam-se relações interdiscursivas; (3) cada linha do feixe pode ser compreendida como uma cadeia discursiva que pode ser estudada de maneira sincrônica (representada pela seta na vertical), num recorte vertical que representaria um momento pontual da ecologia de discursos (num diálogo com a proposta da ecologia de saberes de Sousa Santos, 2010), ou de maneira diacrônica (representada pela seta na horizontal, buscando-se essa escavação ramificada de significados mobilizados pelas marchas, num recorte horizontal), e (4) pontos de convergência entre distintos fragmentos discursivos de um mesmo feixe.

Figura 5.2 – Enredamentos dos feixes discursivos



Fonte: Elaboração própria.

Tendo em vista o modelo descrito à Figura 5.2, entendo ser necessária uma abordagem inicial abrangente da rede discursiva por meio da análise de um feixe que me permita observar tais “mudanças, rupturas, refluxos, recorrências”, num esforço genealógico que não implica uma análise de conjuntura externa ao discurso, conforme Chouliaraki e Fairclough (1999), mas no sentido de uma análise da conjuntura discursiva/ interna aos textos que realizam os discursos que tematizam as marchas. Isso consoa com a perspectiva de Jäger e Maier (2009, p. 55-6), que explicam que:

Feixes discursivos têm uma história, um presente e um futuro. A fim de identificar as mudanças, rupturas, refluxos e recorrências de um feixe discursivo, é necessário analisar períodos maiores de tempo. Para colocar nas palavras de Foucault, uma “arqueologia do saber” ou uma “genealogia” é necessária. Tendo tal base, uma análise, mesmo uma conjuntura sobre discurso pode ser empreendida. Estes podem tomar a forma de cenários baseados sobre diferentes eventos discursivos futuros. Discursos podem mudar, mas normalmente não desaparecem total e subitamente. Nesse sentido, análises de discurso permitem conjunturas.

Assim, dos inúmeros textos que tematizaram as marchas, antes, durante e depois de sua realização, há um conjunto, ou um feixe, que também reúne um sem número de textos, mas que têm em comum uma matriz discursiva por meio da qual o centro tonal identitário *mulher*, bem como a luta pelos direitos das mulheres e pela superação do estado de coisas, em especial, das violências, são representados de maneira relativamente estável em termos de forma – gêneros –, prismas de saber – discursos – e quanto ao posicionamento da produtora de texto em relação ao

que é representado – estilos/ ética. É nesse rol que se situam os textos que compõem o feixe discursivo que selecionei para este estudo.

É necessário observar que desenvolvi critérios para a composição deste feixe discursivo, seguindo uma lógica etnográfica/ netnográfica (FRAGOSO; RECUERO; AMARAL, 2009; POLIVANOV, 2013, KONIZETS, 2010). Assim, a coleta de textos, foi informada pelos procedimentos etnográficos e de etnografia virtual que adotei. Na sequência, especifico esses procedimentos e apresento meus critérios de tipicidade para reduzir o feixe ao *corpus* analítico.

5.2 Organização do pensamento e procedimentos metodológicos

Para mapear a rede discursiva realizada no âmbito das práticas sociais mobilizadas com as marchas, cumpro diferentes procedimentos de coleta e geração de dados oriundos de diferentes contextos/ lugares sociais. Como observado na seção anterior, para este estudo, foram mapeados textos que tematizavam cada uma das marchas, e foram identificados feixes discursivos, ou seja, caminhos de significação que se realizavam de modo semelhante. Esses feixes tiveram de ser, em seguida, reduzidos a um número de textos chave. Aqui, tratarei da composição do feixe, delimitando, para tanto, alguns conceitos teóricos e técnicas metodológicas tais como os instrumentalizei aqui.

É necessário pontuar que isso foi feito na mesma tônica do que desenvolvi em minha dissertação de mestrado:

Em minha proposta de investigação qualitativa, a ideia de pluralidade se associa com a de amostragem Flick (2009, p. 44), evidentemente não no sentido generalização matemática, mas no sentido de construir um panorama robusto o suficiente para permitir a explanação social que chegue às generalidades transcontextuais supracitadas (MASON, 2005). Nesse sentido, o tipo de procedimento que empreguei para escolha dos casos que comporiam os meus corpora (abaixo descritos) foi a lógica construtivista que entende que estes não devem ser constituídos de antemão, mas sim “durante o processo de pesquisa, observando-se os dados obtidos, segundo o processo de análise destes continuamente” (FLICK, 2009, p. 45). Igualmente, em função da especificidade das práticas sociais alvo de minha investigação, por se tratar de práticas situadas em movimentos sociais e em trabalhos voluntários, eu tive de adotar um posicionamento flexível e aberto para a diferença desde o início, entendendo que a seleção não seria apenas baseada em minha volição, mas na somatória de interesses que encontraria durante o trabalho. Assim, optei por construir uma amostragem intencional que, segundo o que observa Flick (2009, p. 48) “tem maior

probabilidade de ser parte de um desenho amplo, sendo mais fácil de administrar caso os[as] pesquisadores[as] sejam mais experientes”. (ACOSTA, 2012, p. 116)

A investigação de rede(s) em rede(s) fez emergir a necessidade de diversificar métodos de pesquisa – métodos para coleta e geração de dados, incluindo dados documentais e de campo, inclusive por meio de etnografia virtual – pelo aspecto plural e complexo dos processos que visei investigar. Nessa perspectiva, Moraes e Valente (2008, p. 65) observa que:

a complexidade da realidade exige também outras formas de explicação ou interpretação da realidade, e incentiva a combinação de determinados tipos de procedimentos ou técnicas de coleta de dados, epistemológica e metodologicamente compatíveis, que privilegiam uma dinâmica não linear da realidade, bem como a expressão de sua multidimensionalidade.

Assim, a combinação de métodos não foi casuística ou fortuita. Como debatido nos Movimentos anteriores, o processo autorreflexivo atravessou todas as etapas da investigação, e cada método selecionado e desenhado para esta pesquisa visou ampliar o alcance das epistemologias de que dispunha. Alguns procedimentos aqui descritos foram previstos desde o início da pesquisa, no entanto, a complexidade da(s) rede(s) estudada(s) fez com que fosse pertinente repensar e recalibrar estratégias e abordagens, como, por exemplo, a adaptação da primeira etapa do enquadre epistemológico de ACD, tal como a convencionaram Chouliaraki e Fairclough (1999; ver 3º Movimento), que seria uma análise de conjuntura como aproximação do objeto partindo de fora para o foco da pesquisa, foi substituído por um movimento de retomada da narrativa metodológica, em que procurei por em evidência os motivos que estiveram à base das opções que realizei e da delimitação das marchas focalizadas como objetos desta pesquisa. Nesta parte do 5º Movimento, apresento procedimentos de coleta e geração de dados, critérios de organização dos dados nos feixes discursivos e critérios de seleção dos fragmentos discursivos para análise em profundidade, que estão sumarizados no Apêndice, apresento um quadro sinótico de fontes, procedimentos de coleta e geração de dados, procedimentos de análise, e justificativas epistemológicas e metodológicas

5.2.1 Critérios para composição e organização dos feixes das marchas

Essa delimitação foi realizada como uma aproximação ontológica com os objetos que compõem as redes analisadas. Do mesmo modo, a composição de um *corpus* que me permitisse observar padrões e regularidades nas formas de significação exigiu que eu desenvolvesse critérios temáticos para definir uma amostragem intencional de eventos discursivos que tematizassem: (I) as marchas, (II) a formação de arranjos identitários, (III) a crítica a violências, (IV) estratégias de resistência, (V) propostas para a mudança/superação; e (VI) processos de reexistência.

Como critério que se sobrepôs a essa primeira delimitação temática, mapeei espaços/ lugares sociais em que ações discursivas das práticas sociais mobilizadas pelas marchas se realizaram. Assim, os dados (fragmentos discursivos) que compuseram o feixe desta investigação podem ser categorizados conforme o tipo de práticas de que são componentes, levando-se em conta o tipo de interação social e a materialidade dos suportes discursivos (ACOSTA; RESENDE, 2015): (i) práticas presenciais – quando a interação que ensejam inclui atividades discursivas materializadas por meio da fala ou por meio de impressos em papel, lona ou outros materiais em que se possa grafar textos verbais, imagéticos ou multimodais; e (ii) práticas virtuais – quando a interação é mediada por TIC, e os suportes discursivos são codificados por meio de microeletrônica. Cabe observar que há materialidade discursiva nas práticas virtuais e que é essa materialidade que permite acessar a produção de significados.

O terceiro critério de seleção e categorização empregado na composição do feixe foi o de que tipo de ação se trata em termos de suas agentes/ produtoras de texto. Devo salientar que todos os textos aqui analisados, seja como panorama no feixe ou na análise minuciosa da segunda etapa da investigação, são de autoria de mulheres que protagonizaram as marchas. Esse critério justifica-se pelo tipo de redes que focalizo – mobilizadas para e pelas marchas – e pelo entendimento de que o protagonismo dessa rede é das mulheres marchantes.

As práticas podem ser desencadeadas por: (a) ação conjunta/ coletiva síncrona (por exemplo, a composição de um texto como a “Declaração da MMN 2015”, ou o “2015 razões para marchar” da Marcha das Margaridas), (b) ação conjunta/ coletiva assíncrona (como um fórum de discussão, que no todo constitui uma ação coletiva que é a somatória de ações individuais); e (c) ação individual articulada a outras (por exemplo, um cartaz produzido para ser exibido durante as marchas, ou uma resposta a um texto editorial de um *site*, em que os vínculos intertextuais estejam ou não explicitados textualmente). Não focalizo a ação individual como tal, posto estar

focalizando redes de práticas sociais/ redes de ações discursivas e por entender que todo ato discursivo está encadeado a outros, numa relação sempre dialógica (BAHKTIN, 2006).

Os dados discursivos foram categorizados em razão da minha intervenção ou não intervenção nas práticas que os ensejaram: (A) textos coletados, por meio de procedimentos documentais de modo presencial; (B) textos gerados por meio de procedimentos de registro etnográfico de modo presencial; (C) textos coletados por meio de procedimentos documentais de modo virtual; e (D) textos gerados por meio de procedimentos etnográficos em interações face a face, desencadeadas em entrevistas. Essa distinção se deve ao diálogo com a distinção feita por Resende (2008) entre procedimentos de geração e de coleta de dados:

em pesquisa de campo de natureza etnográfica a maior parte dos dados não é simplesmente coletada – como se já estivesse disponível independente do trabalho do/a pesquisador/a –, e sim gerada para fins específicos da pesquisa. Ir a campo e realizar interações especificamente organizadas para a pesquisa não é coletar algo que já esteja disponível na vida social, pois o que fazemos é criar situações, gerar espaços de interlocução e, muitas vezes, criar métodos para isso. Investigamos problemas sociais sem dúvida pré-existentes à pesquisa, mas criamos situações sociais úteis para sua investigação. Por outro lado, algumas vezes coletamos textos e interações já disponíveis, que existem independentemente de nossa intervenção – é o caso da coleta de materiais impressos, no contexto da pesquisa, ou da gravação de interações típicas desse contexto (RESENDE, 2008a, p. 82-3).

Desse modo, os dados discursivos manejados nesta pesquisa foram organizados como instanciados pela pesquisa ou como independentes da pesquisa. Nesse particular, mesmo em ações metodológicas de campo, como a observação silenciosa de uma reunião, é possível realizar a coleta de dados que seriam realizados a despeito da pesquisa ou da presença da investigadora, como foi o caso de panfletos que divulgavam a marcha e que recolhi.

Minha presença, mesmo que como observadora silenciosa implicou mudanças de temas debatidos e de formatos de interação, conforme me relatou uma de minhas entrevistadas da Marcha Mundial das Mulheres, quando participei de uma reunião da caravana que passou pelo DF no final de 2015, que observou que houve uma mudança de assunto quando as participantes se deram conta de minha presença. É possível retomar o paradoxo da observadora (RODRIGUES; BINET, 2015) referente à contradição entre a presença em campo e a pretensão de se observarem processos sociais aos modos de como ocorreriam sem essa presença. Nessa perspectiva, houve muitas observações que fiz, principalmente no começo da imersão etnográfica, que foram registradas

como interrupções ou silêncios, em especial quando o olhar de quem estava falando recaía sobre mim.

No entanto, à medida que ocorriam as reuniões das marchas, bem como oficinas, brechós, feijoadas e outras atividades propostas a que tive a oportunidade de comparecer, esses olhares de estranhamento foram sendo substituídos por olhares de confirmação, como que buscando em mim o compartilhar de uma ideia. Em especial nas reuniões logo antes da Marcha das Margaridas e da Marcha Mundial das Mulheres, a minha presença foi tomada como orgânica pelas protagonistas que, inclusive, contaram comigo para cortar, dobrar e separar materiais que seriam usados no dia da caminhada.

Isso também foi sensível para mim em momentos posteriores às marchas, em especial em 2016 e em 2017, em que, ao reencontrar as mulheres cujas práticas de organização partilhei, fui acolhida com muito afeto. Um dos dias mais interessantes nesse sentido foi o do 8M, mobilização de greve internacional idealizada por Angela Davis e que tomou lugar em diversos lugares do mundo no dia 8 de março de 2017. Nesse dia, cheguei cedo e participei da concentração perto do Museu Nacional da República, onde fui reconhecida e convidada por mulheres articuladas à MMM para sentar-me com elas e partilhar do momento de confecção de cartazes. Depois, as mulheres das batucadas, ao me verem com o xequerê que levava, igualmente me acolheram (“Chega mais, mana!”). No decorrer da marcha, na altura da Catedral de Brasília, acabei me distanciando das mulheres do batuque e encontrei Margaridas que havia conhecido na CONTAG; elas me acolheram dizendo “Não anda sozinha não! Vem pra cá!”. Por fim, ao chegar à frente do Congresso Nacional, encontrei-me com as mulheres do antigo Comitê Impulsor da MMN do DF, que posteriormente foi rearticulado como Frente de Mulheres Negras do DF. Elas, então, reclamaram por eu não ter marchado desde o começo com elas.

Foi muito significativo observar como nesse 8M diferentes grupos ligados às diferentes marchas que estudei marcharam juntos, mas cada qual com uma proposta, com uma pauta, com ornamentos que as caracterizavam (adornos de cabeça, colares, camisetas específicas das marchas, ou mesmo os seios à mostra, entre outras formas de expressão identitária e identificação com determinado segmento). Ao mesmo tempo, perceber como pude transitar e dialogar com alguns desses segmentos me fez compreender que o processo etnográfico que desenvolvi para a pesquisa havia sido efetivo no sentido de as protagonistas das marchas me virem como uma colaboradora, uma pessoa confiável. Ao longo da pesquisa, alguns comentários que me ajudaram na baliza desses interesses, sendo que minhas colaboradoras expressaram em diferentes momentos, que gostavam

da minha proposta pois eu respeitava muito o seu protagonismo. Como pesquisadora, professora e, principalmente, como militante feminista, foi muito significativo poder marchar lado a lado com pessoas que me ensinaram tanto.¹⁴⁰

Nesse atravessar de diferentes práticas, tive de construir abordagens e estratégias um pouco distintas para cada situação. A descrição minuciosa da organização metodológica dos textos analisados será apresentada nos Movimentos 6, 7 e 8, respectivamente destinados ao estudo dos feixes discursivos da Marcha Mundial das Mulheres, da Marcha das Margaridas e da Marcha das Mulheres Negras. No entanto, houve critérios semelhantes que adotei para coleta, geração e tratamento dos dados, e que foram úteis para que houvesse equilíbrio na abordagem de cada marcha.

5.2.2 Entrevistas e seleção de textos para análise em profundidade

É necessário destacar que, pelo desenho desta pesquisa, os dados gerados por meio de procedimentos etnográficos foram incorporados aos feixes discursivos, já prevendo, de antemão, que esses textos seriam analisados em sua integralidade pelo caráter de amostragem intencional (FLICK, 2004). O recurso de entrevistas em profundidade de mulheres protagonistas das marchas justifica-se pela necessidade de se acessarem aspectos da realidade por meio da subjetividade de atores sociais que participam de maneira significativa das práticas sociais que estudei. Nesse particular, os critérios para a seleção de mulheres que mobilizam determinadas posições dentro das práticas sociais foram definidos a partir da observação silenciosa de reuniões de articulação das marchas e refinados por meio do escrutínio de mulheres presentes a essas reuniões que avaliaram se aquelas pessoas que eu pretendia entrevistar eram as mais indicadas.

Para esta pesquisa, mapeie práticas sociais articuladas para a realização das marchas e busquei analisar traços gerais de seu funcionamento tendo como diretriz a ideia de que as esferas do social não são estanques, não existem por si só; elas se realizam a partir do conjunto de associações de movimentos e processos desencadeados pela agência de atores e pela interação com actantes não humanos (LATOURETTE, 2012). Assim, não se compreendem posições ocupadas *a priori*, mas mobilizadas na/pela agência. Essa diretriz foi inspirada na descrição do sistema de posição-prática

¹⁴⁰ Essa narrativa que ora apresento foi reconstituída de meu diário de campo em que tomei notas e fiz registros de sensações e impressões que tive durante o processo de investigação.

tal como realizado no âmbito de pesquisas filiadas ao Realismo Crítico (MATEUS; RESENDE, 2015). Ao mesmo tempo, uma das grandes inquietações desta investigação foi descrever a formação de arranjos identitários/ identidades que são, igualmente, compreendidos como processos; por isso, a definição de que mulheres deveriam ser entrevistadas só pôde ocorrer a partir da imersão em processos relativos à rede investigada.

Desse modo, por meio da indicação dos coletivos de mulheres cujas práticas observei, pude convidar para participar da pesquisa como colaboradoras seis mulheres, sendo duas de cada marcha, considerando duas posições sociais gerais das práticas analisadas: (1) mulher protagonista que participou diretamente da organização da marcha, ocupando uma posição mais institucionalizada, e (2) mulher protagonista da marcha mas que não atuou diretamente na organização. Não houve a escolha de critérios de seleção como raça, idade ou outras características sociológicas, contudo, cabe destacar que todas as colaboradoras da investigação vivem e atuam política e profissionalmente no DF. Outro fator que chama a atenção é que todas as mulheres que foram indicadas por suas companheiras para serem entrevistadas são negras, o que pode indicar, ao menos no microcosmo analisado, um protagonismo muito significativo de mulheres negras nas lutas feministas. Esse recorte identitário foi construído pelo diálogo com as protagonistas das marchas no DF, não tendo sido, portanto, uma intenção inicial desta pesquisa.

É preciso salientar também que todas as entrevistadas participaram de ações das outras marchas, em especial, todas elas marcharam na 5ª edição da Marcha das Margaridas e na Marcha das Mulheres Negras de 2015. Há, portanto, uma convergência em suas ações, sendo que, mesmo ocupando uma posição mais institucionalizada em uma marcha, as colaboradoras organizadoras atuaram como participantes de outras marchas. Já as colaboradoras participantes apresentaram maior fluidez nos espaços que ocuparam, caminhando e agindo como protagonistas da luta feminista em diferentes espaços. Assim, é possível observar o caráter solidário entre as protagonistas dos diferentes movimentos sociais observados e a imbricação entre as ações de lutas no DF. Por fim, cabe observar que os resultados desta pesquisa, no que tange a análise de textos documentais permite um panorama das ações das marchas no país como um todo, e, por outro lado, a análise dos dados de entrevistas são situados especificamente na cena de mobilização feminista do DF. Assim, esta pesquisa apresenta um recorte sobre a mobilização de mulheres no país, mas focaliza ações realizadas na Capital Federal, por isso, é muito provável que outras investigações sobre as mesmas marchas indiquem aspectos distintos no relato de como foram construídas, por exemplo.

Contudo, considerando que meu questionamento central é a realização discursiva da reexistência, entendo que este recorte seja coerente.

Na figura 5.3, evidencio o papel ocupado por cada colaboradora nas práticas de articulação das marchas em foco, bem como apresento aspectos que podem ajudar a compreender um pouco do histórico de vida de cada uma delas. Devo explicar que o emprego de pseudônimos se deu para garantir a segurança de minhas colaboradoras, considerando o atual estágio de tensionamento político, e sendo que essa decisão foi tomada a partir do diálogo com elas que optaram, em sua maioria por esse formato. Os nomes empregados retomam nomes de feministas brasileiras, considerando semelhanças com a trajetória de cada uma de minhas entrevistadas.

Figura 5.3 – Entrevistadas conforme o papel performado nas ações das marchas

Marcha \ Papel	+ institucionalizado	- institucionalizado
	Organizadora da marcha	Participante da marcha
Marcha Mundial das mulheres	Rosa 37 anos; nascida no Distrito Federal; advogada.	Bertha 32 anos; nascida no Distrito Federal; psicóloga e pedagoga.
Marcha das Margaridas	Carlota 52 anos; nascida no Pará; agricultora.	Nísia 49 anos; nascida no Maranhão; professora e psicóloga; atua como professora.
Marcha das Mulheres Negras	Beatriz 66 anos; nascida no Rio de Janeiro; jornalista.	Luiza 40 anos; nascida no Distrito Federal; produtora multimídia.

As entrevistas que foram desenvolvidas tiveram um planejamento prévio que contou com a delimitação: (1) do local onde seriam realizadas – o espaço que fosse mais conveniente para as entrevistadas, sendo que eu me desloquei até suas casas e/ou lugares de trabalho para realizar as entrevistas; (2) o tempo de duração – entre uma hora e uma hora e vinte minutos de duração, e (3) a elaboração de um tópico-guia de caráter semipadronizado (em linhas gerais, o mesmo para todas as entrevistas) e semiestruturado, composto por eixos temáticos e não questões pontuais.

Quanto ao procedimento, devo destacar que as entrevistas foram planejadas em termos de intervenções mínimas que propiciassem ter acesso a aspectos das práticas a fim de refletir sobre as questões de pesquisa que apresentei no 1º Movimento, bem como foram delimitadas em termos de significados acerca das práticas que não foram passíveis de serem acessadas por meio dos outros

procedimentos. Esses aspectos das práticas podem ser sintetizados como: (1) sobre ser mulher (experiência e história pessoal); (2) sobre o engajamento na resistência à violência e na promoção dos direitos de mulheres; (3) sobre sua atuação profissional e/ou como membro de movimento/grupo; (4) sobre sua atividade discursiva na *internet*; (5) sobre a participação em práticas articuladas à marcha em foco; (6) sobre o dia da marcha (para a MM e para a MMN) ou sobre as ações centrais da marcha (para a MMM), e (7) sobre o período posterior à marcha.

A partir desses aspectos gerais, desenhei o seguinte tópico-guia e roteiro de entrevista, projetando uma duração de cerca de uma hora de conversa. Mantive-me consciente de que há elementos lexicais referentes aos movimentos sociais que focalizei que poderiam ativar determinados conhecimentos, considerando a seleção do léxico, como escolha de palavras chave sobre as temáticas que queria acessar. Entretanto, em casos em que não houve essa ativação, outras intervenções foram realizadas.

Quadro 5.2 – Tópico-guia e Roteiro de entrevista (modelo)

Tópicos	Questões semiestruturadas	Objetivos
<i>Antes da marcha</i>	E a marcha como é que foi?	Acessar significados relacionados à avaliação que a entrevistada fez sobre a marcha.
	Teve muita gente? Como vocês conseguiram articular isso?	Acessar significados relacionados à negociações e às dificuldades e desafios enfrentados para a realização da Marcha; bem como sobre articulações entre movimentos e atores sociais
	Como você se envolveu com a marcha?	Acessar significados sobre ser mulher [negra/ agricultora] (experiência/ história pessoal); sobre sua atuação profissional e/ou como membro de movimento/grupo; sobre engajamento na resistência à violência e na promoção dos direitos da mulher, entre outros
<i>Sobre o dia da marcha</i>	(Pautar os documentos da marcha) Como foi participar da marcha? [Perguntar: o que foi mais marcante para você? – se a primeira questão não ativar essas vivências]	Abordar a marcha em si a partir da subjetividade da entrevistada, visando identificar como essas mulheres lexicalizam o movimento em comparação a como os documentos lexicalizam o movimento
<i>Sobre depois da marcha</i>	E, depois da marcha, o que aconteceu?	Acessar desdobramentos observados pela entrevistada
<i>Sobre atividade discursiva na internet</i>	O que você percebe dessa relação entre redes e ruas?	Acessar significados relacionados a estratégias de ação em espaços de interação face a face (de caráter mais tradicional) e virtuais (a partir das TIC)
<i>Encerramento</i>	Tem mais alguma coisa que você queria me dizer?	Possibilitar a reflexão para além das intervenções que propus.

Cabe destacar que busquei evitar ativar pressupostos para não conduzir a entrevista, no sentido de evitar que a colaboradora respondesse ao que elas pudessem supor que eu quisesse ouvir. Tal tipo de viés prejudicaria a qualidade dos dados, pois estaria associada com hipóteses particulares e não seria coerente com a perspectiva das questões de pesquisa que apresentei no 1º Movimento. Assim, tentei realizar o menor número de intervenções possível, a fim de que cada entrevistada produzisse um texto mais fluido, que, creio, resultou na produção de significados mais próximos à sua experiência na marcha em questão.

A partir do mapeamento inicial da rede, da composição dos feixes, da análise panorâmica que fiz dos eventos discursivos, pude categorizar critérios de tipicidade e de relevância das realizações textuais, para selecionar os textos que foram, na segunda etapa da investigação, submetidos a uma análise em profundidade, a partir da abordagem textualmente orientada da vertente de ADC Latino-americana, com a qual dialogo centralmente nesta tese. Cabe destacar que para a vertente alemã, é possível segmentar excertos analíticos que sejam mais prototípicos dos feixes, no entanto, prefiro a perspectiva de ADC em que se entendem os textos como unidades mínimas de análise (MARCHESE, 2011). A análise estrutural do feixe foi uma etapa a mais que incorporei a fim de compreender aspectos gerais do comportamento das redes discursivas que investiguei e de selecionar textos que fossem mais significativos. Assim, analisei de modo sistemático e integralmente quinze textos, sendo seis textos de entrevistas e nove textos documentais.

Essas análises foram trianguladas pelas observações de campo e foram apuradas a partir de sua submissão às mulheres que entrevistei e que avaliaram se havia coerência nas reflexões que propus e os saberes vivenciais que elas detinham. A partir das entrevistas, pude me aproximar mais de algumas das protagonistas das marchas, mantendo contato por meio de mensagens de *Whatsapp* e por *e-mail*. Nessas trocas, fiz perguntas pontuais relativas à precisão de datas em que ocorreram determinadas situações narradas, ou à autoria e aos processos de produção dos textos que estava analisando. Igualmente, à medida que fui realizando algumas das análises, submeti os resultados a essas colaboradoras para que pudessem avaliar se havia pertinência no que estava discutindo. Esse foi um movimento de devolutiva-receptiva transversal, em que foi possível a construção solidária da reflexão científica, e foi feito de modo a não pressionar as colaboradoras e, principalmente, não as cansar. Ao cabo das análises, apresentei uma síntese às colaboradoras e pedi que apresentassem suas observações. Esse contato foi feito por *e-mail* e seu resultado impactou a revisão final das análises. Assim, houve trocas significativas que apresentarei com mais detalhes nos 6º, 7º e 8º Movimentos.

Análise estrutural e textos selecionados para análise em profundidade

Quanto à análise estrutural dos feixes, foram realizadas leituras dos textos coletados a partir das quais pude delimitar aspectos relativamente estáveis, por meio de uma análise panorâmica contrastiva dos textos coletados, observando aspectos concernentes:

- à circulação, aos objetivos comunicacionais nos textos dos textos e aos nós de imbricação dos textos no feixe específico da marcha que tematiza, e entre os feixes, a partir disso, destaquei quatro eixos para agrupar os textos – textos de articulação; textos de declaração; textos de avaliação; e textos de intersecção entre as marchas;
- à estruturas de gênero, de que focalizei: boletins informativos, cartilhas, livretos, entre outros, para o primeiro eixo do ponto anterior; manifestos, declarações, cartas, entre outros, para o segundo eixo; notas, artigos, fotografias sobre os atos, entre outros, para o terceiro eixo; aspectos que se repetiam, em termos de intergenericidade entre os textos de cada feixe e comparativamente entre os feixes;
- à articulação de discursos, de que focalizei: (1) a tematização de assuntos relativos às marchas por meio das categorias significado de palavra e representação de atores sociais –mulheres protagonistas, antagonismo com relação a outros grupos sociais, pautas, reivindicações, entre outros; e (2) a convergência entre os feixes, por meio das categorias interdiscursividade e intertextualidade, selecionando textos que materializassem os nós de intersecção entre os feixes; e
- aspectos ligados a processos identificacionais, por meio, centralmente, da categoria metáfora, a partir do que identifiquei metáforas estruturais e sistemáticas que se repetiam nos textos de cada feixe, e, em um segundo momento, comparando os feixes entre si.

Organizei os textos dos feixes em seis tipos: entrevistas com organizadoras, entrevistas com participantes, textos de articulação, textos de declaração/notas, textos de avaliação e textos de intersecção entre as marchas. Desse modo, selecionei textos para análise em profundidade que possibilitasse acessar aspectos gerais de funcionamento dos feixes das marchas. Os textos analisados em profundidade estão sumarizados no Quadro 5.4 que segue:¹⁴¹

¹⁴¹ Para fins de organização dos excertos analíticos, estes foram numerados conforme o movimento em que estejam situados seguido de numeração sequencial (ex.: 6.1 se refere ao primeiro excerto analítico do 6º Movimento). Como estou lidando com muitos dados de entrevista, conforme a NBR 6023 da ABNT seria necessário destacar que a informação é de caráter oral, e na ABNT recomendam grafar como “informação verbal”, o que é uma falha terminológica, tendo em vista que verbal é tudo o que emprega a linguagem verbal, ou seja a língua, seja escrita ou falada. Assim, por uma precisão maior, optei por ‘informação oral’, que será grafado abreviado – i. o. Quanto à autoria, foram selecionados pseudônimos para minhas colaboradoras, a fim de preservar sua segurança, a escolha dos nomes se deu em razão de sua história de vida

Quadro 5.3 – Textos analisados em profundidade

Tipo de dado	Marcha Mundial das Mulheres	Marcha das Margaridas	Marcha das Mulheres negras
Entrevistas organizadoras	Texto oral transcrito de entrevista de Rosa	Texto oral transcrito de entrevista com Carlota	Texto oral transcrito de entrevista com Beatriz
Entrevistas participantes	Texto oral transcrito de entrevista com Bertha (2017)	Texto oral transcrito de entrevista com Nísia (2017)	Texto oral transcrito de entrevista com Luíza (2017)
Textos de articulação	Boletim da caravana da Europa (MMM, 2015a) Jornal da Marcha Mundial das Mulheres – a 4ª Ação Internacional de 2015 (MMM, 2015b) Logos de cada ação internacional (MMM, 2000, 2005, 2010, 2015c) Cartaz da 4ª ação no CO (MMM, 2015d)	Caderno de textos para estudos e debates – Marcha das Margaridas (MM, 2014) Logos de cada edição (MM, 2000, 2004, 2007, 2011, 2015a)	“Manifesto das mulheres negras” (2015a) Panfletos, Banners e camisetas (MMN, 2014)
Textos de declaração	Canção Capiré (MMM, 2000b) Declaração do Comitê internacional da MMM para a 4ª ação internacional de 2015 (MMM, 2015e)	“Por que marcham as margaridas?” (MM, 2015b) “Por Que Seguimos Marchando em 2015” (MM, 2015c)	“Carta das mulheres negras” 2015b
Textos de avaliação	“4ª Ação Internacional da MMM marca resistências e alternativas das mulheres brasileiras” (MMM, 2015f) Fotografias das atividades da 4ª ação	Transformatório das Margaridas (MM, 2015d) “Marcha das margaridas de 2015?” (MM2015e) Fotografias das atividades da 5ª edição	E-book Marcha das Mulheres Negras 2015c Fotografias das atividades da 5ª edição
Textos de intersecção entre as marchas	Logos das marchas, “Mulheres negras em marcha” (CM, 2015a) “Marcha Mundial das Mulheres se mobiliza em todo o Brasil para participar da Marcha das Margaridas 2015” (CM, 2015b) A história da Marcha da Margaridas se faz e refaz continuamente de forma coletiva. (2015c)		

e em homenagem a feministas brasileiras. Todas as entrevistas foram realizadas entre fevereiro e julho de 2017. Quanto aos textos coletados, por se tratarem de publicações coletivas, serão referidos conforme a marcha que as assina, seguidas da data.

Análise em profundidade e categorias discursivas

A especificidade da análise textualmente orientada é o mapeamento de significados potenciais nos textos a partir de categorias discursivas. Desse modo, o tratamento dos dados pautou-se centralmente no emprego de categorias analíticas, que, como observei no 3º Movimento da tese, não são tomadas *a priori*, mas são compreendidas em razão de seu funcionamento nos textos situados que estudei e a partir do diálogo com outras pesquisadoras que investigaram os mesmos aspectos linguísticos em outros textos.

Tendo em vista que essas categorias são recursivas, sendo empregadas em diferentes momentos nos três capítulos analíticos, para facilitar a leitura apresentei, nesta parte, uma descrição das categorias analíticas de que me vali para as análises dos feixes discursivos das marchas focalizadas, em que sintetizo aspectos gerais de seu funcionamento. Contudo, ao realizar as análises, são feitas adaptações e se observam aspectos de como, em dados situados, determinadas estruturas estão realizadas. Por isso, a cada análise, apresentarei reflexões adicionais.

Argumentação

Para a ADC, a argumentação é um pré-gênero, ou seja, uma forma de organização geral de textos que participa de várias *estruturas de gênero*. A análise da argumentação busca mapear escolhas realizadas pela autora do texto para a construção de um determinado ponto de vista, o que implica aspectos relacionados à estruturação de argumentos no texto e a estruturas de coesão, em termos de significado acional (DUCROT, 1987). A argumentação funciona socialmente, para sustentação de determinado ponto de vista (PARDO, 2011; TOULMIN, 1958), o que implica aspectos relacionados à retórica.

Assim, é possível compreender a argumentação em termos de seus efeitos potenciais de significação no âmbito da representação, na construção de perspectivas compartilhadas socialmente, ou seja, discursos. Ao mesmo tempo, a argumentação também permite rastrear caminhos de cognição, ou seja, como a autora do texto compreende e relaciona aspectos de sua realidade. Desse modo, compreendo que a argumentação como categoria também abre margem para o mapeamento do significado identificacional.

Toulmin (1958) distingue duas formas básicas de operação da argumentação: argumentos analíticos – em que há processos mais evidentes de relação entre proposições, especialmente em termos de causalidade (causa e efeito) – e argumentos substanciais – em que há estruturas mais

densas a partir das quais são estabelecidas relações lógicas, que são lastreadas por garantias (implícitos ou pressupostos). Nesse particular, a argumentação permite mapear a realização do significado identificacional.

Pardo (2011) apresenta ferramentas acerca da hierarquização da informação, considerando a organização contextual da sentença, a partir da análise construções prototípicas de dado e novo, tema e rema. Esse tipo de estudo permite analisar o que, para a autora de um texto, é mais importante no que está dizendo, entre outros aspectos. A essa categoria, ela associa a de tonalização, por meio da qual há elementos discursivos que são reforçados e outros que são mitigados nos textos. Associa, em minhas análises, a tonalização ao sistema de modalidade proposto por Halliday (2004).

Avaliatividade

A avaliação tem a ver com a maneira como a produtora de um texto avalia aspectos do que está expressando, posicionando-se em relação a esses aspectos, julgando-os ou apreciando-os. O sistema de avaliatividade é descrito pela Linguística Sistêmico-Funcional (MARTIN, 2004) a partir de três subsistemas: atitude, por meio do qual são realizados significados relacionados aos sentimentos e aos julgamentos da autora em relação ao mundo ou a aspectos do mundo social; engajamento – que tem a ver com o compromisso ou não da produtora de um texto com o que outra pessoa está dizendo; e gradação, que tem a ver com a intensificação ou a mitigação de aspectos relacionados à atitude ou ao engajamento (CALDEIRA, 2016).

A avaliação é central para o estudo de como a reexistência é discursivamente construída, em especial porque permite acessar significados relacionados à subjetividade e a intersubjetividade (VIAN JR., 2009). Nesse sentido, o estudo da avaliatividade pode fornecer pistas sobre como se constitui um lugar de fala no discurso. O subsistema da atitude foi bastante útil como ferramenta para a análise dos textos dos feixes, pois permite compreender aspectos relacionados com: afeto – emoções, sentimentos; julgamento – comportamento, ética; e apreciação – valor das coisas, estética (MARTIN; WHITE, 2005). Isso também se relaciona com a estética da existência que discuti no 4º Movimento da tese, pois possibilita realizar reflexões acerca do *ethos*.

Ethos

O *ethos* está associado a conceitos de hábito, costume, uso, caráter, disposição. Trata-se, ao lado de *pathos* (paixões) e *logos* (razão) de um campo da retórica que está associado aos efeitos de significação que a identidade da autora do texto produz potencialmente. O *ethos*, como categoria,

é bastante usado em trabalhos realizados no campo da Análise de Discurso Francesa, estando muito relacionado ao que debati no 4º Movimento da tese a partir de um diálogo com trabalhos de Foucault (1984, 1994a, 1994b). Já para a Fairclough (2001, p. 280), a categoria *ethos* está relacionado com aspectos socialmente compartilhados e pode ser rastreada a partir do tipo de gêneros e de discursos que potencialmente servem de base para a modelagem de posturas identitárias de um determinado grupo social, por exemplo, uma categoria laboral (médicas, jornalistas, etc.).

Em trabalho que coincide muito com algumas de minhas reflexões, Ramirez (2013) propõe que o *ethos* possa ser uma ferramenta útil para redimensionar a ADC do estudo do abuso de poder para o estudo da solidariedade. Para fazer esse mapeamento do *ethos*, Ramirez (2013), a partir de Fairclough e Fairclough (2012), indica a possibilidade de associar o estudo sobre o *ethos* com a análise de argumentação. Em diálogo com essas perspectivas, compreendo que *ethos*, assim como argumentação, deva ser compreendida como uma macrocategoria realizada a partir da convergência de diferentes processos discursivos, que podem, por conseguinte, ser mapeados por distintas categorias. Essas articulações entre categorias serão descritas de modo mais aprofundado ao longo dos Movimentos analíticos.

Tendo isso em mente, e a partir da noção de ética como um conjunto de princípios que regem a ação humana, o mapeamento da expressão discursiva do *ethos* pode permitir acessar aspectos relacionados a como nos posicionamos objetivamente em relação ao mundo a partir de nossas ações discursivas. Trata-se de escolhas que são feitas a partir de um arranjo social ao qual nos somamos, assim, a dimensão ética do *ethos* possibilita investigar sistemas de regras e valores que são compartilhados por determinados grupos sociais. Por outro lado, compreendo a estética como *aisthesis*, trata-se de um conceito que se relaciona com a nossa percepção, sensação, sensibilidade, entre outros aspectos de como nos sentimos frente aos aspectos do mundo. A estética está muito mais relacionada com a subjetividade da autora, ainda que haja instâncias que sejam objetivadas, passando por escolhas conscientes. O estudo do *ethos*, implica também acessar essa dimensão estética, o que, nessa perspectiva, pode nos informar sobre como aspectos sociais são subjetivados por produtoras de textos.

Por fim, tomando o conceito de estética da existência de Foucault (1984), conforme debatido no 3º Movimento, proponho o seu redimensionamento como estética da reexistência. Essa proposta assenta-se na compreensão de que a perspectiva foucaultiana focaliza os atores sociais como indivíduos – seres independentes – e não como pessoas, em termos da ontologia Ubuntu, que só podem ser no momento em que outras pessoas podem ser e podem vir a ser. A reexistência

constitui-se como um processo muito relacionado aos desdobramentos da colonização (que implica racialização, adaptação do sistema capitalista e do patriarcado no arranjo globalitário), sendo que estes desdobramentos tensionam a existência humana para além de si. Nesse sentido, a solidariedade como ética inerente a essa existência confere um caráter muito mais compartilhado a processo de busca pela construção de uma vida bela. Essa boniteza tem de ser realizada para além de tecnologias de si para si, desdobrando-se como tecnologias de si para as outras, tecnologias das outras para si. Assim, compreendo que *ethos* e estética podem ser pensados como categorias úteis para acessar mecanismos à base dos processos envolvidos na construção da reexistência. Em consonância com essas proposições, a reexistência realiza-se como *ethos* a partir de atitudes ou atos limite, pela crítica contra hegemônica, ao mesmo tempo em que propõe uma existência outra em termos de equidade, libertação e justiça social. A estilística reexistente constitui uma ética estética em que o cuidado de si implica o cuidado da outra (como apresentado no 1º Movimento).

Estrutura genérica e intergenericidade

A estrutura genérica diz respeito à organização de um texto. Para Bakhtin, gêneros do discurso são formas relativamente estáveis de enunciados, ou seja, trata-se de uma organização maior da estrutura discursiva que ganha essa relativa estabilidade a partir de sua reiteração na articulação de diferentes texto. Em termos da ADC, permitem acessar aspectos do significado acional relacionados ao eixo do poder das ordens de discurso. Para Magalhães (2005), os gêneros são (inter)ações, no sentido de que possibilitam compreender como determinados processos sociais são materializados no discurso.

Em Acosta e Resende (2014), propusemos desdobramentos para o estudo do gênero a partir de uma reflexão instanciada pelo estudo que realizei em Acosta (2012) e em diálogo com as contribuições de Fairclough (2001, 2003) e Swales (1990). Retomo essa perspectiva no presente estudo, assim, considero que tanto gêneros como suportes (estruturas que dão suporte para a realização de gêneros como boletins, jornais, sites, páginas de *Facebook*, entre outros), são compreendidos pela sua complexidade e analisados a partir de diferentes níveis de abstração, em diálogo com o que propõe a TSD (ver 3º Movimento).

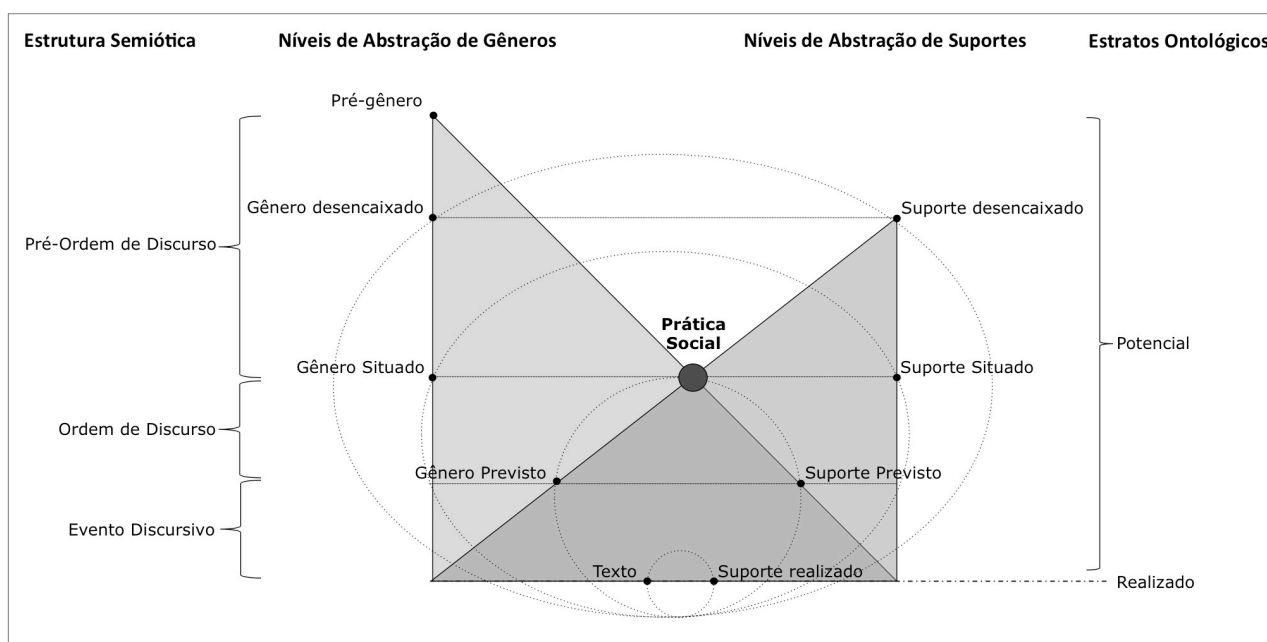
Conforme Acosta e Resende (2014, p. 140):

as componentes discursivas de gênero e suporte são articuladas pelas linhas tracejadas que indicam a equivalência dos níveis de abstração, e pelas elipses que evidenciam a relação dialética ou transformacional, a depender de cada caso, que se

estabelece entre essas componentes em cada um de seus níveis, sendo que, por exemplo, não há gênero situado se não houver o suporte situado, e vice-versa. As cores empregadas, em função de sua saturação, evidenciam a concretude maior. Também indicamos os estratos ontológicos do potencial e do realizado, sendo que apenas a instância do evento discursivo (com seus textos e suportes realizados) é do plano do realizado. Do lado esquerdo da imagem, representamos a estrutura semiótica das ordens de discurso, procurando relacionar cada nível a um estrato semiótico.

Essa perspectiva está sintetizada na Figura 5.4 que segue:

Figura 5.4 – Níveis de abstração de gêneros e suportes



Fonte: Acosta e Resende (2014, p. 110)

Para meu estudo, o mapeamento dessa categoria foi útil principalmente na fase da análise estrutural, pois me permitiu identificar padrões gerais de organização dos textos de cada feixe e, de acordo com critérios de relevância e prototipicidade, selecionar os textos que seriam, então analisados em profundidade. Nessa segunda etapa de análise, essa categoria foi profícua, em especial, quando associada à reflexão sobre intergenericidade, em termos de como estruturas de gênero já cristalizadas pelo uso são redimensionadas, mescladas, hibridizadas, entre outros, para a realização de práticas insurgentes.

Intertextualidade e interdiscursividade

A intertextualidade é a relação estabelecida entre textos, que, em termos do dialogismo e da polifonia descritos por Bakhtin, resulta ser uma característica presente em todo texto. Para o

estudo do discurso, a intertextualidade relaciona-se com o eixo do poder e do significado acional, sendo pertinente realizar o mapeamento de que relações intertextuais são estabelecidas nos textos para compreender se há abertura para outras vozes, em termos de polifonia. É possível também analisar a intertextualidade em diálogo com a interdiscursividade, que tem a ver com a interação entre discursos num mesmo texto. E, nesse sentido, tem a ver com a relação entre diferentes formas de ver o mundo em uma mesma representação, o que pode evidenciar processos de negociação, troca e disputas.

Considerando a abordagem a partir de feixes discursivos que utilizo neste trabalho, essas categorias são profícuas para investigar como textos de um mesmo feixe se relacionam uns com os outros, bem como com textos de outros feixes discursivos, em especial ao buscar compreender como diferentes discursos somam-se, hibridizam-se para a construção de projetos não-ideológicos. Por outro lado, tendo em vista o aspecto contra hegemônico dos discursos de reexistência, a análise dessas categorias pode fornecer pistas para compreender como se dão processos de disputa por meio do discurso.

Metáfora

A metáfora, ao lado de *ethos*, é uma das categorias cujo estudo para mapear processos de construção discursiva da reexistência foi mais profícuo nesta tese. A palavra metáfora vem do grego e significa mudança, deslocamento. A metáfora é resultado de um processo cognitivo que vai muito além de uma mera figura de linguagem: trata-se de como o nosso cérebro funciona, compreendendo uma coisa com base em outra (LAKOFF; JOHNSON, 1980, p. 49).¹⁴² A própria linguagem é metafórica, nesse sentido, tendo em vista que, ao nomearmos os objetos de nossa realidade, transformamo-los em construtos sociais, deslocando sua significação para o sistema semiótico. Assim, a própria lexicalização pode ser compreendida em termos de metáfora.

A metáfora e a escolha de léxico são dimensões do uso da linguagem que apresentam aspectos individuais, relacionados com a identidade, posto que se trata da expressão do pensamento. No entanto, também estão associadas a processos de construção coletiva, em comunidade, sendo possível acessar significados relativos a processos de (auto)identificação por meio de seu estudo. Para Lakoff e Johnson (1980), a metáfora apresenta aspectos sistemáticos em seu uso, e essa

¹⁴² Para a linguística cognitiva, diferentemente do que propunha Aristóteles, nossa mente não funciona apenas de modo classificatório. Em realidade, nós operamos a partir de processos metafóricos, em que relacionamos o que acessamos de novo com o que já conhecemos, e, desse modo, construímos um novo conceito.

sistematicidade advém de nossa experiência no mundo, opera na estruturação de nossas formas de compreender o mundo e de agir no mundo.¹⁴³ As metáforas são, desse modo, fruto de nossas experiências em relação à corporeidade, à maneira como nos vemos no mundo, à maneira como sentimos o mundo em termos estéticos, ao nosso panorama social, às relações políticas que estabelecemos, entre outros aspectos. Essas relações podem, então ser mapeadas no estudo das metáforas conceituais, conforme tipos – ontológico, orientacional e estrutural –, e propriedades – sistematicidade interna à linguagem, sistematicidade externa à linguagem, fundamentação e coerência. (LAKOFF; JOHNSON, 1980, p. 107)

Discursivamente, estudar que tipos de relações entre conceitos são estabelecidas é interessante, pois:

O uso de metáforas realça ou encobre certos aspectos do que representam. Fairclough (2001) registra que quando significamos algo por meio de uma metáfora e não de outra estamos construindo nossa realidade de uma maneira e não de outra, o que sugere filiação a uma maneira particular de representar aspectos do mundo e de identificá-los, daí a importância dessa categoria para a análise do significado identificacional em textos (RESENDE, 2008a, p. 201).

A ADC, por meio da instrumentalização desses conceitos no marco teórico da Teoria Social do Discurso, compreende que o campo da identidade, sendo atravessado pelo que é socialmente construído e amplificado pela ação individual, pode ser mapeado discursivamente na expressão do significado identificacional, que pode realizar-se por meio da metáfora. A Análise Crítica de Metáfora (ACM) é um campo do estudo que pode contribuir muito com a ADC, por oferecer ferramentas epistemológicas para o mapeamento de construções metafóricas e realização de práticas sociais. Para Charteris Black (2004, p.35), a metáfora pode ser descrita pela “presença de congruência ou tensão semântica – quer em níveis linguísticos, pragmáticos ou cognitivos – resultantes de uma mudança no uso do domínio”. Tendo em vista essa interface entre o individual e o compartilhado socialmente, a metáfora emerge como um traço material discursivo que possibilita acessar o funcionamento mesmo do pensamento estruturado pela linguagem, compreendendo

¹⁴³ Os autores usam como caso prototípico para a validação desse conceito a relação entre discussão/debate e guerra presente como metáfora conceitual em diferentes campos da experiência humana. A exemplo desse tipo de metáfora e de seu caráter estruturante de práticas, posso citar o fato de que esta tese será defendida frente a uma banca, sendo que até mesmo a configuração espacial de tal prática evidencia o caráter de enfrentamento, de um lado a pesquisadora que defende seu trabalho, do outro, a banca que o avalia. A estrutura da defesa é a ponta de uma cadeia de hierarquias no campo da produção do conhecimento.

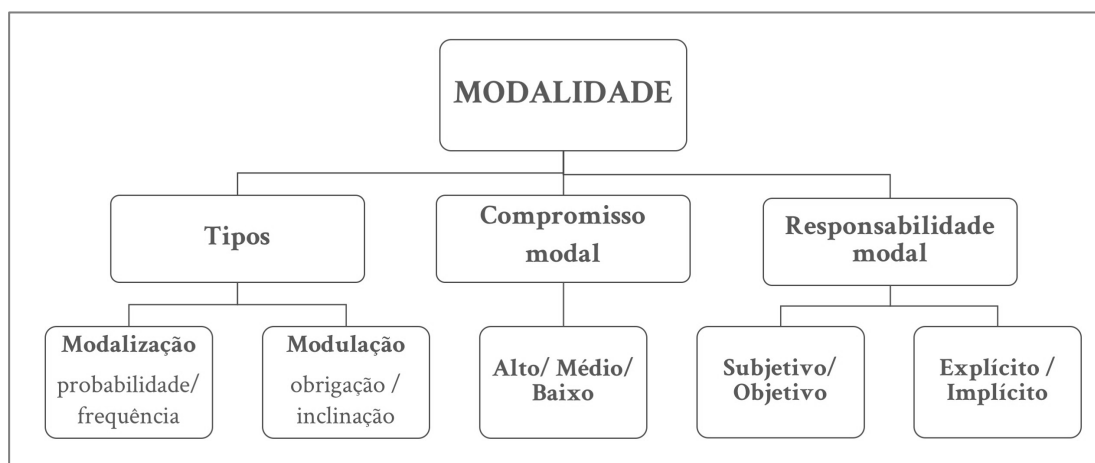
que a “metáfora é um mecanismo para a mudança de linguagem com um aspecto interno ou implícito e externo ou explícito. (...) a compreensão da metáfora contribuirá para uma melhor compreensão da relação entre as formas externas da linguagem e as formas internas do pensamento humano” (CHARTERIS-BLACK, 2004, p. 3).¹⁴⁴

Com base nesse lastro de estudos, operacionalizei a metáfora como ferramenta analítica que me possibilitou realizar o mapeamento de movimentos de significação social acionados pelo emprego de estruturas gramaticais e de elementos lexicais para a construção da identificação de atores sociais (pessoas e instituições) envolvidos no processo de luta pelos direitos das mulheres.

Modalidade

O sistema de modalidade é descrito pela Linguística Sistêmico-Funcional (HALLIDAY, 1994, p. 74) em termos do comprometimento da autora de um texto com o que está sendo expressado, em termos de responsabilidade ou de compromisso. Trata-se da gradação entre o sim e o não, que pode ser em termos de modalidade deontica, quando o texto expressa um sistema de normas e regras, ou epistêmica, quando o texto identifica o entendimento da autora sobre algum aspecto da realidade. De maneira correspondente, a modalidade pode estar relacionada a propostas – trocas de serviço (atividade – modalidade deontica) e a proposições – trocas de informação (conhecimento – modalidade epistêmica).

Figura 5.5 – Sistema de modalidade



Fonte: Elaboração própria, baseado em Rozenfeld (2011, p. 108).

¹⁴⁴ No original: “metaphor is an engine for language change with both an internal, or implicit, and an external, or explicit, aspect to it. (...) understanding of metaphor will contribute to a better understanding of the relation between the external forms of language and the internal forms of human thought”.

Para a ADC, modalidade relaciona-se com o significado identificacional do discurso por permitir mapear vestígios do posicionamento das produtoras de texto, a partir de seu maior ou menor engajamento com o que está sendo expressado. . Em meu estudo, compreendo que a modalidade seja uma faceta a partir da qual se pode investigar a constituição do *ethos* compartilhado, principalmente em termos de compromisso e responsabilidade modal.

Modos de operação contra hegemônica

No campo dos estudos críticos, há um grande esforço para a identificação de modos de operação da ideologia, ou seja, formas mais ou menos sistemáticas por meio das quais discursos são articulados a fim de sustentar projetos de dominação e exploração. Contudo, em minha investigação, busco analisar como a reexistência é discursivamente construída, sendo, pois, necessário mapear formas sistemáticas de operação de discursos contra hegemônicos. Isso não resulta de uma perspectiva dualista, mas da compreensão de que há funcionamentos discursivos distintos em relação a objetivos sociais distintos. Esses funcionamentos podem ser especializados a partir de adaptações de formas tradicionais de operação da ideologia, bem como, podem promover novos modos de operação.

Essa categoria está especialmente atrelada à análise da argumentação, pois se associa a como a autora de um texto produz efeitos de sentido a partir de movimentos retóricos. Assim, valho-me de terminologias já disponíveis em trabalhos como os de Thompson (1995), Chauí (1990) e Althusser (1988), e sobre aspectos da análise da retórica, para propor algumas reflexões sobre modos de operação de discursos contra hegemônicos.

A título de exemplo, o procedimento da unificação, tal como descrito por Thompson (1995), implica o apagamento das diferenças e tem como possível finalidade o silenciamento do contraditório. No entanto, quando se analisam textos que articulam discursos forjados para a sustentação de projetos de igualdade e justiça social, tendo em vista que se trata de produções oriundas de grupos sociais minoritários, a unificação como forma de representação de atores sociais pode ter o efeito de fortalecer a resistência do grupo, por sua coesão. Ao mesmo tempo, o tipo de processo de unificação que tenho observado tem subjacente a noção de diversidade; assim, trata-se de uma união de diferentes. Essa perspectiva dialoga com a ontologia Ubuntu (ver 4º Movimento) em que a humanidade é compreendida como uma comunidade de diferentes e tem sua força justamente no respeito à diversidade e na busca da harmonização dessa diversidade.

Pressuposição

A pressuposição tem a ver com elementos que não são explicitados no texto, mas que são imprescindíveis para a compreensão do que está sendo expressado. Trata-se de conhecimentos compartilhados pelas pessoas que estabelecem as trocas discursivas, ou de conhecimentos que a autora de um texto julga que sejam de conhecimento comum. Os pressupostos também estão articulados com a argumentação substancial, em que se parte de uma base de crenças, garantias, conhecimentos para se construir um texto (DUCROT, 1987; SAEED, 1997).

Os pressupostos, deste modo, permitem mapear aspectos do significado identificacional do discurso, por estarem associados ao estilo, em especial ao *ethos*, como imagem discursiva da autora. Ao mesmo tempo, por estabelecerem parâmetros conceituais a partir dos quais a autora pode construir novos significados, pode também estar relacionado com o significado acional, em termos de intertextualidade.

Representação de atores e eventos sociais

A representação de atores e de eventos sociais, prototipicamente, está relacionada como categoria ao significado representacional do discurso, podendo ser especialmente articulada à categoria modos de operação de discursos contra hegemônicos. Da mesma forma que para esta última categoria, busco adaptar as ferramentas já disponíveis a partir do diálogo com van Leeuwen (2008), que propõe formas sistemáticas de representação, divididas em duas grandes categorias – exclusão, em que atores ou eventos são ignorados no texto, e inclusão, em que atores e eventos são incluídos por meio de diferentes processos (ativação, apassivação, participação, circunstancialização, possessivização, personalização, generalização, impersonalização). Aprofundarei a explicação das subcategorias, quando da necessidade, em minhas análises.

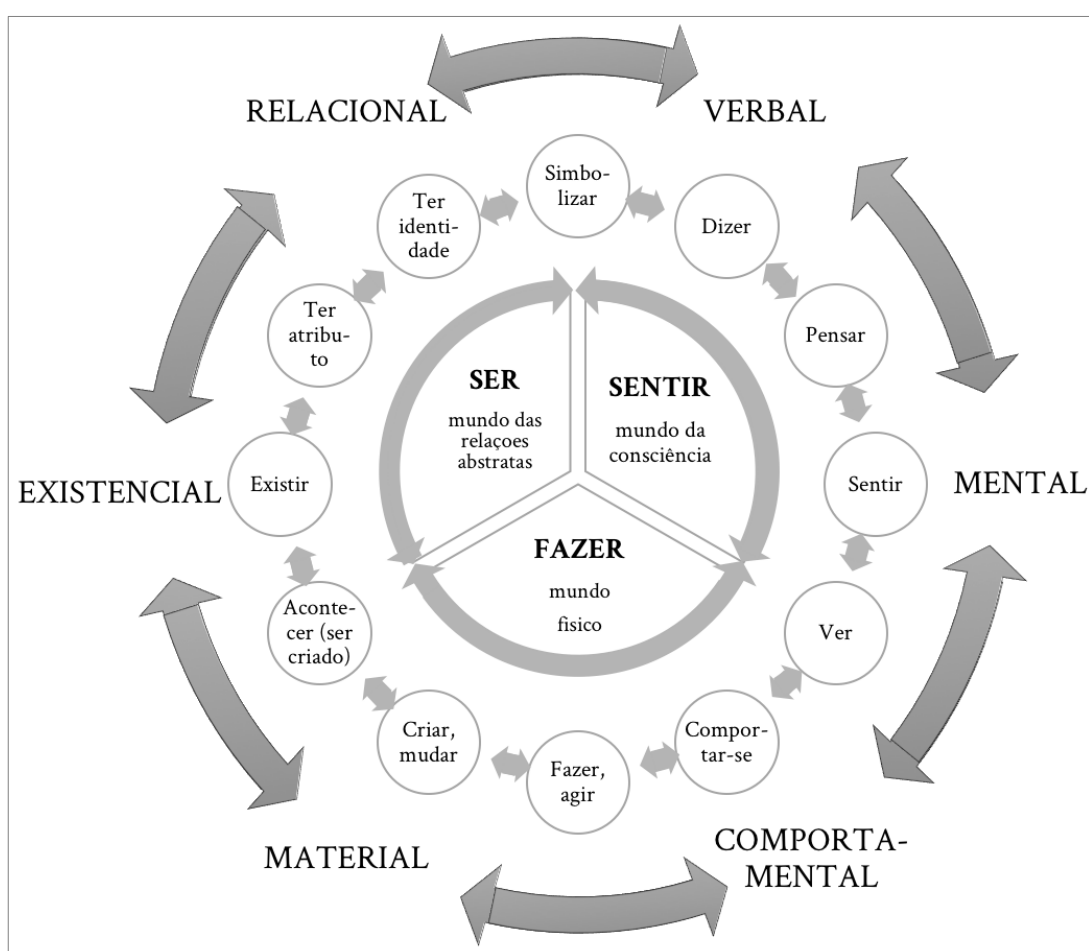
Cabe destacar que van Leeuwen também oferece ferramentas para a análise de textos que articulem a semiose imagética. Em especial, dialogarei com a Gramática do *Design Visual* de Kress e van Leeuwen (1996) e com van Leeuwen (2006), para analisar textos multimodais, buscando acessar significados relacionados à identificação compartilhada das mulheres protagonistas de cada marcha. Conforme demonstrarei nos Movimentos analíticos da tese, essas representações, em especial, são realizadas por meio de metáforas visuais, o que, novamente, justifica a escolha pelo foco em processos de construção identitária.

Transitividade

O sistema de transitividade, para a Linguística Sistêmico-Funcional (HALLIDAY, 1994), tem a ver com o movimento dos significados em uma sentença. Trata-se de compreender como determinados processos – desencadeados linguisticamente pela escolha de verbos – são textualmente associados a atores sociais e as circunstâncias que alteram esses processos.

Os processos são classificados a partir das macrofunções da linguagem (ver 3º Movimento), que são associadas a diferentes dimensões – mundo das relações abstratas (ser), mundo físico (fazer) e mundo da consciência (sentir/saber). Tendo em vista que meu estudo objetiva analisar aspectos centralmente relacionados à estética da reexistência (ver 3º Movimento), que se realiza por meio de práticas de reexistência, busco mapear processos que subjazem a estratégias de resistência e de proposição de projetos. Desse modo, compreendo que os processos estejam associados ao eixo do poder-ser, em que se imbricam ação (representação da ação) e identificação. Na sequência reproduzo um esquema que sintetiza os processo de transitividade:

Figura 5.6 – Processos de transitividade



Fonte: Elaboração própria, baseado em Halliday e Mathiessen, 2004, p. 172.

Algumas considerações

Neste Movimento, busquei retomar a narrativa metodológica iniciada no 1º Movimento da tese, evidenciando as escolhas que realizei ao longo da jornada investigativa para poder realizá-la. Nesse caminho, para a organização do pensamento, foi central o foco em questões de pesquisa e seu desdobramento em questões de análise. Essa perspectiva é, em especial, inspirada na maiêutica socrática e na sua atualização por Rubem Alves (2010), sendo o pensamento movimento de questionamento. E, desse modo, este trabalho foi proposto não como forma de chegar a resultados estanques, mas de mapear caminhos de reflexão e apresentar análises feitas a partir do conjunto de diálogos teóricos, metodológicos e vivenciais que travei ao longo destes anos de pesquisa.

Desse modo, para a realização desta investigação foi necessário contar com diferentes perspectivas que me possibilitaram acessar aspectos da construção discursiva da reexistência por meio do estudo de textos articulados pela e para as marchas que focalizei. Busquei caminhos indicados por Magalhães (2004) e Resende (2008) sobre o diálogo entre etnografia e ADC, e procurei aprofundar algumas reflexões sobre etnografia, tendo em vista o caráter multilocal e multicontextual dos objetos que focalizei, e, em especial, a faceta virtual das práticas que investiguei (HINE, 2000, 2015; GEERTZ, 1978; FLICK, 2000). Assim, optei por diferentes procedimentos – coleta de dados documentais em práticas de interação face a face e mediadas por tecnologias de computação; observação silenciosa e participante de ações das marchas focalizadas e registro de notas de campo; e entrevistas em profundidade com mulheres protagonistas das marchas.

Para a organização da multiplicidade de dados que coletei e gerei ao longo da pesquisa, foi fundamental o diálogo com a abordagem foucaultiana de ADC (JÄGER; MEIER, 2010; MEIER, 2017; REGIS, 2017), de que me vali do conceito de feixes discursivos e da proposta de dividir a análise em três momentos – análise estrutural de feixe discursivo, análise detalhada dos fragmentos discursivos, análise sinótica. A análise estrutural dos feixes discursivos das marchas foram, em parte descrita, nos movimentos anteriores da tese, em especial, tendo impactado os diálogos teórico-metodológicos que apresentei. Nos próximos Movimentos, apresentarei as sínteses das análises específicas (estrutural, detalhada e sinótica) de cada feixe relativo a cada uma das marchas – 6º Movimento – Marcha Mundial das Mulheres, 7º Movimento – Marcha das Margaridas e 8º Movimento – Marcha das Mulheres Negras. Por fim, a análise sinótica geral dos três feixes será apresentada na parte Coda que encerra a tese.

Marcha Mundial das Mulheres: enraizamento e sororidade

Capiré

Capiré mosamam capiré, el ham mosamam el ham

Mulheres querem um mundo mais justo

Pros filhotes crescer sem susto

Mulheres querem um mundo de paz

Sem elite sem capataz

Amigas, vamos marchar,

Chega de fome pobreza e violência

Amigas, vamos marchar

Cantando pro mundo a nossa irreverência

É terra para gozar, maternidade e aborto seguro

É vida pra navegar e saber eleger quem respeita quem aqui está

Vamos!

Marcha Mundial das Mulheres (2000)¹⁴⁴

O 6º Movimento da tese é dedicado a retomar uma síntese de análises do feixe discursivo da Marcha Mundial das Mulheres (MMM) na sua 4ª ação internacional no Brasil, em 2015. Apresento algumas reflexões acerca da análise panorâmica que realizei do feixe discursivo referente à MMM, bem como a síntese de análises em profundidade das duas entrevistas com mulheres protagonistas da MMM que realizei e de quatro textos selecionados a partir desse feixe. Essa seleção foi feita com base nos critérios apresentados no 5º Movimento da tese, visando acessar dados documentais que apresentassem processos prototípicos de construção de significados no âmbito da MMM.

Na primeira seção, apresento excertos analíticos acerca de processos históricos implicados nos quase 20 anos de andarilhagens da marcha. E, na segunda, apresento análises sobre como a MMM se enraíza nos diferentes territórios por meio da atuação de mulheres protagonistas da luta.

144 Os dois primeiros versos são da versão internacional, sendo que “Capiré mosamam capiré”, em italiano e persa, quer dizer “compreensão, determinação, compreensão”; e sendo que “el ham mosamam el ham”, em árabe e persa quer dizer: “inspiração, determinação, inspiração”. Letra e explicação da composição disponível em: <<https://coletivorosadosventos.files.wordpress.com/2015/05/capire-marcha-mundial-das-mulheres.pdf>> Versão em português brasileiro disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WauufNZ7yRQ>>. Acesso em: 29 jan. 2018. Capiré é a música da Marcha Mundial das Mulheres foi escrita em 2000, em 24 línguas, por grupos de mulheres do mundo inteiro. Gravação internacional disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VsMvJrza3v0>>. Acesso em 29 jan. 2018.

6.1 *Transnacionalismo e luta pelos direitos das mulheres: construções multilocais e trans-históricas*

Como apresentado no 1º Movimento da tese, a Marcha Mundial das Mulheres parte de um ato que desencadeou conquistas significativas para as trabalhadoras quebequenses, mas que não poderia ficar restrito aos processos locais de luta no Canadá. Houve, naquele momento, a percepção de que as mulheres não partilhavam as mesmas condições de existência, nem sequer num mesmo país e momento histórico, o que evidenciou que “o Sul existia no Norte” (ASSE-LIN, 2010, p. 5).¹⁴⁵ Isso promoveu um contexto favorável para realização de uma ação efetivamente solidária que moveu essas pioneiras para além de seus contextos imediatos. que se deu em dois momentos: (1) na internacionalização do movimento desencadeado pelo compartilhamento de experiências da marcha “Do pão e das rosas”, e (2) a construção de uma articulação transnacional.

O processo de precarização patente no Sul despontava, então, de forma evidente no Norte global, rompendo o tecido social e tornando gritante a desigualdade em realidades sociais em que, pelo menos na aparência, havia uma maior equidade social. Hoje esse processo é agudizado, com o aprofundamento das crises do capital. Nesse sentido, a pobreza, como sofrimento perpetrado pelo sistema econômico capitalista, é o aspecto efetivamente global construído para o benefício do 1% da população mundial; são privatizados os lucros e socializados os sofrimentos para 99% da humanidade. No começo da década de 1990 diferentes ações insurgentes vão se dar no mundo todo. Em especial, o ano de 1995, marcado pelas conferências +5 de cúpulas mundiais (ALVARÉZ, 2003), foi, paralelamente, agitado por uma série de ações que visavam declarar que as migalhas que caíam dessas conferências não eram suficientes. Assim, realizaram-se, por exemplo, a marcha “Do pão e das rosas”, no Quebec, e a “Marcha Zumbi contra o racismo, pela igualdade e pela vida”, em Brasília. Esse processo de lutas teve a resposta reacionária que veio pelo aprofundamento de políticas neoliberais por meio de tecnologias de violência e violação (ver 2º Movimento), como no massacre de Eldorado dos Carajás.¹⁴⁶

145 No original: “The astonished participants asked why hundreds of women had marched 200 km on foot. They were told about women’s poverty in Québec. The South existed in the North. The demands were explained. An African woman recounted how women in her country had also organized a march. They talked about their gains – tangible gains and disappointments. And above all, they talked about the tightly-knit bonds of solidarity that were forged, kilometer by kilometer”.

146 Esse massacre em que um grupo de 1500 famílias de integrantes do Movimento dos Sem Terra que marchava rumo à capital Belém do Pará, foi tomado de assalto por um destacamento de policiais sem identificação, resultando

É desses arranjos de forças que são pensados novos internacionalismos pelas classes trabalhadoras na virada do milênio (SOUSA SANTOS; COSTA, 2004), em especial articulados ao redor do Fórum Social Mundial. A transnacionalidade, assim como a transdisciplinaridade, para além de propiciar pontes entre experiências, conhecimentos, vivências, realiza a construção do novo, de novas formas de ser e vir-a-ser que emergem de lugares de encruzilhada como o são a MMM, a Via Campesina (integrada pelo MST e que tem significativa importância tanto para a MMM como para a MM), entre outros movimentos.¹⁴⁷ Nessa perspectiva, a transnacionalização dos feminismos foi engendrada a partir de condições históricas originadas pela disputa discursiva travada por mulheres no âmbito de organismos internacionais como a ONU. Entretanto, mesmo tensionando o debate, em face do final da Guerra Fria e da imposição do neoliberalismo como nova ordem mundial, muito pouco se avançou nas demandas das mulheres.

Cito esses vários momentos de luta como elos de uma articulação maior que caracteriza a insurgência de práticas de reexistência. A esse respeito, no excerto analítico 6.1, extraído do “Livreto da MMM”, pode-se ler sobre a composição com outros movimentos e organizações sociais para a constituição de um arranjo de solidariedade (ver 2º Movimento da tese):

- (6.1) Em aliança para mudar o mundo. A construção de alianças com outros movimentos sociais é um princípio que caminha junto com nossa auto-organização em um movimento autônomo de mulheres. O Fórum Social Mundial foi um processo central nessa construção. Desde sua primeira edição, em 2001, já afirmávamos que “O outro mundo possível” que queremos construir também precisa ser feminista para que homens e mulheres sejam livres e iguais. A MMM passou a se articular de forma crescente e convergente com outras organizações e movimentos sociais. Entre estes, estão a Rede Latino-americana Mulheres Transformando a Economia (REMTE), a Via Campesina e Amigos da Terra Internacional. Essas articulações se ampliaram na Assembleia dos Movimentos Sociais, que impulsionou lutas e campanhas comuns, como na luta contra a guerra e o livre comércio. Nossas agendas vão se “contaminando” umas com as outras e, nessa mescla, as organizações se fortalecem e contribuem com as elaborações umas das outras. (MMM, 2014, p. 3)

Nesse excerto, processos de metaforização e significados de palavra, em processos de nomeação e lexicalização de práticas, são articulados numa dinâmica de representação e de identificação, em termos da Teoria Social do Discurso. A metaforização empregada para

no assassinato de 21 pessoas e na mutilação de outras 56. Disponível em: < <http://www.mst.org.br/nossa-historia/96>>. Acesso em: 14 dez. 2017.

147 Disponível em: < <http://www.mst.org.br/nossa-historia/88-93> >. Acesso em: 14 dez. 2017.

significar discursivamente os processos coletivos de luta é bastante complexa, reunindo metáforas ontológicas e orientacionais. O seu ponto de partida é a “aliança” – ao mesmo tempo como símbolo de união e metáfora conceitual ontológica empregada no campo bélico – implica uma “articulação” – como metáfora conceitual do campo da retórica e da biologia –, em que os movimentos são representados como compondo partes de um mesmo corpo e funcionando como partes de um mesmo corpo. O movimento realizado de “caminhar junto” rumo a algum objetivo comum – como metáfora, à vez, ontológica e orientacional – é ao mesmo tempo “convergente” – metáfora orientacional –, o que remete à dinâmica de dois corpos que, ao rumarem um para o encontro do outro, acabam por imbricar-se, numa “mescla” – metáfora ontológica –, em que um “contamina” o outro – metáfora conceitual de doença.

Essa contaminação, ao ser colocada entre aspas no texto, é modalizada, o que poderia indicar um redimensionamento positivo do termo, no entanto, por sua carga semântica, evidencia o embate que se dá em busca de harmonia (ver 4º Movimento). Trata-se de disputas que ocorrem no âmbito da composição de forças para a realização de um projeto comum. O projeto inicial de uma entidade acaba, então, por ser mesclado, imbricado, contaminado por outras perspectivas. Isso pode indicar processos de negociação implicados nessa composição, em que se destaca o FSM como um momento central de articulação. Esse embate também pode ser observado pelo fato de que, justaposta à metáfora de aliança, destacam-se as especificidades da MMM e dos feminismos como movimentos “auto-organizados” e “autônomos”, duas palavras que são compostas pelo prefixo “auto”, que marca uma relativa independência da MMM no arranjo.

Nessa perspectiva, a relativa independência, ou especificidade, é aprofundada, no texto pela alta modalidade em: “O Fórum Social Mundial foi um processo central nessa construção. Desde sua primeira edição, em 2001, afirmávamos que “O outro mundo possível” que queremos construir também precisa ser feminista para que homens e mulheres sejam livres e iguais”. O processo verbal “afirmar” pode ser compreendido em termos de modalidade (pela frequência), sendo que as autoras do texto se comprometem amplamente com o que está sendo dito. A afirmação representa o mundo a partir do ponto de vista das autoras, trata-se da identificação de uma verdade para elas – o feminismo está na base da liberdade e da igualdade. Essa forma de compreender o mundo tem a ver com a articulação de um discurso feminista anticapitalista com o qual a MMM se compromete. A disputa discursiva se dá no âmbito da composição de diferentes movimentos sociais para o enfrentamento ao capitalismo. Ao representar sua ação nessa

composição, as autoras indicam que, há treze anos, considerando-se a publicação do texto em 2014, ou mesmo há mais tempo, há um tensionamento que buscam promover para que o movimento como um todo, composto por essas diferentes organizações, realize práticas contra-hegemônicas feministas.

Essa modulação em “*afirmávamos*” é amplificada pela modalidade deôntica (que identifica um sistema de normas) presente em “*precisa ser*”, que é seguida de um movimento retórico de causalidade: “*para que homens e mulheres sejam livres e iguais*”. O caminhar junto e a convergência orbitam a liberdade e a igualdade, meta de todo movimento insurgente, mas a contribuição para a luta comum trazida pelas mulheres protagonistas da MMM é a premência do feminismo para essa construção de um mundo outro, de uma outra forma de globalização (SANTOS, 2011). Por meio dessas operações discursivas, há a marcação de um espaço de fala que se constrói pelas demandas da existência enquanto mulher em realidades brutalmente hostis, condições de existência que atravessam fronteiras e que, numa contradição inerente, constroem condições objetivas para a realização da solidariedade e da confiança (BHASKAR, 2010).

O feminismo como discurso contraideológico é articulado em todos os textos analisados em profundidade, sendo central a sua representação como um construto histórico e coletivo. A esse respeito, o Jornal da MMM de março de 2015, texto selecionado pela sua prototipicidade no critério articulação para a 4ª Ação Internacional da MMM, representa o feminismo como alternativa. Vejamos o excerto 6.2:

- (6.2) RESISTÊNCIA FEMINISTA – Nós mulheres estamos liderando resistências pacíficas em diferentes territórios do mundo, enfrentando a polícia em manifestações e ataques constantes diante da nossa organização e denúncia. Nós mulheres estamos construindo e visibilizando as formas cotidianas de resistência. Estamos propondo mudanças constitucionais e contribuindo aos processos de paz. FEMINISMO COMO ALTERNATIVA Com nosso trabalho e conhecimento histórico, desenvolvemos um grande número de experiências alternativas de gestão da vida, como a agroecologia e a economia solidária. Estamos desenvolvendo nossos próprios meios de comunicação – incluindo os considerados não convencionais, como as batucadas e o teatro de rua – e produzindo conteúdos e informações sobre a nossa realidade. Criamos estratégias para viver uma vida livre e sem violência, com justiça social e igualdade entre homens e mulheres.
EM MARCHA, ESTAMOS CRIANDO NOVAS CULTURAS, SONS E RITMOS, PINTANDO AS REDES, RUAS E ROÇADOS, ATÉ QUE TODAS SEJAMOS LIVRES!
(MMM, 2015a, p. 4)

Nesse excerto, há uma imbricação entre identificação e representação da ação. As autoras do texto (considerando que se trata de uma produção coletiva, que, como debaterei à

frente, resulta de densos debates até que se tenha consenso ao redor de um posicionamento da MMM) identificam-se como “*Nós mulheres*”, trata-se de uma autorrepresentação que unifica diferentes vozes ao redor de uma proposição. Elas constroem uma identidade que é valorizada pelo trabalho que realizaram ao longo da jornada de lutas – “*Com nosso trabalho e conhecimento histórico*” –, nesse sentido há a representação de atributos a partir dos quais as mulheres são capazes de contribuir efetivamente para a construção do “*outro mundo possível*” que foi expresso como meta no excerto 6.1. O trabalho aqui é um trabalho de si, em termos das tecnologias de si conforme Foucault (1984), mas que transcende ao ser também tecnologia das outras e para as outras. Trata-se, como aprofundarei mais adiante, de um dos elementos que compõem o *ethos* solidário partilhado pelas mulheres protagonistas da MMM como chave para a sua reexistência.

Considerando a categoria analítica da transitividade (ver Interlúdio), as mulheres são Atores – associados à “*organização*” e à “*denúncia*” – que agem sobre o mundo – por exemplo, “*estamos liderando resistências pacíficas*”, “*estamos enfrentando a polícia*”, e nas ações que seguem ao longo de todo o excerto. Na representação de sua ação, há centralidade de processos materiais – enfrentar, desenvolver, produzir, construir, criar, contribuir, pintar – associados ao processo verbal – propor. Potencialmente, essa representação aciona significados relacionados ao processo de trabalho sobre si e sobre o mundo e de disputa política com outros grupos.

Por outro lado, há a escolha por representar os processos a partir de um aspecto contínuo realizado pela perífrase dos verbos principais auxiliados por “*estar*”. Essa opção marca a processualidade e a historicidade das ações que são contínuas no tempo. O feminismo é oferecido pelas mulheres protagonistas da MMM como alternativa viável para a construção do “*outro mundo possível*”, ou seja para o mundo de possibilidades para todas, em que todas possam realizar o seu ser-mais (FREIRE, 2015) em liberdade e justiça.

Essa construção, no entanto, apresenta inúmeros bloqueios e constrangimentos que advêm tanto da pressão de poderes hegemônicos como de disputas internas ao campo progressista. Em entrevista concedida a esta pesquisa¹⁴⁸, Rosa L. (que conheceu a MMM em uma roda

¹⁴⁸ As entrevistas desta tese foram construídas como conversas que pretenderam ser o mais informais possível. Entrevistei as participantes nos locais de sua preferência, sendo que três delas escolheram suas casas, uma entrevista foi realizada a distância pelo Skype e duas em seus ambientes de trabalho. Essas escolhas se justificam pois busquei oferecer às minhas colaboradoras condições para que se sentissem seguras e que pudessem expressar reflexões. Por se tratar de um texto oral, há muitas repetições que são compreendidas em termos da modalidade, do registro e do gênero conversa informal. Apenas em alguns casos, compreendi que o reforço da repetição tinha a ver com o destaque de determinados significados. Nesse mesmo sentido, algumas inversões de ordem das falas são bastante significativas para o estudo

de conversa da Universidade de Brasília em 2005, e que, atualmente, é uma das lideranças da MMM no DF, estando à frente da organização das ações da MMM) reflete sobre os desafios a serem enfrentados:

- (6.3) eu acho que, assim, nós, mulheres, como eu coloquei, a gente tem muitos desafios pra um próximo período, né? Hoje e amanhã, né? A gente tem muitos desafios. Desafios que não são novos, mas que são desafios que estão latentes: o primeiro é pensarmos juntas como enfrentar tudo que a gente está passando, né? Como é que a gente vai reverter o estrago todo que o temeroso¹⁴⁹ está fazendo em nossas vidas, e eu não digo só nas vidas das mulheres, mas na vida da classe trabalhadora de uma forma geral, na vida das camponesas, na vida da, né? Uma coisa que a gente não está vendo, mas está acompanhando, porque a gente não tem o hábito, mas com certeza se acirrou a luta das indígenas, dos indígenas. Se antes, nos governos progressistas, já havia aquela matança, aquela perseguição, imagina agora, a gente teve sem-terra já assassinado. Então, assim, o nível de perseguição, o avanço do conservadorismo, o avanço do feminismo neoliberal, eu não digo nem liberal, é neoliberal mesmo, está muito, e a gente tem que pensar, assim, nós anticapitalistas, antipatriarcais, temos que pensar coletivamente como enfrentar isso, né? É pensar não numa forma de disputar entre nós, mas uma forma de como é que a gente pode, é, disputar a sociedade de uma forma geral, né? É, eu acredito que o principal dessa crise toda não chegou ainda, acho que o principal vai ser ano que vem, que é o ano de 2018 que é ano eleitoral, é, da onde você vai ter uma dispersão dos movimentos sociais, e uma situação mais dos movimentos dos partidos políticos, e, é, me preocupa muito a tal da unidade que está se colocada não digo só dos movimentos feministas, mas dos movimentos de uma forma geral. Acho que um outro desafio que nós temos enquanto feministas esse desafio da construção do próximo 8 de março, que vai ser excepcional também, o 8 de março tem que ser...tem a construção do Grito dos Excluídos agora também, que a gente tem que pensar nossa participação, enfim, as mulheres elas tão, a nível mundial, dizendo basta, e eu li um texto do Geledés, que eu mega me identifiquei, que a mulher se refere assim ó: “você brancos, velhos, tradicionais, a gente deixou vocês tentarem da forma de vocês, não funcionou, agora vai ser da nossa forma. É da forma da mulher, da forma da negritude, da forma da juventude. Nós vamos fazer nossa revolução se vocês não... e se os movimentos não, se os movimentos tradicionais não prestarem atenção eles vão ser engolidos por nós”. (Rosa, 2017, i. o.)

A luta discursiva na defesa de uma perspectiva feminista anticapitalista e antirracista, expressa desde os primeiros momentos da MMM, segue sendo articulada como discurso contraideológico por protagonistas da marcha. No excerto 6.3, é possível observar a reiteração de representações acerca das ações de articulação com outros movimentos. Rosa estabelece três

discursivo, por isso a transcrição que fiz preservou essas características. No entanto, não transcrevi as falas de modo a marcar maneiras abreviadas de palavras (como por exemplo “tá” ou “vamo”), pois não se trata de um estudo no campo da fonética, morfologia ou sociolinguística.

149 “Temeroso” é uma forma de chamar o presidente ilegítimo em exercício Michel Temer..

momentos de (auto)identificação: o primeiro como “*nós mulheres*” e “*a gente*”, em seguida ela se refere a “*nós anticapitalistas, antipatriarcais, temos que pensar coletivamente como enfrentar isso, né? É pensar não numa forma de disputar entre nós, mas uma forma de como é que a gente pode, é, disputar a sociedade de uma forma geral, né?*”; e, ao final, ela se refere a um texto publicado no portal Geledés,¹⁵⁰ com cujo conteúdo concorda com alta modulação – “*mega me identifiquei*”.

A identificação ao final do excerto promove uma construção identitária em oposição a identidades legitimadoras do patriarcado – “*vocês brancos, velhos, tradicionais*” – numa identificação pela negação – nós contra eles, nós diferente deles. Ao mesmo tempo, articula-se como identificação pela inclusão, na justaposição de mulher com categorias também alienadas historicamente nos embates hegemônicos – “*agora, vai ser da nossa forma. É da forma da mulher, da forma da negritude, da forma da juventude*”. A forma de agir entremeia-se diretamente com o vir-a-ser, a “*nossa forma*” compartilhada por mulher, negra, jovem, propicia a constituição de uma identidade reexistente, o que coincide muito com a perspectiva Ubuntu apresentada no 4º Movimento da tese.

A construção da identidade mulher, no excerto 6.3, apresenta diferentes dimensões de identificação, sendo o primeiro como mulher – “*nós*” – , o segundo como parte de uma luta maior – “*anticapitalista*” e “*antipatriarcal*” – e, por fim, com o retorno à identificação como mulher – “*negritude*”, “*juventude*”. A identificação no final é reforçada pelos atributos associados à mulher como sendo de quem emergirá a solução para os desafios que estão postos pela modernidade. Assim, no texto, a ideia de que a revolução (para “*um mundo possível*”, para a “*mudança do mundo*”) será das mulheres, que, em “*nível mundial*”, estão “*dizendo basta*” e que apresentam um projeto alternativo – “*agora, vai ser da nossa forma*” – para o do patriarcado, que é caracterizado como fracassado – “*não funcionou*”.

Há um aspecto subjacente de solidariedade expressado pela intertextualidade construída no texto por meio de discurso direto. A autora retoma o texto de outra mulher, publicado num portal relevante para a inteligência insurgente no país, ou seja, que tem grande repercussão e que, potencialmente, articula pontos de vista compartilhados pelo conjunto de pessoas articuladas pela mudança do estado de coisas. Assim, a “*nossa forma*” é representada como tendo grande força por ser compartilhada por diferentes pessoas bem como pelo prestígio do portal

¹⁵⁰ Disponível em: <<https://www.geledes.org.br>>. Acesso em: 29 jan. 2018.

em que é publicado – “li um texto do Geledés, que eu meiga me identifiquei, que a menina se refere assim ô”.

Cabe observar que, nesse excerto, há um centro tonal identitário ao redor do qual os processos identificacionais são construídos. Essa metáfora musical que empreguei no começo da tese, valendo-me da teoria da música ocidental, refere-se a um polo de gravitação formado por uma escala e um acorde, a partir do qual, orbitam todos os demais, sendo que as composições seguem um padrão de começar no centro tonal, tencionarem até o acorde dominante (que é o mais distante dentro da mesma tonalidade), e retornarem para o centro tonal. Esse movimento de tensão e relaxamento ao redor do centro tonal pode ser analisado no movimento retórico descrito pela fala de Rosa. Minha colaboradora parte do centro tonal mulher, tenciona no limite a identidade por meio da representação de conexões com outras lutas, e volta para o centro tonal mulher reafirmando a centralidade das demandas feministas e, principalmente, de uma solução feminista para o arranjo da igualdade e da liberdade.

Assim como no excerto 6.1 há a representação de disputas internas ao campo progressista, minha entrevistada advoga em prol de unidade, contudo essa unidade deve respeitar a perspectiva feminista – ou “*Feminismo como alternativa*” do excerto 6.2– que é representada como tendo potencial revolucionário capaz de resistir às violências – “*reverter o estrago todo*” – construir outro mundo – “*vão ser engolidos por nós*”. Interessante observar a metáfora empregada ao final do excerto, pois ela implica um processo físico muito semelhante ao da “*convergência*”, da “*contaminação*” e da “*mescla*” empregados em 6.1, mas que exacerba o caráter das metáforas anteriores, pois ao engolir assumimos a força do que havia no que foi engolido. Assim, é possível compreender a projeção de um arranjo social que substitua a ordem mundial patriarcal “*velha*”, “*branca*” e “*tradicional*”.

Consoante a isso, no livreto analisado, há uma síntese do projeto da MMM:

- (6.4) Mudar o mundo e mudar a vida das mulheres em um só movimento. Igualdade para todas. Fortalecimento de espaços coletivos das mulheres: populares, autônomos e diversos. Ações com criatividade para enfrentar o capitalismo patriarcal, racista e lesbofóbico. Construção de alianças com os movimentos sociais em luta para transformar o mundo. Vincular o trabalho permanente em âmbito local com os temas e processos globais. Solidariedade e internacionalismo. (MMM, 2014, p. 1)

Novamente, no excerto 6.4, a mudança do mundo está atrelada a uma revolução feminista. A articulação do feminismo como discurso contraideológico – “*enfrentar o capitalismo patriarcal, racista e lesbofóbico*” – nesse texto põe em evidência um processo semelhante de

construção da identidade pela diversidade. Cabe destacar que se operam processos recursivos de unificação na promoção desse discurso contraideológico nos excertos que apresentei e nos textos do feixe como um todo. A unificação, no *corpus* da MMM, bem como nos *corpora* das outras marchas focalizadas, entretanto, não se dá do modo da operação da ideologia descrito por Thompson (1995) e por Chauí (1990) (ver 3º Movimento), pois se trata de uma unificação na diferença e pelo respeito dessa diferença.

A unidade se constrói como uma unidade de diversos, como na reflexão que apresentei no 4º Movimento, trata-se de uma comunidade de diferentes e que tem força, justamente, pela solidariedade e pelo reconhecimento da diferença inerente entre as pessoas. Nesse excerto, a metáfora da “aliança” com outras forças para mudar o mundo é repetida, sendo aprofundada a noção de articulação entre diferentes movimentos – “*Vincular o trabalho permanente em âmbito local com os temas e processos globais*”. A escolha do léxico é muito relevante neste excerto pois lhe confere um caráter de manifesto em que a luta é articulada pela “*Solidariedade e internacionalismo*”. Nesse sentido, o movimento inicial da marcha (no histórico da década de 90 e começo dos anos 2000) que até hoje é continuado (como pode-se ler nos textos articulados pela ação internacional de 2015), pode ser compreendido em termos do seu lema:

(6.5) Seguiremos marchando até que todas sejamos livres!¹⁵¹

Como apresentado no excerto 6.2, esse lema é usado como fecho para notas, declarações, análises de conjuntura, entre outros documentos formulados no âmbito da MMM, sendo traduzido e reproduzido nos mais de 160 territórios em que há representação de núcleos da MMM. O conceito de liberdade articulado pode ser alinhado à perspectiva de libertação de Freire, em que a completude só se dará no dia em que “todas sejamos livres”. Há uma ética inerentemente solidária que repousa sobre a ideia de justiça social redistributiva, sendo que compete às mulheres lutarem contra toda forma de violação. Ao mesmo tempo em que há uma profunda consciência sobre as dificuldades da luta, há um teor de esperança muito forte expresso nos textos analisados.

¹⁵¹ Este lema está presente em todos os textos analisados em profundidade e, em quase todos os textos que compõem o feixe da MMM, sendo uma assinatura que articula essas produções discursivas ao redor da mesma ideia de liberdade e sororidade.

Consoante ao lema e aos excertos até aqui analisados, há uma estabilidade no feixe discursivo em foco quanto à identificação de mulheres como comunidade de diferentes, o que, ao lado do conceito de justiça restaurativa e de libertação, também ressoa perspectivas dos pensamentos tradicionais do Ubuntu e do Bem-Viver. A exemplo disso, apresento, na sequência análise de textos multimodais que são centrais na MMM – a canção Capiré, a logo da MMM de 2000 e suas adaptações pelo e para o movimento no Brasil.

O alto grau de sofisticação dos textos dos feixes analisados pode ser percebido na articulação de estruturas de gênero, em especial, nos textos multimodais. Um exemplo é o hino da MMM, “Capiré”, cuja versão em português do Brasil está na epígrafe deste 6º Movimento. Houve um cuidado muito grande por parte das organizadoras da MMM que articularam com representantes de diferentes países a confecção da canção em 24 idiomas como uma das produções realizadas para a 1ª Ação Internacional da MMM.¹⁵² Na letra, há uma síntese de princípios e demandas do movimento, havendo um destaque para o aspecto multicultural dessa realização. Contudo, o que mais chama a atenção é a composição musical, para cuja análise me valerei de saberes do campo dos estudos musicais, em especial Schoenberg (2001 [1922]), Bennett (1986) e Harnoncourt (1984).¹⁵³

Trata-se de um texto polirrítmico, inspirado, provavelmente, na tradição de músicas do continente africano, e cuja base binária marca o tempo de passos, no entanto sem ser marcial, justamente pela polirritmia. Essa polirritmia pode ser associada à metáfora central do pensamento Ubuntu para a realidade compreendida ontologicamente como em constante movimento (ver 4º Movimento), em razão de existir pela ação da humanidade. Assim, diferentes pessoas agem sobre a realidade, em diferentes ritmos, mas em busca da harmonia, sendo inerente para o Ubuntu a ética solidária. Igualmente, em razão do descolamento de tempos conferido por essa estrutura polirrítmica, podemos associar essa composição à estética da ginga e do contraponto (ver 3º Movimento). Isso pode ser observado particularmente na versão da canção em português brasileiro, em que a base é um afoxé, tocada com agogô.

Ao mesmo tempo, a peça apresenta estrutura polifônica em estilo contrapontístico, sendo que as vozes descrevem, na maior parte da música, três linhas melódicas diferentes que se encontram em momentos chave, para afirmar uma ideia melódica, que se casa com a

¹⁵² Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=VsMvJrza3v0>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

¹⁵³ Agradeço especialmente a Alessandro Borges Cordeiro pelo apoio na orientação das análises que convergem para o campo da cultura e da música.

modalidade verbal, sendo o encontro na palavra “marchamos” (em diferentes línguas a cada vez). A canção foi composta em modo maior, o que, na teoria dos afetos (GROUT; PALISCA, 1997), potencialmente relaciona-se com conceitos de alegria, leveza, comunhão, socialização.

Há um caráter circular na composição que apresenta uma melodia bastante intuitiva, o que remete a cantos minimalistas de trabalho (ver 5º Movimento) ou cantos de povos tradicionais. Isso lhe confere um dinamismo, ao mesmo tempo em que faz com que seja facilmente aprendida pelas marchantes. Igualmente, é possível relacionar o caráter circular da música à metáfora de aliança, bem como à metáfora orientacional do “caminhar junto”/ “pensar junto”, analisadas anteriormente. Já a convergência de vozes, potencialmente, reitera a identificação como unidade de diferentes que convergem para a construção de um mesmo projeto. Essa composição pode ser interpretada como construção coletiva e, literalmente, polifônica, sendo que as linhas melódicas começam em tempos diferentes e vão se somando, dando o sentido do todo para construir a canção, ou, no caso, a marcha. Há diferentes movimentos entre as vozes, por exemplo, ao final de uma voz, a seguinte retoma o canto, simultaneamente ao canto de uma voz, outras articulam-se com ela, somando e amplificando essa primeira voz, entre outros. Ao final, é interessante observar que há uma pausa das vozes, a percussão faz um solo e, em seguida, entram vozes apresentando uma a uma, em diferentes línguas, demandas presentes na “Carta das Mulheres” de 2000, ao final de cada intervenção falada, as vozes em harmonia cantam em diferentes idiomas “Nós marchamos por 2000 mil razões”. Assim, constrói-se potencialmente um jogral, em que a voz de uma é amplificada pela voz de muitas.

Outro texto pertinente para análise é a logo oficial da MMM,¹⁵⁴ cuja primeira versão, bem como o planejamento da identidade visual da MMM em anos subsequentes, foi encomendada pela Federação de Mulheres Quebequenses à empresa Rouleau-Paquain, que, em seu portfólio, apresenta vários trabalhos para organizações e movimentos sociais. Para sua análise, além de ferramentas da ADC já discutidas, empregarei instrumentos analíticos desenvolvidos pela gestalt (teoria da forma e das cores) e pela Gramática do Design Visual (KRESS; VAN LEEUWEN, 2006).

Vejamos o excerto 6.6:

154 Disponível em: <<http://www.rouleupaquin.com/logotype-05.html>>. Acesso em: 20 jan. 2018.



(6.6)

Partindo da análise do texto imagético, a logo é composta de um arco em amarelo que representa o espelho de Afrodite, símbolo do feminino e do feminismo. Ao ser seccionado e inclinado para a esquerda, e com a inserção de um círculo em seu interior, esse mesmo arco potencialmente representa um eixo de globo terrestre. Dentro do círculo há a representação de cinco figuras humanas, que têm a mesma forma geral, o que indica uma rima visual, com pequenas diferenças no formato dos cabelos e no seu tamanho, mas que apresentam cores muito saturadas e brilhantes. Essa escolha estabelece um diálogo com outros textos de ações internacionais, como nos aros que representam os continentes no símbolo dos jogos olímpicos. Há, novamente, a identificação de mulheres por meio da representação da unidade na diversidade. Essa ideia é aprofundada pelo fato de as figuras estarem de mãos dadas e descreverem o mesmo vetor de movimento das pernas, que potencialmente representam a ação de caminhar (ou marchar). Tendo em vista a linha de leitura ocidental – da esquerda para a direita –, o vetor dessa caminhada indicaria a direção para a frente, além de estar inclinada para cima, que pode ser relacionado com a ideia de futuro ou mesmo de conquistas.

Sob o elemento imagético, está colocado o nome da MMM em três idiomas europeus – francês, inglês e espanhol. Considerando que o Canadá apresenta o inglês e o francês como duas de suas línguas oficiais, há uma concessão ao espanhol. Cabe observar que, em certa medida, haveria uma pluralidade, ou um esforço para contemplar diferentes países, no entanto, a marcha optou por idiomas que são historicamente ligados a processos de colonização. Note-se que o nome da marcha em inglês está em posição de destaque, o que, provavelmente, se deve ao fato de que a marcha, em 2000, ter sido lançada em Washington (capital dos EUA).

Essa logo inicial foi desdobrada pela MMM no Brasil, sendo que as últimas versões aproximam-se muito da comunicação visual da Marcha das Margaridas, sendo elaboradas pela mesma artista plástica. Variações da MMM Brasil:¹⁵⁵

(6.7)



A cor do arco (espelho de Afrodite) é alterada para o lilás, tradicionalmente representativo do movimento feminista.¹⁵⁶ Em seguida, há uma mudança no eixo de inclinação e a inclusão do nome “Marcha Mundial das Mulheres”. O nome da marcha é desenhado numa tipografia cursiva, o que tem como efeito potencial de significação a ideia de união, pelo alto grau de conectividade (VAN LEUWEN, 2006). Os tipos apresentam um corpo intermediário, sendo que há peso no aspecto negrito da fonte, mas há leveza, pela expansão entre os tipos. Há uma grande heterogeneidade nos tipos, sendo muito ornados com formas orgânicas harmonizadas a pontas (que criam um eco com o desenho dos pés e mãos das figuras que representam as mulheres), o que, potencialmente, relaciona-se com o caráter orgânico do movimento social e sua postura de enfrentamento, crítica e pungência em relação à realidade social. Outro fator importante é observar que a direção do texto descreve um arco crescente (considerando que o texto está em um arco voltado para cima); esse desenho reforça a heterogeneidade dos tipos, sendo que inclinação, curvatura e orientação variam bastante, no entanto, como há concentricidade dos eixos de inclinação, retoma-se a representação de união de diferentes. Essa opção

¹⁵⁵ Disponível em: <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br>>. Acesso em: 20 nov. 2017.

¹⁵⁶ A cor lilás foi escolhida pelas mulheres nos idos dos anos 1960, a partir do diálogo com o movimento das sufragistas, cujas cores eram lilás, branco e verde, e em oposição ao vermelho, cor das bandeiras dos movimentos operários e que foi empregada pela Internacional Comunista. Conforme Giovanetti (2009), “Historicamente, vamos reencontrar a cor lilás na retomada do feminismo, nos anos 60. O vermelho estava muito ligado aos Partidos Comunistas do Bloco Soviético que, na verdade, já tinham muito pouco de socialismo, ou de comunismo. Além disso, historicamente, vários destes partidos pouco apoio haviam dado às lutas específicas das mulheres.” Disponível em: <<http://www.cnmcut.org.br/conteudo/8-de-marco-por-que-usa-se-o-lilas-no-dia-internacional-das-mulheres>>. Acesso em: 29 jan. 2018.

faz com que os elementos imagéticos do texto estabeleçam um vínculo pelo eco da forma circular.

Além disso, o fundo do globo é alterado – ganhando pontos brancos que poderiam representar estrelas –, bem como são alteradas as figuras que representam as mulheres, sendo que: a figura da direita tem a cor alterada, do branco para o lilás; os cabelos de todas as figuras ganham cores diferentes, o que faz com que haja uma maior imbricação entre as representações de diferentes atores (uma tem a cor da outra, uma tem aspectos que a unem à outra); e essas figuras são desenhadas com trajes, o que pode representar diferentes formas de identidade de gênero, pelo formato e pela padronagem representados. Desse modo, incorporam-se mais elementos visuais que reforçam a representação da pluralidade e implicam a articulação de uma leitura de mundo própria da MMM no Brasil, ou seja, de discursos relacionados ao feminismo, à identidade mulher, ao movimento social, entre outros.

Na imagem seguinte, há a intervenção de desenhos da artista plástica Biba Rigo.¹⁵⁷ Nela, o globo é representado com o contorno dos continentes e as figuras que representam as mulheres em marcha saem de dentro do círculo e passam a descrever um movimento de roda, que cerca o globo. Assim, a logo ganha profundidade pela inclusão de uma terceira dimensão de representação no desenho. A roda é muito significativa para a construção de comunidades tradicionais africanas e ameríndias, sendo uma metáfora da união, ao mesmo tempo em que implica uma forma outra de relação social, em que todas podem mirar-se, conversar, ter voz, em um arranjo não hierárquico. Novamente, há a representação de mulheres, mas há a inclusão de mais uma figura, sendo que cada uma delas apresenta traços fenotípicos e étnicos bastante distintos, além de repetir-se a ideia de pluralidade de expressões de gênero pelos diferentes ornamentos e trajes com que são identificadas. Contudo, as figuras não estão de mãos dadas, há uma pequena distância entre o limite de cada desenho, mas há a descrição de um movimento de convergência, sendo que as três figuras da frente estão mais próximas umas das outras do que as de trás da imagem. Essa opção pode ter como efeito potencial de significação o caráter “em construção” do movimento no Brasil, bem como a ideia ressoada pela palavra de ordem “Uma sobe e puxa a outra!” presente em diferentes textos dos *corpora* das marchas focalizadas nesta investigação.

¹⁵⁷ Disponível em: <<http://bibarigo.blogspot.com.br>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

Por fim, para a ação de 2010, o cartaz da MMM no Brasil contou com uma obra da mesma artista plástica, em técnica mista (aquarela, colagem etc.), em que a representação das mulheres reunidas na MMM é construída de modo muito mais plural, sendo mais atores sociais incluídos e representados com atributos – roupas, adornos e objetos que levam (batuques, flores, estandarte, mochilas etc.) – ,bem como pelos traços, texturas dos cabelos e cores de suas peles. O vetor de movimento que descrevem é o da caminhada, seguindo uma mesma direção – “*caminhar junto*” (excerto 6.1) –, entretanto, há a representação de uma estrada que se estende até o ponto de fuga da pintura. Assim, há uma ideia maior de processo, sendo que os passos da marcha vêm de longe. Essa representação foi feita antes da caminhada entre Campinas e São Paulo realizada na 3ª Ação Internacional da MMM no Brasil, e muitas fotos dialogam com o enquadramento, criando um eco e estabelecendo relações intertextuais bastante nítidas em diferentes textos imagéticos que integram os feixes da MMM e das outras marchas focalizadas nesta tese (Ver 1º Movimento). A logo original de 2000 segue presente nessa arte de 2010, no entanto aparece como um estandarte pequeno levado pelas mulheres marchantes representadas no cartaz.

O internacionalismo como *ethos*, presente em diferentes textos da MMM, é compartilhado por minhas entrevistadas, sendo que Bertha L., participante da marcha desde 2014, que, assim como Rosa L., conheceu a MMM numa roda de conversa da Universidade Católica de Brasília, ao representar sua ação nas redes sociais, apresenta uma densa reflexão sobre a importância da libertação de todas as mulheres para a nossa própria libertação.

- (6.8) Eu até compartilhei esses dias uma, um casamento, eu sei que era no Oriente, não sei se era na Índia. Em que a mulher estava chorando desesperada, as irmãs abraçando, a mãe. E, aí, as pessoas criticando a cultura, e o outro, falando que a gente não pode falar da cultura do outro, porque a gente nossos próprios problemas, e tal. O diferencial da marcha, e a minha perspectiva também, é de que não deveria ser fronteiras que deveriam ditar regras sociais. Então assim, tem regras, e eu acho por isso que a Declaração Universal dos Direitos Humanos ela é universal, porque tem regras que são básicas para as pessoas em qualquer lugar do mundo. Então, a mulher não deveria ser violada na sua sexualidade em lugar nenhum, ela não deveria casar e ser estuprada na noite de núpcias, porque é um estupro, sabe? Ela não queria estar ali, ela não queria ter casado. Então, são regras básicas que a gente consegue, né, discutir. “Ah, mas é a cultura a gente não pode...” Tá, beleza! Mas, até onde essa cultura está oprimindo algum grupo, né? Então, a gente tem que discutir e não é porque é a cultura do outro. Mas, ao mesmo tempo, e aí, a gente volta, porque a gente também tem a nossa realidade, que a gente está cantando uma música que tá colocando o estupro de forma explícita. Então, até onde a gente pode discutir o outro, sem a gente se discutir? (Bertha, 2017, i. o.)

No excerto 6.8, Bertha coloca em perspectiva contradições e processos de violação presentes na sociedade brasileira e alhures. Ela cita uma música que “tá colocando o estupro de forma explícita”, fazendo referência ao produto da indústria cultural mais tocado no período em que há uma evidente apologia ao estupro e a naturalização de atos de violência extrema contra mulheres em situação de vulnerabilidade por estarem embriagadas. A ideia de que, independentemente de culturas distintas, há princípios básicos que devem ser respeitados para a garantia da dignidade de todas é empregada como argumento em sua fala, para sustentar “o diferencial da marcha”, que é compartilhado por ela – “também é a minha perspectiva”. Bertha articula elementos do discurso internacionalista dos “Direitos Humanos”, para construir uma ideia de universalidade da justiça social, o que resulta ser um discurso não-ideológico por visar a libertação e a equidade para todas as pessoas. Na representação de sua ação, há o emprego de diferentes estratégias que passam pela intertextualidade e polifonia, ao citar em discurso direto vozes de suas interlocutoras, bem como pela interdiscursividade, posto haver uma negociação entre diferentes discursos que são representados, para, por fim, sustentar seu ponto de vista, que, como ela observa, é compartilhado pela MMM. Cabe ressaltar que há um teor bastante crítico e autorreflexivo em seu posicionamento, quando argumenta que é necessário discutir a “cultura do outro” e que essa discussão também informa – “a gente volta” – a reflexão sobre si mesmo. A autorreflexão é representada por meio de uma metáfora orientacional e física que descreve um retorno, uma dobra (DELEUZE, 1991).

A marcha apresenta-se também como um espaço de letramento (ANDRADE, 2013), ou de letramento de reexistência (SOUZA, 2009). Essa terminologia foi cunhada por Ana Lúcia Silva Souza (2009) em sua análise do movimento *hip-hop* em São Paulo. A autora sintetiza que:

Ao sociabilizar suas produções, eles [os membros do movimento *hip-hop*] se tornam agentes de letramentos e formadores de outros agentes. Está implícito nessa democratização de conhecimento, o planejamento, o conhecimento do “auditório”, o uso da modalidade de linguagem mais apropriada para todos, a preocupação em se fazer entender e em convencer o outro, não apenas em relação aos conteúdos veiculados, mas em relação à sua própria imagem como leitor, ativista, agitador e agente de letramentos, que se confunde com a própria imagem do movimento. Os letramentos de reexistência não acontecem de forma inusitada, mas principalmente porque pertencer a este movimento implica assumir alguns contratos estabelecidos nas interações e auto formações que o próprio grupo fomenta. É uma ação auto regulada pela necessidade de dar respostas aos desafios postos pelo centro, pela pós-modernidade, pelas crises. Para isso, usa-se a Internet, a impressão reciclável, estabelecem-se parcerias com grupos com objetivos

afins (movimentos sociais, ONGs), criam-se novas formas de se comunicar e interagir (SOUZA, 2009, p. 176-7, acréscimos meus).

O mesmo ocorre no contexto da MMM e, como apresentarei na sequência, no âmbito da MM e da MMN. A solidariedade e a noção de justiça social são construídas sobre práticas de redistribuição de bens e recursos, e isso implica diretamente a centralidade do compartilhamento de saberes para práticas que são realizadas na seara de movimentos sociais. Cabe ressaltar que não se trata apenas de um processo de letramento – como “um conjunto de práticas sociais que usam a escrita, enquanto sistema simbólico e enquanto tecnologia, em contextos específicos” (KLEIMAN, 1995, p. 19) –, mas de trocas de conhecimentos que perpassam outros aspectos da existência.

Consoante a essa perspectiva, Rosa narra um dos momentos mais significativos para ela ao longo de sua trajetória na MMM, que ocorreu na Ação Internacional de 2015 do Centro-Oeste. Vejamos os excertos 6.9 e 6.10. O primeiro, na verdade, é o texto multimodal do cartaz da 4ª Ação Internacional da MMM no Centro Oeste:

(6.9)

4ª Ação Internacional CO
Marcha Mundial das Mulheres

10 e 11 de outubro
Dourados/MS

PROGRAMAÇÃO

10/10 – Sábado Local: SIMTED DOURADOS/MS 18h - Jantar 19h30 – Abertura Política 20h - O Feminismo que Queremos	11/10 – Domingo Local: SIMTED/Dourados 07h30 - Café da manhã 09h -Direito à Terra em Tempos de Genocídio 12h30 - Almoço	14h00 - Oficinas simultâneas: 1. Fuzarca Feminista 2. Fanzine sobre Mulher em Situação de Tráfico 3. Fotografia sobre a mulher na fronteira 4. Cartazes e faixas para o Ato 5. Stencil 6. Feminismo e diversidade
--	---	---

17h - Ato da 4ª Ação Internacional da Marcha Mundial das Mulheres na Praça Municipal

"Feminismo em Defesa dos Territórios e contra as Violências"

Consoante às adaptações da Logo da MMM analisadas anteriormente, neste cartaz há a representação de cinco figuras femininas dentro do globo, mas que são representadas em plano fechado, sendo que o vetor de seus olhares é o mesmo – para frente –, o que cria um elo de solidariedade e afetividade com a leitora em potencial. Cabe destacar que, em razão de serem representadas em plano fechado, há muitos detalhes de sua expressão, de seus traços étnicos e fenotípicos, o que reforça o caráter plural, da identificação das protagonista da marcha.

Contudo, a mesma ideia de aliança é retomada, tendo em vista que estão justapostas dentro de um círculo.

Assim como no cartaz da 3ª Ação Internacional, há a inclusão da logo original, mas de forma mais periférica, estando no canto esquerdo inferior do texto. Ao lado dessa logo, está o lema da 4ª Ação Internacional da MMM no Brasil, que aparece como citação, entre aspas e em itálico, o que lhe confere destaque. Considerando o *layout*, as duas logos estão do lado esquerdo do texto, espaço que, prototipicamente, está associado ao dado, ao que já existe, e as demais informações, estão do lado direito do texto, relacionado com o novo. Ao mesmo tempo, a logo alterada e as informações sobre a ação da MMM no Centro-Oeste estão na parte de cima – relacionada prototipicamente com o plano das ideias –, enquanto a logo original está na parte de baixo – relacionada ao plano da materialidade, da concretude. Desse modo, é possível compreender que a MMM serve de base, oferece fundamento, para ações locais.

Considerando esses aspectos, há um processo de enraizamento da MMM, em especial em sua 4ª Ação Internacional, que focalizou a liberdade dos corpos, das terras e dos territórios. Vale ressaltar novamente o domínio de tecnologias de texto expresso pela composição do texto em foco, considerando que a 4ª Ação contou, no Brasil, com várias atividades descentralizadas, visando, justamente, dar mais espaço para que houvesse debates e reflexões sobre as especificidades das demandas situadas de cada região de nosso país. No Centro-Oeste, a ação foi realizada no Mato Grosso do Sul e implicou uma série de desafios para as mulheres protagonistas da MMM, como relata Rosa no excerto 6.10:

- (6.10) no Centro-Oeste, que foi em Dourados, a gente viajou 28 horas de ônibus. Menina, pensa na aventura! E, na volta, que ele se perdeu, que foi 36 horas. Não, e a gente passou por uma experiência muito, muito, assim, eu digo que das atividades da marcha, essa foi a que mais eu aprendi, porque toda atividade da marcha que você vai, nacional ou internacional, no caso como foi o encontro, você encontra tudo que é tipo de mulher ali, sabe, assim, mulher negra, mulher indígena, mulher, é, do Candomblé, evangélica, né, que são as evangélicas progressistas, tem as católicas, é assim. Aí, você vê mulher rural, enfim, você vê, lésbica, trans, trans não tem não que as trans ainda tão debatendo se vêm ou se não vêm, a gente tá debatendo ainda, enfim. É, existe esse debate na questão do transfeminismo, né, que nem as trans venceram e nem a gente também venceu, falo nós feministas né, que eu acho que a gente tem que aprofundar bastante esse debate. (...) Do Mato Grosso do Sul foi interessante, porque o seguinte, a gente fala: “Ah, nós somos guaranis, nós isso, nós aquilo outro.” Uma coisa é você falar e imaginar o que que está acontecendo ali, outra coisa é você estar ali dentro e ver o que está acontecendo. Então assim, uma coisa perceptível, dado a morte dos homens, as mulheres, é, estão tomando a frente das tribos, que é algo bastante incomum na cultura indígena, nas diversas tribos, as mulheres se tornarem caciques, se

tornarem chefes da tribo, isso está acontecendo, inclusive, a [Margarida]¹⁵⁸ que é de lá, está aqui na UnB, né, fazendo acho que é mestrado aqui ou é doutorado. É, pela primeira vez, a gente fez um ato sem polícia, mas tinha cangaceiro atrás da gente. A gente estava...debateu, debateu, debateu, a instrução de um ato que a gente (ia) fazer, que era um domingo, numa cidade pequena, como é que a gente vai fazer, vai fazer: “Ah, tem um shopping, né? Onde tem um fluxo de gente, pra onde as pessoas tão indo, então vamos pro *shopping!*” Pilar, a gente deu várias voltas no *shopping*, aí eu cheguei na [Juliana], que é uma companheira da marcha lá: “[Juliana], aqui não tem polícia, não? Porque normalmente lá no DF se você começa a fazer ato em algum lugar, aparece, brota polícia de tudo quanto é lado.” Aí, ela: “Não, amiga, mas olha, aí, do lado da gente, quem é que está filmando a gente.” Aí, você via caras filmando com a arma à mostra, assim, né? E não um só, vários, vários de vários pontos, filmando você, vindo com a arma à mostra. Tipo assim, você se sente dentro de um filme de cangaceiro mesmo, sabe? Nem é cangaceiro, seria pistoleiro, vamos colocar assim, é pistoleiro mesmo. E, aí, a gente fazendo a marcha e, nisso, eu peguei e falei assim: “Não espalha isso, porque vai espalhar terror na nossa turma, porque a nossa turma não está acostumada com isso.” Ela: “Não, beleza.” Mas, nisso, as mulheres começaram a perceber, você percebe. Os caras começaram a chegar: “Quem é a liderança? Quem é a liderança?” Aí, a gente tinha combinado já, anteriormente, que ia falar: “Não, aqui não tem liderança não, aqui é construção coletiva.” Ou seja, se fosse matar, ia matar todo mundo, né? Tanto é que as indígenas a [Elizabeth] e a [Margarida] elas não participaram desse ato, né? Porque, na nossa atividade dentro do que foi no sindicato lá, já apareceu, é, pessoas espiando, então, assim, é porque uma cidade pequena com uma movimentação grande de mulheres ali, uma atividade de mulheres ali, que está debatendo a questão do agronegócio, debatendo a questão do território, eles querem saber o que que está rolando. Então, assim, infiltraram pessoas ali no nosso espaço, e a gente identificou e pediu pra sair, mas já era tarde, vamos colocar assim, no sentido de que já sabia o que estava rolando e tudo mais. Então, com a finalidade de preservar nossas companheiras, elas decidiram por não ir e nós respeitamos, né? Nisso, a gente saiu, quando chegou um determinado ponto – “Acabou! Acabou! Acabou!” –, porque começou a juntar mais homens perto né, ali. “Gente, vamos embora! Vamos embora! Vamos embora!” A gente foi embora, fez nosso ato, foi embora, entramos no ônibus e só paramos quando a gente chegou no alojamento pra pegar nossas coisas e ir embora, e mesmo assim o terror estava muito latente entre nós, assim, as mulheres. (...)Aí, quando a gente conseguiu sair da cidade indo pra, voltando pra Brasília, a gente se despediu das meninas: “Tchau, tchau, que não sei o quê.” E “Ó, vamos embora.” Quando a gente chegou no, parou pra jantar, que a gente tinha comprado uns pães e tudo mais a gente ia jantar, aparece um carro camuflado, um carro que, com a pintura camuflada, que a gente percebeu que era um carro oficial, da polícia ambiental, sem placa, né, com um cara lá dentro e o outro entrou e tipo tinha um, tinha três caras, que a gente conseguiu vislumbrar, o motorista desceu foi dentro da conveniência, o outro que estava do lado do motorista subiu na coisinha do carro assim e ficou olhando entre nós e tinha um atrás, né? E sem identificação e sem nada, você não sabe quem são os seres humanos. Nisso, [Elizabeth] estava entre nós, e ela tinha sofrido uma ameaça de morte semanas atrás “bora, bora, bora, junta o pão.” A gente ficou “bora, bora, bora” o tempo todo assim, sabe? É, e aí, inclusive,

¹⁵⁸ Entre chaves estão pseudônimos empregados para segurança das mulheres representadas, tendo em vista que se trata de lideranças e que estão sob forte ataque. Houve também a supressão de trechos para preservar as pessoas de quem se estava falando.

a gente fez até uma roda em torno dela no sentido de protegê-la pra levar pro ônibus. E isso, pra mim, assim, eu falo que essa experiência foi marcante, porque as mulheres que foram que não tinham o mínimo de experiência em relação a questão de movimento, a construção e tudo mais. Você vê a solidariedade em torno das companheiras, você vê o fato de colocar sua vida em risco pra proteger outra, né? O fato de, aquilo ali, elas não vão esquecer nunca na vida delas, elas pode não militar, não, podem, mas elas não vão esquecer nunca na vida delas aquela experiência. Elas são solidárias, hoje, mais ainda, à luta das companheiras ali. E nisso, até sair do Mato Grosso do Sul fomos interrogadas, queriam tirar foto da gente pra postar em *facebook*, fazendeiro, tipo assim, nas paradas, né? Então, assim, pra mim, foi a experiência mais, foi a mais chocante no sentido de realidade, mas foi a que eu mais aprendi muita coisa, assim, aprendi muita coisa, entendeu? Então, assim, principalmente em relação a essa coisa da luta da outra, eu falo da outra da indígena, da negra, de tipo, eu não sei o que ela passa de fato, entendeu, eu posso ser solidária à luta dela, da LGB, da LBT, no, caso, eu posso ser solidária a ela, mas eu não sei isso aqui do que ela passa. Então assim, me fez enxergar muito essa questão. Eu tenho certeza que pra muitas outras companheiras também. (Rosa L. 2017, i. o.)

Rosa parte da identificação da pluralidade de mulheres que compõe as ações de que participou – “*tudo que é tipo de mulher ali*” –, evidenciando a comunidade de diferentes articulada pela MMM, destacando origens, etnias, aspectos raciais, aspectos religiosos e orientações sexuais.¹⁵⁹ Isso consoa com os processos de (auto)identificação que analisei até aqui. Ademais, há a representação de mulheres como atores que assumem papéis de protagonismo em lutas pela terra que, historicamente, foram centralizadas por lideranças masculinas. Nesse sentido, a perspectiva da centralidade da mulher para a promoção de projetos alternativos na construção de um “*mundo possível*” acaba encontrando condições objetivas no desenvolvimento da marcha histórica da luta.

Na representação de sua ação, ela constrói diferentes processos de avaliação quanto à viagem para o Mato Grosso do Sul – “*Menina, pense na aventura!*” – em que, novamente, há uma estética da existência expressa tanto por recursos no âmbito do significado representacional como também identificacional. Sua narrativa centra-se nos desafios enfrentados durante a viagem e nas ações que foram realizadas em Dourados, em especial, focalizando situações-limite (FREIRE, 2015, p 1968), que se deram pelo enfrentamento à violência articulada de modo marginal, não oficial, por atores identificados como “*pistoleiros*”, que realizam os mandos dos poderosos locais – “*fazendeiros*”. Essa violência, diferente da violência que ela, como

¹⁵⁹ Ela marca apenas um bloqueio que é o debate acerca do transfeminismo, e sobre a participação de mulheres transsexuais na MMM. Esse debate é muito delicado e não tratarei desse bloqueio aqui, por compreender que se trata de um aspecto que deve ser analisado pelas próprias protagonistas da MMM, como observei no 1º Movimento da tese.

trabalhadora urbana, moradora de uma cidade da periferia do DF e militante social, acostumada com o braço armado estatal, a fez refletir sobre a precariedade e a vulnerabilidade de outras mulheres que enfrentam diariamente aquela realidade social. Nessa representação há a marcação da identidade das mulheres em oposição a identidades de homens, que operaram processos de ameaça, conforme a narrativa de Rosa. Assim, as mulheres que chegaram à pequena cidade de Dourados, por performarem ações de militância, em um sindicato, e associadas a discursos contra-hegemônicos, como o enfrentamento ao agronegócio e ao extermínio da população do campo e das comunidades indígenas, projetam uma identidade de resistência (CASTELLS, 2001) que se contrapõe às identidades legitimadoras dos homens representados em sua fala.

O movimento descrito, ao final da narrativa, é de uma tomada de consciência profunda – *“Então, assim, pra mim, foi a experiência mais, foi a mais chocante no sentido de realidade, mas foi a que eu mais aprendi muita coisa, assim, aprendi muita coisa”* – em que o conhecimento, o aprendizado, deu-se pelo confronto com a realidade, identificado por meio de uma metáfora física – *“chocante”*. Aprender ou se letrar nos processos de luta é uma constante nas narrativas a que tive acesso nesses anos de pesquisa. Trata-se de uma construção coletiva constante, em que são implicadas tecnologias de si. Ademais, assim como nos excertos anteriores, neste há um movimento de dobra, em que Rosa descreve a viagem, seu retorno, e como a experiência vivenciada foi transformadora, não só para ela, mas para suas companheiras.

Como componentes do processo de aprendizado, o medo e a solidariedade também são identificados como processos altamente marcados por índices de afeto, julgamento e apreciação, que caracterizam, conforme Martin e White (2005), o subsistema de atitude que compõe o sistema de avaliatividade. Sua narrativa descreve um movimento de roda formada pelas mulheres da caravana do Centro-Oeste ao redor de Elizabeth (mulher marcada para morrer, como a pioneira da luta Elizabeth Silveira, ver. 1º Movimento) para assegurar sua proteção. Essa imagem pode ser associada com as metáforas de aliança que foram expressas em outros textos, sendo que a aliança de mulheres ao redor da companheira em maior situação de vulnerabilidade evidencia a coerência entre o discurso articulado e as práticas realizadas no âmbito da MMM.

A solidariedade é representada como um processo de construção que se dá, centralmente, pelo compartilhar com outras pessoas e pelo conhecimento de suas dores, suas histórias de vida. Há um aspecto subjacente ao *ethos* solidário que é o de uma constante procura e um

trabalho permanente de construção por meio de uma ética empática – “*eu posso ser solidária a ela, mas eu não sei isso aqui do que ela passa*”.

Na sequência, abordarei aspectos relacionados à metodologia e à organização da MMM, focalizando o processo de enraizamento para a construção da marcha como movimento à vez local e internacionalista.

6.2 *A MMM como movimento: enraizamento e nós de convergência*

A partir de minhas análises, pude constatar que a MMM não se enraíza na vida das pessoas, como um movimento de fora para dentro, trata-se de um processo de construção complexo em que a raiz, ou, para empregar uma terminologia de matriz africana usada no 5º Movimento, o fundamento do movimento é a própria vida das mulheres. Nesta seção, parto do foco em aspectos centrados na constituição identitária de minhas colaboradoras, para analisar como a marcha se estrutura e que tipos de redes são tecidas.

Assim, retomo o relato de Rosa sobre sua relação com a MMM.

- (6.11) eu entrei em 2005, eu entrei via universidade, conheci a marcha na UnB, eu estudava na Católica e conheci na UnB, o engraçado é que foi um espaço que eu fui convidada, é, sabe aquele negócio que você está passando e: – “Quer? Vai ter uma reunião ali, vamos?” – “Vamos!” E, aí, você chega ali e começa. Muitas coisas vêm à sua cabeça dado o seu histórico de vida, né, eu tenho um histórico de vida bastante peculiar, aliás, todos nós temos nosso histórico de vida, né, mas eu assim pra, enfim, tenho várias situações que passei na minha vida principalmente em relação a abuso sexual vindo de, assim, é uma realidade que está na vida de todas as brasileiras, de todas as mulheres no mundo todo, e é recorrente. Então, assim, não é algo só meu, é algo de todas as mulheres, e você vendo aquilo ali eu achei interessante. Eu falei: “Espera aí! Nesse espaço, eu posso.” E passei a construir, né? (...)Eu nasci na periferia, cresci na periferia, moro na periferia, e a marcha me faz perceber que o que eu faço na periferia, a luta que eu tenho na periferia é feminismo, né? Não é o feminismo somente da academia. Quando a gente tem acesso à academia a gente consegue atrelar as duas coisas, mas a maioria das mulheres não tiveram isso, então, a marcha trabalha muito isso, tanto é que a gente está desde a floresta até o, trabalha mulheres da floresta a mulheres urbanas, né? O exemplo é o Rio Grande do Norte que trabalha, a marcha, lá, é majoritariamente mulheres camponesas, né? Tem mulheres pescadoras, tem as indígenas, enfim. Mato Grosso do Sul é indígenas, as mulheres indígenas, então assim, a construção da marcha é a partir, trabalha o feminismo, com a construção a partir da sua realidade, né? Não a realidade provável, enfim. (Rosa, 2017, i. o.)

Rosa parte da representação da MMM como um lugar ao qual ela chega como convidada. Paralelamente, ela destaca nessa representação sua sensação frente às informações a que tem acesso ao passar a integrar aquele “*espaço*”, sendo que “*muitas coisas vêm à sua cabeça*”. Nessa

perspectiva, o processo material de chegar a um espaço converge com o processo mental de conhecer, implícito neste excerto, mas explicitado em outros trechos de sua fala. Essa representação, novamente, identifica a MMM como um lugar de letramento, em que ela apreende informações que lhe permitem racionalizar experiências de sua vida. Há uma série de vazios muito significativos na narrativa de seu histórico de dor e violência, contudo, essas experiências são preenchidas pelo conhecimento acerca do feminismo que ela acessa na academia (no curso de Direito que fez na Universidade Católica) e no âmbito da MMM.

A compreensão sobre aspectos de sua própria vida é representado por um processo material “*atrelar as duas coisas*”, o feminismo acadêmico e o vivencial. Bertha destaca a importância e a urgência de se criarem e ampliarem espaços e instrumentos de letramento para o feminismo, percepção semelhante é expressa por Carlota, no 7º Movimento em que, ao tratar de Margarida Alves, ela diz: “*ela deve ter nascido feminista sem saber*” (ver excerto 7.1). Desse modo, por meio do contato com outras histórias de sofrimento, ela passa a entender que, naquele lugar de militância, ela poderia – “*Nesse espaço, eu posso*”.¹⁶⁰ Há novamente a marcação de um silêncio significativo, pois o processo representado por “poder” abre um leque de possibilidades, em razão de esse verbo ser empregado, muitas vezes, em enunciados em que a meta é outro processo (posso construir, posso compreender etc.). Trata-se de um “*outro mundo possível*”, como no excerto 6.1, que se apresenta para Rosa, no momento em que ela encontra um lugar de solidariedade e compartilhamento em que pode passar a construir – “*E passei a construir, né?*”. Igualmente, há o apagamento da meta do processo material construir, contudo, há um implícito, compartilhado por nós como pressuposto, que é a construção da luta, da militância, do feminismo. Ao mesmo tempo, esse vazio se abre para a pluralidade de preenchimentos que podem ser realizados, assim, novamente, ela representa o espaço da marcha como um espaço de possibilidades para a sua ação. Ao mesmo tempo, se esse espaço permanece vazio, “eu posso” pode ser interpretado como uma expressão de poder, de ‘empoderamento’ no coletivo, na descoberta de um espaço de luta em que ‘se pode’.

Rosa identifica a si mesma a partir de sua relação com a territorialidade da periferia, pois se trata de seu lugar de origem – “*Nasci na periferia*” –, de seu lugar de referência – “*cresci na periferia*”, e de seu lugar de vivenda e de ação – “*moro na periferia*” e “*faço na periferia*”. É para

¹⁶⁰ Essa experiência assemelha-se à expressa por Segato (ver 2º Movimento), por bell hooks (ver 4º Movimento) e à minha própria, sendo o conhecimento um elemento que podemos usar para nossos processo de cura, de ligar as pontas da vida.

esse espaço que ela retorna após ocupar outros espaços sociais – universidade e marcha. Há uma estética da existência que articula (auto)identificações e representações a partir de vários movimentos de dobra, sendo a dobra inicial o compreender o seu sofrimento a partir das trocas que pode realizar na MMM, depois a dobra sobre o feminismo acadêmico que pode atrelar à sua própria vida pela mediação da MMM e, por fim, ela representa um terceiro movimento de dobra, que é o de levar para outras mulheres seu conhecimento – “a maioria das mulheres não tiveram isso”. Nesse sentido, as tecnologias de si implicam tecnologias das outras e para as outras. Há a expressão de um *ethos* que tem como lastro a solidariedade por meio da inclinação à socialização de bens simbólicos a que teve acesso, sendo centrais discursos feministas na composição entre representação, identificação e ação.

Essa inclinação para o compartilhamento de conhecimentos é complementada por uma postura também solidária de acolhimento e escuta, conforme se pode ler no excerto 6.12, da entrevista com Bertha.

- (6.12) E eu falo para as meninas assim. Elas falam que eu consigo falar do jeito que elas entendem. Mas eu falo para elas: “Gente eu preciso de tanta coisa!” Porque eu vou nas reuniões da Marcha e vejo elas falando e elas falam tão bem, com tanta propriedade, sabe, gostoso, e eu acho que para elas é a mesma sensação, porque elas também não tinham conceito nenhum de feminismo, né, é em cadeia mesmo. Eu adoro sentar com elas, porque elas perguntam muito e elas sabem escutar, que é uma coisa que a gente vai perdendo, é uma coisa muito da segunda onda do feminismo e que a gente vai perdendo, mas de escutar mesmo, de parar e deixar elas falarem das vivências delas, têm muitas mulheres que sofriam violência de maridos que eram militantes, de esquerda, que o próprio partido abafou e que hoje ela fala assim: “Caraca, como, né, que deixaram?” E escutar mesmo e deixar elas falarem e falar assim... olha, mas isso... e trazer isso para dentro da teoria, trazer isso para levar para vida de outras mulheres, então, isso empolga muito, né, então, o grupo me alimenta e eu acho que eu também alimento as meninas, então é uma coisa que a gente faz com muito prazer. Eu gosto muito de me reunir com elas.

Bertha representa as práticas de troca, centralmente, por meio de processos verbais – falar. Ao mesmo tempo em que avalia muito positivamente essas práticas – “eu adoro”, “gostoso”, “empolga muito” –, esses momentos de troca e de estar em grupo são representados por meio da metáfora física da alimentação. Assim, uma nutre a outra, uma alimenta a outra com suas experiências e conhecimentos. Ela reitera a metáfora de aliança, ao explicar que “é em cadeia” que se dão essas trocas. Assim, é possível compreender que a MMM articula-se a partir de diferentes lugares de fala e, ao mesmo tempo, serve de subsídio para esses diferentes lugares de fala (RIBEIRO, 2015), havendo diferentes movimentos de dobra de si para fora, no processo

de construção da luta por uma realidade justa e igualitária, em que tecnologias de si e das outras são articuladas.

A MMM, diferentemente da MM e de outras marchas de mulheres (como a Marcha das Vadias), transcende as práticas de atos periódicos, caracterizando-se como um movimento maior em que diferentes ações são realizadas. A esse respeito, Rosa, no excerto 6.13, explica que:

- (6.13) as pessoas, toda vez que se fala assim: “Ah, você milita aonde?” “Na Marcha Mundial Das Mulheres.” “Ah, quando que vai ser a marcha?”, né? Porque o nome marcha ele vem a partir da ação daquelas mulheres lá que atravessaram, que foram de Quebec pra Montreal, né? Contra o neoliberal, luta contra o desemprego que atinge principalmente as mulheres, a questão da imigração que é muito forte no Canadá, elas colocaram a, lutaram pelas mulheres imigrantes que não ganhavam salários iguais, essas coisas tudinho, questão da economia solidária. Então, assim, é a gente fala marcha porque a nossa luta ela não é estática, né? Ela é permanente, e acreditamos que todo dia nós marchamos. Aí, onde vem a resposta que eu sempre digo, né? “Que dia vai ser a marcha? A marcha é agora, é hoje, é todo dia”, né? A gente está o tempo todo marchando. É, tanto é que, inclusive, é, tem muitas pessoas que acreditam, justamente, pensam que a gente é um evento, igual a Marcha das Vadias, a Marcha das Margaridas, não, a gente é um movimento social, a gente constrói todo dia, a gente está nos espaços construindo todo dia, né? Seja no nosso próprio espaço, seja nos espaços nos quais a gente representa. Estamos nos, é, nos somamos pra contribuir, né? Tipo igual ao Conselho de Direitos da Mulher, a Frente Brasil Popular, onde a gente tiver a gente, é, a nossa: “seguiremos em marcha até que todas sejam livres” – então, o marcha é mais simbólico do sentido de, o marcha é mais pela questão do dia a dia, você está em constante marcha na luta por um mundo feminista. Um dia a gente chega lá! A caminhada está dura. (Rosa, 2017, i. o.)

O léxico do campo bélico – “luta” – é central na compreensão dos processos que envolvem disputas hegemônicas, mas aqui ele é empregado no âmbito da construção de condições de existência. Nesse sentido, os termos são ressignificados por práticas de reexistência – em que a existência se dá pela resistência. Rosa identifica a MMM como um tipo de organização distinto de outras marchas – “*Marcha das Vadias*”, “*Marcha das Margaridas*” –, o que corrobora com a representação feita por Bertha – “*o diferencial da marcha*”. Há o emprego de diferentes palavras que marcam a permanente mobilização em que estão implicadas as mulheres, não só as que participam da MMM – “*A gente está o tempo todo marchando.*” Ela explica que a MMM, por se estruturar em polos de agregação – “*somamos*” –, catalisa processos de luta cotidiana das mulheres. Ademais, ao serem protagonistas da MMM, as mulheres passam a incorporar perspectivas construídas coletivamente na MMM, nos outros espaços que ocupam.

A representação que ela faz da ação retoma as ideias de consciência da dificuldade da “luta” e da esperança. Nesse excerto, novamente processos existenciais são empregados com grande relevo, bem como há diferentes momentos de nominalização de ações – “o marcha”, “a caminhada” –, o que caracteriza ação da luta como o um elemento central nos processos de construção identitária. Nesse sentido, não é possível separar aspectos ontológicos – o ser – de epistemológicos – o vir-a-ser, como debati no 4º Movimento da tese. Há coerência com os outros textos analisados, sendo a luta focada na construção de um “*mundo feminista*” que pode ser compreendido em termos do “*mundo possível*” e da “*mudar do mundo*”.

Mesmo sendo um movimento constante em que há permanente mobilização e articulação das mulheres protagonistas da MMM, os atos têm uma importância muito grande, inclusive para a continuidade desse movimento, como se pode ler no excerto que segue, da entrevista com Bertha:

- (6.14) Eu acho que os atos (...) a gente tinha que ter ato todo ano que era pra gente não, não esfriar, porque o ato é uma coisa que alimenta a gente. Que, que dá um gás, mas é puxado também pra gente militar, porque é... eu falo: a gente tem muita reunião no Plano, a gente tem muita coisa no Plano, então, para organizar um ato desse são várias e várias reuniões antes. Então, por que que eu me afastei? Porque acaba que a gente deixa muita coisa da gente aqui pra, para estar lá, né, e... é muito puxado, é um tempo pra ir, é um tempo que você fica na reunião, outro tempo pra voltar e... não dá pra fazer tudo. Então, é... a gente fica conciliando, mas ato é um negócio que alimenta demais a gente. É de ver que você não está só, porque, assim, a gente fica muito aqui é... muito isolado, né, as meninas tem uma em cada canto, aí junta a reunião da Marcha. Ah! Aí quando tá lá na reunião, aí, beleza, mas saio da reunião eu venho, eu estou aqui na minha realidade, eu saio ali na porta, eu continuo vendo as mesmas coisas. Volta e meia, a gente corre pra acudir uma menina que tá apanhando do namorado. E... e isso parece que a gente fica isolado, né, meu Deus! Dá um desespero eu estou sozinha no mundo, só eu. E aí depois... e no ato não, né, no ato você vê, cara, é muita gente. E aí você ouve outras histórias, você acha assim: “Caraca! Minha história é pesada, puxada”. Mas, você vê outras histórias, fala assim: “Cara, minha história é massa demais! Eu estou tranquila demais”. Então, é... alimenta essa esperança, né? De, de não tá sozinha, de ser, de que é grande, de que é possível, de que tá chegando. Por mais que você ache que não tá chegando. Tá chegando. Em alguma medida, chegou em mim, né, ah! Não tá chegando, mas chegou em mim. Então, a partir daí a gente vai expandindo. Eu, eu, eu gosto muito de ato, acho que ato é um negócio, e que dá visibilidade, e que dá um impacto, e que dá, gera algum resultado mínimo que seja. Pelo menos uma pauta daquela que você leva pra, pra reivindicar, você sai dali ,pelo menos, com alguma expectativa, naquela pauta. Então, ato é... muito simbólico, é muito significativo principalmente para quem está distante, pra quem não tá ali no dia a dia. (Bertha, L. 2017, i. o.)

Bertha articula novamente dobras de suas vivências dentro e fora do âmbito da MMM. Há metáforas orientacionais que caracterizam momentos em que está “dentro” das práticas da

MMM e fora, aos quais atribui avaliações de afetividade em que caracteriza a MMM como um lugar de acolhida – em termos do sistema de atitude (MARTIN; WHITE, 2005), há a avaliação da segurança nas experiências na MMM – em contraste com a solidão, o desamparo e a insegurança que encontra em sua realidade. O movimento retórico descrito parte da identificação de uma metáfora biológica – alimentar-se – e é desdobrado pela narrativização de práticas desenvolvidas no âmbito da MMM, em que Bertha descreve sentimentos e sensações, em termos de uma estética da existência, em relação à marcha e, centralmente, aos atos, aos que atribui grande significação. Há um tensionamento entre diferentes lugares e a sua autoidentificação; nesse sentido, é possível observar uma reflexão feita a partir de um centro tonal, no caso a participação em ações da MMM, o afastamento desse centro tonal que lhe causa desconforto, e o retorno para esse centro, em que ela encontra um ponto de acolhimento para suas inquietações e demandas. Os espaços forjados para e pela MMM oferecem subsídios para mulheres que, como Bertha, em suas vidas cotidianas, encontram bloqueios para a realização de sua identidade como ser-mais (FREIRE, 2015).

Bertha expressa que há limites para sua prática como militante social, dentre elas a distância com o Plano Piloto, que gera um custo significativo, o tempo que não dá para tudo, a dificuldade de conciliar as diferentes dimensões de sua existência com a responsabilidade de fazer parte da MMM, entre outros. Todavia, ela avalia como positivos os momentos em que está implicada na MMM, dando destaque central para a participação em atos e as trocas com outras mulheres. Novamente, há um movimento retórico em que a argumentação é construída na caracterização da MMM por meio da descrição de práticas, seguindo para a reflexão sobre os limites das possibilidades de ação de luta, e fechado por um retorno para a MMM, representando a marcha como um movimento significativo e que, no final das contas, vale a pena.

Da mesma maneira, Rosa identifica uma série de desafios que são colocados, centralmente, no que diz respeito à realização do discurso na prática. Vejamos o excerto 6.15:

- (6.15) Mas a marcha não é só flores não, tá Pilar? Eu estou falando assim, mas parece só flores, estou falando assim, aquilo que eu sinto, mas tem os seus problemas. A gente tem muitos desafios, né? Um deles é a gente, nos nossos espaços, eu não digo que esse é o desafio central, mas é uma coisa que eu observo, que é constante, a reprodução dos vícios masculinos nos espaços feministas. Questão de disputa, aliás, pra mim é o central, é você ficar disputando hegemonia, disputando quem é maioria, disputando isso. E a gente, inclusive no último período a gente tem enfrentado isso muito fortemente na marcha, entre dois grupos específicos. Outro desafio é respeito, é o discurso na prática. Eu falo isso especificamente para o DF. A gente, aqui, como é um quadradinho que recebe muita gente do Brasil, vem

muitas companheiras de fora, e essas companheiras de fora elas chegam aqui e acreditam que a marcha vai funcionar aqui como funciona no seu estado, e não respeitam nossa autonomia e nossa forma de organizar. Então, a gente tem muito atrito em relação a essas questões. Eu acho que outra coisa que eu acredito que seja um grande desafio pra marcha é, seria a, como que diria, isso por parte das mais antigas na marcha, você vê isso bem latente, essas coisas que eu falei é bem latente, elas percebem essa questão. Mas, assim, outra coisa que a gente tem que reaprender, outro desafio que a gente tem, agora e no próximo período, de nos organizar pensando. Porque se a gente é um movimento anti-capitalista e a gente coloca isso em prática, que é se autogestionando, essas coisas tudinho, né? Construir, eu dou a fita e você dá o pano, né? A gente faz isso. A gente tem que pensar em formas de, em desafios de mais trocas de experiência (...) Um desafio que eu acho que é um desafio mais palpável, vamos colocar assim, que é o desafio de troca de experiências dentro dos estados, justamente pra tentar resolver o segundo desafio que eu coloquei. Então, assim, é, e, por fim, diante da conjuntura que a gente está vivendo, a gente tem que avançar nessas questões lá atrás, pra gente pensar em como enfrentar essa conjuntura que a gente está. Como que a gente vai vencer esses desafios que a conjuntura está nos colocando de uma forma geral? Isso pros movimentos todos, né, inclusive do sentido de ampliação da esquerda, né? Como é que a gente vai ampliar a esquerda? Como é que a gente vai, a gente pode contribuir pra unificação da esquerda? Porque diz que existe uma unidade, mas quando você tá nos espaços construindo, você sabe que não existe unidade, é unidade na rua, nos espaços de construção não é. Tanto é, que vê o que que foi a última greve, né? Não foi ruim, mas poderia ter sido melhor. Então, assim, a gente tem vários desafios, e mais, aí, é onde eu acho que é o desafio central é aprender a dialogar entre nós, nos movimentos, dialogar entre nós, eu digo isso que é um desafio não só pra marcha mas pra todos os movimentos de mulheres.

A fala parte de uma metáfora ontológica “*não é só flores*”, para iniciar sua argumentação acerca de desafios que ela identifica para a MMM e para os movimentos sociais do campo de esquerda como um todo. A horizontalidade apresentada no discurso articulado de aliança de mulheres ao redor de uma causa, em alguns momentos, não se confirma na prática. Ao identificar como problemática “*a reprodução dos vícios masculinos nos espaços feministas*”, minha colaboradora marca uma identidade feminista e uma representação da identidade do movimento feminista a partir de práticas, entre outros aspectos, que devem ser distintas da tradição patriarcal. Ela explicita a disputa de hegemonia como sendo um aspecto do embate que deve ser superado para a construção de um movimento efetivamente capaz de promover mudanças. Nesse sentido, é possível associar sua perspectiva à da tecnologia da ginga, em que as disputas não devem visar à imposição de uma determinada forma de pensar ou de ser, mas que devem ser formatadas como trocas. Ela parte de uma reflexão acerca de aspectos internos à MMM, caracterizando o movimento necessário para superar bloqueios na efetivação de construções solidárias, centralmente a partir dos processos mentais “organizar pensando” e “reaprender”.

Essa é uma condição para que a MMM e os movimentos feministas como um todo possam contribuir para uma construção mais ampla, por meio da articulação com outros grupos. Ao mesmo tempo, ela marca a urgência da superação desses bloqueios, internos e externos à MMM, para que o campo progressista possa fazer frente às demandas impostas pela conjuntura atual de avanço dos ataques neocoloniais.

A MMM como movimento internacionalista exige das mulheres protagonistas a construção de estratégias para que seja viável realizar o outro mundo possível, como mundo feminista que é a meta central representada nos textos do feixe discursivo analisado. Esse desafio é considerável, quando se põe em perspectiva que mesmo em uma única nação, como o Brasil, há desafios significativos para essa realização. Há a representação de práticas de imposição de soluções e de estratégias de outros estados sobre a organização das mulheres no DF. O Distrito Federal, como centro da administração pública, acaba sendo um centro de convergência, em que diferentes processos tomam lugar. Trata-se de um palco bastante significativo para investigarmos aspectos de caráter mais abrangente. Essa, inclusive, é uma justificativa para a delimitação deste trabalho, que busca, a partir de práticas situadas, observar mecanismos subjacentes a práticas de reexistência.

É interessante observar que Rosa identifica uma unidade na rua e uma falta de unidade nos espaços de construção – *“você sabe que não existe unidade, é unidade na rua, nos espaços de construção não é”* –, o que evidencia a distância entre lideranças e bases sociais. Contudo, ao identificar que *“é unidade na rua”*, minha colaboradora indica um potencial para a superação desses bloqueios a partir experiências construídas em práticas situadas, e, especificamente, a partir das raízes ou do fundamento. As raízes do movimento são realizadas pelas mulheres que protagonizam lutas contra o patriarcado, a colonialidade e o capitalismo todos os dias em suas vidas. Essa constatação pode ser a base a partir da qual se estabeleceram os temas centrais da 4ª Ação Internacional, que teve como foco justamente as especificidades das demandas de cada mulher, considerando aspectos de corporeidade e territorialidade. A esse respeito, vejamos o excerto 6.16, extraído do Jornal da MMM:

- (6.16) “SEGUIREMOS EM MARCHA ATÉ QUE TODAS SEJAMOS LIVRES” – é o eixo que nos movimenta nesta 4ª Ação Internacional da Marcha Mundial das Mulheres. Com ela, queremos fortalecer a defesa dos “territórios das mulheres”, que são compostos por nossos corpos, pelo lugar onde vivemos, trabalhamos e desenvolvemos nossas lutas, nossas relações comunitárias e nossa história.

Esta é uma ação de mobilização para denunciar as causas que nos oprimem e nos discriminam como mulheres em todo o mundo. Ao mesmo tempo, é um amplo processo de formação política feminista para identificar as ameaças que as mulheres sofrem em cada região do planeta, e para construir de forma coletiva as nossas práticas e propostas de um mundo baseado na igualdade, liberdade, justiça, paz e solidariedade.

MARCHAS ENRAIZADAS: NAS LUTAS, RESISTÊNCIAS E ALTERNATIVAS – No Brasil, a Ação de 2015 será um processo enraizado em âmbito local. As atividades serão descentralizadas, para visibilizar as lutas que nós mulheres realizamos em nossos territórios, nossas resistências e nossas práticas que constroem novos paradigmas. Nesta 4ª Ação internacional, a discussão, o combate e a construção de alternativas têm como eixo principal o direito ao nosso corpo, trabalho e território. A marca de nossas ações é a auto-organização, a mobilização feminista, o respeito à diversidade e a alegria e irreverência, porque cantar, batucar e dançar, integram nossa marcha e o outro mundo que estamos construindo. (MMM, 2015a, p. 1)

A proposta da MMM só pode ser efetiva se seguir uma lógica outra de globalização a partir da solidariedade, tal como proposta por Santos (2011). Essa globalização do lado de cá repousa, assim, no compartilhamento de experiências situadas, o que foi valorizado na ação de 2015 da marcha. No excerto em foco, é possível identificar a proposição da MMM internacional e, na sequência, da MMM do Brasil. Há um processo de (auto)identificação das mulheres a partir do deslocamento de sua identidade para lugares materiais e simbólicos – *“queremos fortalecer a defesa dos “territórios das mulheres”, que são compostos por nossos corpos, pelo lugar onde vivemos, trabalhamos e desenvolvemos nossas lutas, nossas relações comunitárias e nossa história”*. Há a retomada da metáfora bélica, sendo a defesa do corpo, do trabalho e do território o foco da ação. Contudo, essa luta não visa a alienação ou a capitalização do território, mas a socialização de construtos e tecnologias sociais – *“formação política feminista”* – que visam *“construir de forma coletiva as nossas práticas e propostas de um mundo baseado na igualdade, liberdade, justiça, paz e solidariedade”*. Isso evidencia, na instância discursiva, uma inclinação à composição de um *ethos* solidário institucional, parametrizado pelo *ethos* solidário das mulheres protagonistas da MMM.

É necessário compreender essa luta em termos de resistência aos processos de dominação e controle articulados por tecnologias de violência, centralmente mobilizadas pelo biopoder (FOUCAUL, 2010; FLOR DO NASCIMENTO, 2010). A defesa do corpo implica tecnologias de si, aspectos da estética da existência, que só pode ser realizada por meio do trabalho, segundo foco de defesa. O trabalho representa o acesso a recursos para a manutenção da vida, mas, ao mesmo tempo, constitui-se (quando se trata de um trabalho com condições dignas) como lugar de criação de expressão da humanidade. Quando se entende que a base do sistema

capitalista é a alienação do fruto do trabalho, é possível compreender que o texto em foco articula discursos de resistência ao regime econômico, ao mesmo tempo em que busca construir e evidenciar alternativas, tais como a economia solidária e a agroecologia, para a superação desse regime. Por fim, o acesso à terra e o respeito ao território são a essência da luta contra o capital. Em um momento em que o capitalismo desdobra-se para superar suas crises cíclicas e coloniza corpos, mentes, territórios, a mulher é o alvo central de processos de precarização.

Nessa perspectiva, uma das ações centrais da MMM em nível internacional foram as 24 horas de solidariedade feminista que tomou lugar no dia 24 de abril, conforme relata o Jornal no excerto 6.17:

- (6.17) 24 HORAS DE SOLIDARIEDADE FEMINISTA – Do Japão até o Chile, no dia 24 de abril, nos mobilizamos durante 24 horas, acompanhando o ciclo do sol ao redor da terra: as mulheres saíram às ruas das 12 às 13 horas, criando uma onda feminista. Neste dia, relembramos a morte de centenas de mulheres fruto do desabamento do prédio Rana Plaza situado em Dhâka, capital de Bangladesh, em 24 de abril de 2013. O edifício abrigava oficinas de costura de lojas famosas no mundo, como a Benetton. A tragédia expressou a realidade de milhares de mulheres exploradas pelas indústrias da moda e beleza que escondem o horror do trabalho sem qualquer direito ou proteção. No Brasil, denunciemos o poder e a impunidade em empresas transnacionais, como o hipermercado Wal-Mart e as lojas Renner, em todo o país. Denunciemos que a divisão sexual e internacional do trabalho se combinam para controlar e explorar a nossa força de trabalho. E que as imposições sobre o nosso corpo, acentuadas pela mercantilização, formam parte desse controle que propicia lucros para grandes empresas transnacionais da indústria da confecção ou de cosméticos.

A metáfora de aliança/ roda/ círculo é retomada nessa ação, sendo amplificada pela metáfora à vez ontológica e física da “onda feminista”, sendo que a ação das mulheres articuladas pela MMM se ergue espraiando-se por todo o globo. Esse ato propicia a ocupação de territórios da esfera da vida pública que, tradicionalmente no patriarcado, não são ocupados por mulheres – “as ruas” – e os transforma, potencialmente, em lugares da memória coletiva (PUNTONI, 1998). Esse mesmo movimento de construção da memória como forma de construção da história das vencidas está na origem do dia 8 de março de 1857, em que operárias da indústria têxtil foram assassinadas em meio a uma greve em Nova Iorque, nos Estados Unidos. Contudo, no caso do ato do dia 24 de abril de 2015, as trabalhadoras cuja memória foi honrada não eram membros do proletariado, mas do precariado (BRAGA, 2017), condição de alienação mais aguda da classe trabalhadora, constituída pelo atual estágio de desenvolvimento do capitalismo. Assim, a onda feminista se ergueu para que a memória da luta daquelas mulheres trabalhadoras

não fosse apagada depois de seu assassinato pelas empresas multinacionais que as submeteram as situações análogas à escravidão. Cabe ressaltar que esse ato também é construído a partir da noção de justiça social em que a dor de uma é a dor de todas. É possível, assim, associar o *ethos* institucional (tomando a MMM como uma instituição, mesmo que esse termo não seja o melhor para descrever a instância de organização) à perspectiva Ubuntu de ética solidária.

É importante destacar que a centralidade do trabalho e do processo material trabalhar fica evidente no feixe discursivo como um todo. O trabalho aqui é um trabalho de si e das outras, e cujas tecnologias são especialmente focalizadas ao redor de trocas discursivas. Nessa perspectiva, a difícil equação entre um movimento transnacional e as especificidades dos anseios, sonhos, demandas das mulheres protagonistas da MMM constitui a marcha como um movimento permanente de mobilização e articulação para além de atos isolados, para o qual são necessários métodos e técnicas muito singulares. Na sequência, retomo a explicação de Rosa acerca da organização da MMM.

- (6.18) A gente tem organização por comitês, na verdade a gente tem os comitês estaduais. A gente evita, é, criar núcleo, criar essas, né? A gente evita isso. A gente tenta, por exemplo, se você quer organizar a marcha lá na sua cidade, vocês se reúnem, pensam as ações, debatem, fazem formação e tudo mais. É, como é um movimento autogestionado, não é um movimento patrocinado, não é um ONG, nem nada, a gente realiza por volta de três ou quatro reuniões nacionais nas quais vão representantes estaduais. A pauta, normalmente, das reuniões nacionais é o que? Debater o que se passou, debater o que está acontecendo e a partir daí pensar ações futuras. É, então assim, tem essa questão, assim, a gente tem a executiva nacional, a gente tem o secretariado nacional da marcha, aí, nos continentes, a marcha também se organiza, né, tem o que se chama de comitê americano, comitê sul-americano, enfim, tem as representações. Se discutem blocos locais, em nível internacional. Nacionalmente, a gente tem a executiva nacional da marcha, que tem seis companheiras da marcha, mais CUT, mais CONTAG, mais o MMTR, é, a UNE, é (...) A SOF, que é Sempre viva Organização Feminista, o Centro Feminista 8 de março. Deixa eu lembrar se tem mais alguém, que eu lembre são esses grupos, assim, essa executiva nacional da marcha, não é, como se diz, uma direção, toma posicionamento, toma, em relação a determinadas coisas, contudo não é um, não é no estilo tradicional dos movimento, é algo mais dinâmico, e elas normalmente dialogam com os estados, por exemplo, a gente estava tendo a questão da, em relação ao aborto. “Vamos soltar uma nota?” “Vamos!” Aí, a gente constrói junta a proposta de nota, não é algo: “É isso! Pronto, acabou!” Entendeu? Não é aquela direção meio hierarquizada não, é uma coisa, a marcha tenta o máximo ser horizontal, entendeu? E aí é dessa forma, por exemplo, aqui no DF a gente não tem uma coordenação, alguns estados têm uma coordenação da marcha, aqui não. Aqui a gente optou por não ter, né? E a gente tem as dificuldades porque não é algo comum, não é algo tradicional. A gente tem dificuldade de organização, mas a gente consegue tocar, tocar de forma mais coletiva as coisas, as tarefas mais, enfim. (Rosa L. 2017, i. o.)

É interessante observar que Rosa, que é identificada pelas mulheres protagonistas da MMM no DF como uma liderança, apresenta uma compreensão bastante fluida sobre o processo de organização da marcha como movimento. Isso dista bastante do caráter mais estruturado tanto da MM quando da MMN, como analisarei nos Movimentos seguintes da tese.¹⁶¹ A representação feita por ela expressa a existência de espaços de interlocução, em que mulheres que se identificam e que são identificadas pelas suas pares como protagonistas da MMM, encontram-se para trocar experiências, muito mais do que estruturas fixas. Há, contudo, a somatória de forças com representantes de entidades de classe trabalhadora e estudantis, bem como com grupos feministas. Há uma opção pela não centralização de decisões, bem como pela não criação de núcleos, o que dificulta os processos organizacionais, mas que, como avalia Rosa, possibilita uma maior horizontalidade.

É importante observar que a ação de 2015 da MMM apresentou, internacional e nacionalmente, um esforço por ligar os pontos, no sentido de valorizar as contribuições de todas as mulheres que lutam pela libertação e pela construção da justiça e da equidade social. Nessa perspectiva, e quanto ao compartilhamento de discursos, gêneros e estilos, no âmbito de produções articuladas pela MMM, houve a reiteração de mapas em diferentes textos e atividades do feixe analisado. Vejamos excertos textos reproduzidos em 6.19:

(6.19)



¹⁶¹ Nesta tese não busco particularmente mapear o organograma das MMM, como em trabalhos do campo da sociologia, entretanto faço alguns apontamentos acerca dos processos organizacionais, tendo em vista sua importância para a construção e a promoção de discursos de reexistência.

Em 6.19, reúno quatro textos: o primeiro, “Um mapa das nossas lutas, resistências e alternativas”, publicado no Jornal da MMM;¹⁶² o segundo é uma fotografia de um mapa bordado para a “Virada Feminista”, atividade que encerrou a 4ª ação no Brasil, nos dias 15 e 17 de outubro de 2015 no Ceará e no Rio Grande do Norte;¹⁶³ o terceiro é o cartaz da 4ª Ação no Ceará;¹⁶⁴ e o quarto, um mapa da Caravana da Europa, atividade da 4ª Ação internacional da MMM, publicado no “*Bulletin de la Caravane Féministe*” de março de 2015.¹⁶⁵

Os mapas são, por si só, textos metafóricos ao representarem espaços geográficos, contudo, os mapas em foco, amplificam esse caráter metafórico, por representarem ações realizadas em cada ponto marcado nos mapas. Há um movimento de ligar os pontos, que, no mapa bordado, é literal, e que remete à composição da colcha de retalhos de 2005 (ver 1º Movimento). Cabe destacar que, no Brasil, houve ações descentralizadas, conforme o excerto 6.19, em que foram realizadas inúmeras ações de formação política – rodas de conversa, palestras, oficinas, entre outras –, bem como houve marchas localizadas, sendo destaques a 5ª Marcha das Margaridas e a marcha “Primavera pelo direito ao corpo e à vida das mulheres”, que uniu 500 mulheres do Cone-Sul em uma marcha entre Brasil e Uruguai, em que se pautou o debate sobre os direitos reprodutivos a partir do mote “Somos todas clandestinas”.

O encerramento da marcha “marcou o dia 28 de setembro, Dia Latino-americano e Caribenho pela Legalização do Aborto, com um dos maiores atos da data em todo o Brasil”.¹⁶⁶ Já na Europa, houve uma caravana que atravessou do Oriente Médio à Europa Ocidental. Assim, mesmo não descrevendo especificamente deslocamentos, os mapas unem as ações realizadas regionalmente, o que é muito significativo quanto a construção e sustentação de um discurso não-ideológico, que representa o movimento da MMM valorizando a sua pluralidade, a quantidade de ações e de lugares, seu enraizamento e sua horizontalidade.

¹⁶² Disponível em: <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/jornal-da-marcha-mundial-das-mulheres-a-4a-acao-internacional/>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

¹⁶³ Disponível em: <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/4a-acao-internacional-da-mmm-marca-resistencia-e-alternativas-das-mulheres-brasileiras/>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

¹⁶⁴ Disponível em: <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/acao-feminista-internacional-denuncia-aumento-da-violencia-contra-as-mulheres-no-ceara/>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

¹⁶⁵ Disponível em: <<http://www.marchemondiale.org/actions/2015/europe/newsletters/fr/>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

¹⁶⁶ Disponível em: <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/500-mulheres-em-marcha-na-fronteira-brasil-uruguai-por-aborto-livre-seguro-e-gratuito/>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

Esse ligar os pontos também implica ligar os pontos com outros empreendimentos para a construção de alternativas e a suplantação do atual estado de coisas. Nesse sentido, há uma grande articulação com ações de outros movimentos de mulheres como a Marcha das Margaridas, em suas cinco edições, e a Marcha das Mulheres Negras de 2015.

Dentre as atividades representadas no mapa da 4ª Ação da MMM no Brasil, no ponto 5, esteve a MM. A caravana da MMM foi organizada mobilizando mulheres de todo o Brasil para virem a Brasília nos dias 11 e 12 de agosto de 2015, trazendo diversos ônibus para a capital. Essa forte imbricação das duas marchas, e, conseqüentemente, dos feixes discursivos, como analisarei mais adiante, explica-se em razão do histórico de relação entre as duas marchas (ver 1º Movimento) e, centralmente, porque a MMM soma-se diretamente ao Comitê de Organização da Marcha das Margaridas. A MMN, entretanto, não figurou entre as atividades oficiais da MMM, e isso se deveu a especificidades da Marcha das Mulheres Negras e à demanda central pelo protagonismo das mulheres negras. De todo modo, houve a participação e a solidariedade tanto da MMM como, principalmente, da MM, que auxiliou por meio da infraestrutura e da capilaridade dos sindicatos que reúne, para a realização da MMN.¹⁶⁷

Algumas considerações

Neste Movimento, agrupei a síntese de análises em profundidade de textos referentes ao feixe discursivo da MMM. Parti de seu histórico de criação, abordando aspectos gerais relacionados ao *ethos* compartilhado pelas mulheres protagonistas da marcha focalizada. Em especial destacando o caráter de tomada de consciência a partir do contato com conhecimentos instanciados por trocas nos espaços da MMM.

Em um segundo momento, focalizei aspectos relacionados ao enraizamento da marcha em diferentes espaços sociais, o que faz com que, para além de atos, a MMM caracterize-se como um movimento. Esse processo de enraizamento se dá por meio das ações das mulheres que protagonizam a marcha, a partir de um *ethos* solidário que tem como lastro a inteligência crítica, a capacidade de manejar tecnologias de reexistência como a ginga, e, principalmente, o compromisso e a responsabilidade modais, expressos na busca por compartilhar o que apreendem e aprender sempre mais. A MMM configura-se, desse modo como espaços de letramento.

¹⁶⁷ Esses aspectos referentes à MMN serão aprofundado no 8º Movimento da tese.

Marcha das Margaridas – memória, consciência de classe e redes campos, florestas, águas, cidades

Música da Marcha das Margaridas

<i>Olha Brasília está florida Estão chegando as decididas Olha Brasília está florida, É o querer é o querer das mar- garidas. Somos de todos os modelos To- dos os tipos de cabelo Grandes, miúdas, bem erguidas Somos nós as margaridas</i>	<i>Nós que vem sempre suando Esse país alimentando Estamos aqui para relembrar Este país tem que mudar! Olha Brasília está florida... Água limpa sem privar Sede de todos acalmar Casa justa pra crescer Saúde antes de adoecer</i>	<i>Terra sadia pra lucrar Canja na mesa do jantar Um mínimo para se ter Direito à paz e ao prazer E dentro e fora à punição Pra quem abusa do bastão Do ser patrão, do ser machão Não pode não, não pode não!</i>
--	---	---

Loucas de Pedra Lilás (2003)¹⁶⁸

No 7º Movimento, dou continuidade às análises sobre os diferentes contextos de mobilização pelos direitos das mulheres desencadeados pela organização de marchas realizadas em 2015 na Capital Federal. Passo, então, a um contexto articulado a partir da luta de classe, sendo central compreender a categoria ‘trabalho’ para acessar os dados específicos relativos à V Marcha das Margaridas.

Este movimento está dividido em duas partes. Na primeira, focalizo aspectos centrados na marcha como lugar de memória coletiva e na constituição de processos identificacionais associados à história de vida das Margaridas, a partir dos relatos de minhas colaboradoras e de textos de referência que coletei da MM. Já na segunda seção, focalizo a constituição da MM como evento que articula diferentes segmentos trabalhistas para a contestação do estado de coisas e a reivindicação de pautas das mulheres do campo, das florestas e das águas.

¹⁶⁸Disponível em: < <http://transformatoriomargarias.org.br/?p=429> >. Acesso em 7 jan. 2018.

7.1 Margarida Alves como heroína, marchas como lugar de memória coletiva

A Marcha das Margaridas recebe o nome de Margarida Maria Alves, que foi uma liderança camponesa e líder sindical do estado da Paraíba. Ela foi a primeira mulher a ser presidenta do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande e permaneceu no cargo por 12 anos, lutando por importantes conquistas como carteira de trabalho assinada, férias, 13º salário e jornada de trabalho de oito horas diárias. Seu protagonismo e pioneirismo na militância de mulheres trabalhadoras têm sido inspiração para diferentes grupos e movimentos do campo. Conforme relatado no documentário “Margarida Alves”, realizado pela Marcha das Margaridas, ela sempre questionou a ausência das mulheres nas discussões no sindicato e se manteve firme, mesmo sob ameaças, dizendo: “É melhor morrer lutando do que morrer de fome!”¹⁶⁹

Figura 7.1 – Margarida Maria Alves discursando em ato trabalhista em Mari – PB em 1983



Fonte: Blogue Mártires da Caminhada. Disponível em: < <http://martiresal.blogspot.com.br/p/ir-margarida.html> >.

Acesso em: 10 jan. 2018.

¹⁶⁹ Documentário sobre a Marcha das Margaridas de 2015, produzido pela organização da marcha. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=-CBcEmQOVjQ> >. Documentário “Nos caminhos de Margarida”, dirigido por Barack Fernandes e produzido pela organização da marcha. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sjxruyZteM> >. Documentário, “Uma questão de terra” (1988), dirigido por Manfredo Caldas. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=QU0Na3RhcvY> >. Acesso em: 20 jan. 2018.

Por sua luta, foi assassinada no dia 12 de agosto de 1983, a mando de poderosos locais. Ela foi morta com um tiro no rosto por um pistoleiro que chegou à sua casa passando-se por um lavrador que precisava de uma guia para o hospital, sendo que, naquela noite, a cidade ficou às escuras, impossibilitando qualquer reação das trabalhadoras. O crime foi testemunhado pela família (marido, filho pequeno, irmã e mãe) e, até hoje, não teve resposta da justiça.¹⁷⁰ Em 2007, o dia de sua morte tornou-se, por decreto presidencial, o Dia Nacional de Luta contra a Violência no Campo e pela Reforma Agrária.

Ao falar sobre o histórico da MM, Carlota, que é dirigente sindical, participou da MM desde sua primeira edição, explicou que, de modo muito orgânico, o nome de Margarida Maria Alves se apresentou por diferentes atores envolvidos no âmbito da organização da primeira edição da MM. Ela falou com muita emoção sobre como o legado de Margarida Alves permitiu que ela mesma pudesse ser sindicalista, num tempo que só os homens falavam sobre política.

- (7.1) Margarida Alves por tudo que li, vi, estudei, Margarida Alves era uma mulher que na década de 80, ela morreu em 12 de agosto de 83, e a CUT foi fundada em 28 agosto de 83. Ela estava se organizando pra ir pro congresso da CUT. Um período saindo da ditadura militar, ela estava à frente de um sindicato numa área canavieira, né? Numa área onde os direitos trabalhistas era algo que estava na agenda, mas muito ausente na vida real. Então, ela tinha que ser uma mulher muito forte pra enfrentar o que estava colocado naquele momento, enfrentar os usineiros, enfrentar o capital no campo de forma a expropriar os direitos dos trabalhadores. Então, e ela foi assassinada nesse contexto também de luta por redemocratização e tal. Então, nós a temos como uma figura de muito simbólica pro momento. Ah! Mas alguns me perguntam: “E Margarida Alves era uma feminista?” Eu me não atrevo dizer muita coisa, eu só sei dizer que ela era muito corajosa. Que alguns dizem que era também machista, entendeu? Talvez não tivesse uma consciência mais dessa coisa do feminismo, tivesse uma consciência de classe muito clara, para poder estar à frente de uma luta dessa natureza, né? (...) Eu também acho o seguinte, que tem um monte de luta que estão sendo feita necessariamente. Quem é que vai reconhecer? Onde que é o reconhecimento disso? Né? Eu digo assim, se algumas pessoas comentaram isso, eu fico olhando, mas Margarida tinha tudo pra ser uma feminista à frente de um sindicato, naquela época não tinha quase nenhuma. Hoje, nós temos várias. Tinha um nível de coragem, que ela deve ter nascido feminista sem saber, entendeu? Pela sua ousadia, coragem e enfrentamento, então eu acho que esse símbolo ele é muito forte pra nós, sabe? Do período, da coragem, do que estava em pauta, a luta por direitos trabalhistas, pra assinar as carteiras dos canavieiros. Então, acho que isso é forte demais pra garantir com que ela seja uma referência pra nós. (Carlota, i.o.)

¹⁷⁰ Disponível em: < <http://www.fundacaomargaridaalves.org.br/2013/08/09/morte-de-margarida-completa-30-anos-de-impunidade-e-entidades-organizam-ato-publico/> >. Acesso em 20 jan. 2018.

O excerto 7.1 permite mapear aspectos de como o nome e a história de Margarida Alves são (re)significados por margaridas como Carlota. Assim, focalizo a representação de atores sociais e de ações sociais, a partir das categorias significado de palavra – buscando mapear cadeias de sinonímia construídas no texto para significar Margarida Alves, bem como co-ocorrências – e transitividade – buscando identificar que tipos de processos são empregados para a representação de sua atuação. Para estruturar essa análise, inspiro-me no modelo teórico-metodológico sincrônico-diacrônico de Laura Pardo (2011). 3

Quadro 7.1- Análise sincrônica-diacrônica do excerto 7.1

Ator (referência)	Operador lógico	Falante protagonista (Carlota Margaridas)	Processo 1	Processo 2	Tempo Lugar	Luta por direitos trabalhistas	Ator 3 (antagonista)
Margarida Alves	por tudo que		li, vi, estudei				
Margarida Alves				era			
uma mulher	que				na década de 80		
ela				morreu	em 12 de agosto de 83		
	e					a CUT	
			foi fundada		em 28 agosto de 83.		
Ela				estava se organizando			
	pra			ir		pro congresso da CUT.	
					Um período saindo da ditadura militar,		
ela				estava à frente		de um sindicato numa área canavieira	
					Numa área onde		
						era que estava na agenda os direitos trabalhistas algo	
	mas					muito ausente na vida real	
	Então						
ela				tinha que ser			

uma mulher muito forte							
	pra			enfrentar		o que estava colocado naquele momento	
				enfrentar			os usineiros
				enfrentar			o capital
					no campo	de forma a expropriar os direitos dos trabalhadores	
	Então e						
ela				foi assassinada	nesse contexto		
	também					de luta por redemocratização	
	e tal. Então	nós	temos				
como uma figura de muito simbólica					pro momento		
a							
	Ah! Mas	alguns	me perguntam				
	E						
Margarida Alves			era				
uma feminista?							
		Eu	não me atrevo dizer muita coisa				
	só	eu	sei dizer				
	que						
ela				era			
muito corajosa							
	Que	alguns	dizem				
	que			era			
também machista							
	entendeu? Talvez			não tivesse			
uma consciência mais dessa coisa do feminismo				tivesse			
uma consciência de classe							

<i>muito clara</i>							
	<i>para</i>			<i>poder estar à frente</i>		<i>de uma luta dessa natureza</i>	
	<i>também</i>	<i>Eu</i>	<i>acho</i>				
	<i>o seguinte que necessariamente</i>						
						<i>um monte de luta que tem estão sendo feita</i>	
		<i>Quem</i>	<i>é que vai reconhecer?</i>				
	<i>Eh</i>					<i>o reconhecimento disso?</i>	
	<i>Onde que assim</i>	<i>Eu</i>	<i>digo</i>				
	<i>se</i>	<i>algumas pessoas</i>	<i>comentaram isso</i>				
		<i>eu</i>	<i>fico olhando</i>				
	<i>mas</i>						
<i>Margarida</i>			<i>tinha</i>				
<i>tudo pra ser uma feminista</i>							
						<i>à frente de um sindicato</i>	
	<i>não</i>	<i>quase nenhuma</i>	<i>tinha</i>		<i>naquela época</i>		
		<i>nós</i>	<i>temos</i>		<i>Hoje</i>		
		<i>várias</i>					
				<i>Tinha</i>			
<i>um nível de coragem</i>	<i>que</i>						
<i>ela</i>				<i>deve ter nascido</i>			
<i>feminista sem saber. Pela sua ousadia, coragem e enfrentamento</i>							
	<i>então</i>	<i>eu</i>	<i>acho</i>				
	<i>que</i>						
<i>esse símbolo/ele</i>				<i>é</i>			
<i>muito forte</i>	<i>pra</i>	<i>nós</i>				<i>Do período, da coragem, do que estava em pauta,</i>	

						<i>a luta por direitos trabalhistas</i>	
	<i>pra</i>					<i>assinar as carteiras dos canavieiros</i>	
	<i>Então</i>		<i>acho</i>				
	<i>que</i>						
<i>isso</i>			<i>é</i>				
<i>forte demais para garantir com que ela seja uma referência</i>							
	<i>pra</i>	<i>nós.</i>					

Fonte: elaboração própria.

A partir do Quadro 7.1, é possível mapear que Margarida Alves é identificada por meio de estruturas de sinonímia construídas por processos existenciais, relacionais e materiais, e que se desdobram na metáfora ontológica sistemática a partir da qual a Marcha das Margaridas é representada de modo coerente e coeso por diferentes entidades de classe e militantes sociais.

Quanto aos processos existenciais – “*ser*”, “*nascer*”–, há a caracterização por meio de um conjunto de especificadores – “*uma mulher muito forte*”, “*muito corajosa*”, “*uma feminista?*” / “*também machista*”// “*tudo pra ser feminista*”// “*feminista sem saber*”, “*forte demais*”, “*uma referência para nós*”. Minha entrevistada cita, intertextualmente, um questionamento que lhe é feito, sobre a pertinência do nome de Margarida para uma luta que se identifica com o feminismo (talvez em razão da frequência com que esse questionamento é feito). Contudo, ela emprega diferentes processos lógicos – se era ou não era, eu não sei, mas tinha tudo para ser, e, além disso, nasceu sem saber – para justificar essa escolha do movimento e defender o ponto de vista de que Margarida é uma “*referência*”.

Quanto aos processos relacionais “*ter*” e “*simbolizar*” (que figura nominalmente, mas representa o processo no texto), há a identificação relacional entre a figura histórica de Margarida e a performance identitária das Margaridas – “*como uma figura de muito simbólica*”, “*símbolo (...) muito forte*”, “*símbolo (...) Do período, da coragem, do que estava em pauta, a luta por direitos trabalhistas*” (“*não uma consciência mais dessa coisa do feminismo*”, “*uma consciência de classe muito clara*”, “*Pela sua ousadia, coragem e enfrentamento*”, “*um nível de coragem*”. A construção identitária também se articula por meio de processos materiais-comportamentais – “*estar à frente*”, “*enfrentar*”, “*poder ser*” – que implicam metáforas físicas, situando-a no cenário social a partir de sua atuação sindical – “*à frente*

de uma luta dessa natureza”, “à frente de um sindicato numa área canavieira”, “enfrentar o que estava colocado naquele momento”, “os usineiros”, “o capital no campo de forma a expropriar os direitos dos trabalhadores”, “contexto também de luta por redemocratização”.

Cabe observar que ela salienta a “*consciência de classe*”, identificada com a luta do período de redemocratização do país, e explica que mesmo não tendo consciência do feminismo, a luta de Margarida poderia ser reconhecida como feminista. Há, complementarmente, processos de identificação pelo antagonismo, estruturados ao redor da metáfora bélica – “luta”, “enfrentar”. A isso, ela justapõe questionamentos acerca do reconhecimento de lutas que estão sendo travadas. Nesses questionamentos, estão implícitas as ideias de que essas lutas (de mulheres) se dão às margens do debate central do feminismo e que merecem ser validadas por sua legitimidade, sendo que esse reconhecimento, potencialmente, pode ser relacionado com a própria marcha, o que reitera a identificação relacional que ata Margarida Alves e as Margaridas.

Desse modo, Carlota constrói uma representação de Margarida Alves por meio de processo argumentativo, em que apresenta diferentes garantias – tanto implícita quanto explicitamente – a partir das quais defende a pertinência de seu nome para representar a luta das mulheres do campo. No excerto 7.2, Carlota dá continuidade a seu relato, focalizando a demanda por justiça:

- (7.2) Eu lembro que a primeira coisa que foi discutida que ela tinha sido assassinada em 83, nós estávamos no ano 1999, fazendo um conjunto de discussões e estava engavetado o processo de Margarida Alves. Então, começa a discussão por dar visibilidade, fazer uma mobilização, para que fosse a julgamento, eu fico arrepiada, fosse a julgamento o assassinado de Margarida Alves, e aí, todo um processo de fazer uma marcha com esse nome, é o que eu tenho de memória com o nome de Margarida Alves que tinha sido um assassinato impune. E nós queríamos que, tanto é que a marcha de 2000, aquele período de processo de mobilização foi quando botou no banco dos réus o assassino dela, o mandante, na verdade, esqueci o nome da figura, Zito, Zido, Zito Buarque, se não me engano. Então, quer dizer, foi nesse ambiente de justiça, de luta contra a impunidade, que vem essa discussão de que ela foi assassinada em 83 e final da década de 90 não tinha ido ao banco dos réus o assassino. Eu venho de um discussão agora da manhã do quanto que ausência do Estado ou a presença do Estado de forma truculenta nos colocou numa condição de enfrentamento, mas quem perde nesse enfrentamento somos nós, e os assassinatos no campo. Já estávamos a essa altura, em 2017, com o nível mais alto dos últimos 10 anos de assassinatos no campo, e tende aumentar esses conflitos com essa ideia de privatização, com essa ideia de venda de terras públicas para o capital internacional, na produção de commodities. [A impunidade] segue. Então, na verdade, só lembrando que Margarida Alves vem pra essa discussão, esse nome vem em função a gente buscar, a busca por justiça fazemos uma marcha pra pressionar em função da impunidade que estava perdurando por mais de uma década. (Carlota, i. o.)

Carlota representa a ação de organização, centralmente, por meio de processos verbais que são nominalizados – “foi discutida”, “começou a discussão” –, o que reitera a centralidade do discurso em práticas como as que estou investigando. Minha colaboradora expressa a sua sensação frente ao processo – “fico toda arrepiada” – o que envolve a materialização de significados identificacionais por meio do sistema de atitude, sendo bastante relevante o caráter estético (em termos de sensação/ sentimento frente à vivência) desse processo. Ao mesmo tempo, há o processo de identificação pelo antagonismo – nós X eles. O eles é representado pela inclusão do nome do “mandante do crime, (...) Zito Buarque”, contudo há um desdobramento argumentativo que relaciona o caso e a injustiça com a expressão de mecanismos mais abstratos.

Isso promove um redimensionamento da luta que se realiza como “*condição de enfrentamento*” à “*ausência do Estado ou a presença do Estado de forma truculenta*”. Em “condição”, a seleção lexical evidencia a relação do vir-a-ser a partir das condições objetivas materiais e históricas da conjuntura que, assim como a MMM, faz com que as mulheres protagonistas da MM se articulem e se movam por meio de processos de resistência na insurgência. Em “*ausência do Estado ou a presença do Estado de forma truculenta*” há também a justaposição de ideias antagônicas, mas que evidenciam as contradições inerentes ao Estado burguês desenhado para defender o interesse de grupos hegemônicos (interesse referido como “*essa ideia de venda de terras públicas para o capital internacional, na produção de commodities*”).

Nesse sentido, é importante frisar que a despeito da enorme relevância do trabalho de Margarida, seu assassinato caiu no esquecimento da justiça, com morosidade na responsabilização dos mandantes do crime, conforme noticiado pela Comissão Pastoral da Terra em 2013, no aniversário de 30 anos do crime.¹⁷¹ A violência estatal expressa-se neste caso de maneira muito

¹⁷¹ “De acordo com o relatório enviado à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, o Ministério Público apresentou denúncia contra três pessoas, Antônio Carlos Regis, que teria sido o intermediário entre os fazendeiros locais e os irmãos Amauri José do Rego e Amaro José do Rego, que executaram o crime, esses três foram identificados como envolvidos no homicídio em dezembro de 1983. Antônio Carlos Regis foi levado a juízo em dezembro de 1985 e declarado absolvido em julho de 1988. Em janeiro de 1986, Severino Carneiro de Araújo foi assassinado após ter confessado sua participação no assassinato e revelado detalhes do crime, Severino estava bêbado, e sua viúva procurou a polícia e denunciou a participação de fazendeiros no assassinato. Em 1995, o Ministério Público denunciou os fazendeiros Aguinaldo Veloso Borges, Zito Buarque, Betâneo Carneiro e Edgar Paes de Araújo pelo assassinato da líder sindical. Dos quatro suspeitos, apenas um foi levado a julgamento. Edgar Paes de Araújo foi assassinado em 1986, Aguinaldo Veloso Borges morreu em 1990, Betâneo Carneiro foi beneficiado pela prescrição penal e excluído do processo penal em 1997, seu paradeiro permanece desconhecido e Zito Buarque permaneceu preso por apenas três meses, mas em 18 de junho de 2001, foi julgado e absolvido pelo Tribunal do Júri da Comarca de João Pessoa”. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes/noticias/acoes-dos-movimentos/1673-entidades-lembram-30-anos-de-morte-de-margarida-alves>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

evidente: há o sistemático apagamento do crime contra pessoas que estão fora do eixo hegemônico. Em artigo sobre o caso Rafael Braga,¹⁷² Resende e Silva (2015) retomam o lema – “Todo preso é um preso político” – das campanhas contra o sistema prisional brasileiro e evidenciam como o racismo estrutural e a apartação de classes molda a (in)justiça. Poderíamos buscar nessa perspectiva o seu duplo; no sentido de dizer que, do mesmo modo, a ausência de responsabilização de outros atores é centralmente política, e os crimes que o sistema judiciário não responsabiliza (o que dizer de um jovem branco rico que atropela e mata sem ser responsabilizado por isso?)¹⁷³ são a evidência de um justicamento que serve aos mesmos padrões que o poder judiciário, profundamente corrompido, que temos.

A violência no campo segue mais e mais presente, e no cenário pós-golpe houve um recrudescimento de assassinatos chegando a níveis que não eram vistos desde o ano de 2003. O Brasil, nos últimos cinco anos, tem batido recorde de assassinatos no campo, ceifando vidas de camponeses, quilombolas e indígenas. O extermínio no campo desde 1985, quando a Comissão Pastoral da Terra (CPT) começou a fazer o levantamento de casos de violência, chegou a contabilizar quase duas mil mortes.¹⁷⁴ A CPT indica um processo gritante de retrocessos de garantias da população rural brasileira. Assim como Margarida, muitas lideranças estão ameaçadas de morte, e convivem numa tensão permanente com latifundiários. Há uma guerra nada silenciosa que, no entanto, não está sob os holofotes da mídia hegemônica. Em 2016, Nilce de Souza Magalhães, que lutava contra violações à comunidade ribeirinha pela construção da usina de Jirau, foi assassinada em Porto Velho (RO). Esse entre outros crimes motivados pelo lucro estão sendo agudizados pelo processo do golpe que tomou de assalto o governo e que impôs uma agenda de retrocessos ao país.¹⁷⁵

¹⁷² Rafael Braga Vieira foi a única pessoa condenada em primeira instância no âmbito dos protestos que ficaram conhecidos como “Jornadas de Junho”. Esse caso se tornou um exemplo de como o Estado, institucionalmente racista, opera encarcerando jovens negros.

¹⁷³ Refiro-me ao assassinato do auxiliar de motorista, Wanderson Pereira dos Santos, atropelado por um herdeiro de uma das famílias mais ricas do país.

¹⁷⁴ Disponível em: <<http://www.mst.org.br/2017/03/20/democracia-ja-tem-quase-2-mil-assassinatos-politicos-no-campo.html>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

¹⁷⁵ “O assassinato de Nilce, integrante do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), foi o caso mais impactante. Nilce, que era conhecida por sua liderança na militância contra as violações atribuídas à construção da usina hidrelétrica de Jirau, desapareceu no dia 7 de janeiro de 2016. Cinco meses depois, em meados de junho, seu corpo foi encontrado com as mãos e pés amarrados e preso a pedras no fundo do lago da barragem da usina, a apenas 400 metros de distância do acampamento de pescadores onde morava, em Mutum. As duas filhas de Nilce reconheceram o relógio e as roupas da

Lamentavelmente, a realidade social repete processos vivenciados há mais de 30 anos com a implantação do neoliberalismo como forma de governança após o Consenso de Washington (SOUSA SANTOS, 2010), o que faz com que a escolha do nome e da história de Margarida para a marcha siga sendo absolutamente pertinente e necessária. Nesse sentido, há a construção do mito da heroína (CAMPBELL, 2012 [1949]) ao redor da lembrança de Margarida Alves, o que é necessário para a constituição de referenciais compartilhados acerca do princípio da luta. Conforme apontam Bolognesi e Puntoni (2015), a história, para se manter viva, precisa da materialidade de lugares que resgatem e guardem a memória coletiva. Trata-se de nomes de ruas, estátuas, nomes de praças, entre outros, que asseguram a manutenção de uma linha narrativa na reconstituição do que foi a história, ou o dado da história em questão. Quase não existem marcos materiais dessa memória quando se fala de lutas contra-hegemônicas. A maioria das estátuas que se pode ver nas ruas é de homens brancos que estiveram a serviço de interesses ideológicos e cuja memória serve de lastro para a mitologia que achata outras formas de existência. A MM, nesse sentido, constrói uma narrativa caminhada, trabalhada artesanalmente em grupos de mulheres em todos os rincões do país, e tem a inovação de transformar todas as mulheres marchantes em símbolos da luta – elas incorporam a memória de Margarida Alves e performam estátuas vivas ao se nomearem como Margaridas. Nesse sentido, a Esplanada dos Ministérios da Capital Federal torna-se um grande monumento pulsante para a memória dos farrapos de história que são cuidadosamente carregados por cada uma das marchantes.

Cabe destacar que a consciência de classe é chave na identificação de Margarida e de sua caracterização como símbolo que a relaciona com a constituição identitária das Margaridas – Carlota e as companheiras de luta, unificadas pelo pronome ‘nós’ – que agem reunidas sob o nome da marcha. Assim encarnam, com seus próprios corpos, bem como por trajes e adornos que portam, a ideia de Margarida, de tudo o que ela simboliza para as mulheres trabalhadoras rurais. Vejamos as imagens reproduzidas em 7.3:

mãe”. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/2017/03/20/democracia-ja-tem-quase-2-mil-assassinatos-politicos-no-campo.html>>. Acesso em: 20 jan. 2018.



(7.3)

Em 7.3, reúno diferentes textos imagéticos realizados na cobertura da 5ª Marcha das Margaridas por canais midiáticos não alinhados à mídia hegemônica.¹⁷⁶ A primeira imagem representa, em plano aberto, a batucada Feminista da Marcha Mundial das Mulheres, que abriu a 5ª MM, acolhendo as caravanas de Margaridas que vieram de todo o país, e que participou de todas as atividades abertas dessa ação. As mulheres urbanas da MMM estão usando chapéus artesanais que representam botões de flores, sendo a cor predominante o lilás, representativo de movimentos feministas, como já observado no 6º Movimento da tese. A segunda imagem representa, em plano semiaberto, o ato das Margaridas na frente do Congresso Nacional, focalizando o rosto de uma mulher que está trajando um chapéu de palha – representativo do trabalho rural, como ferramenta de proteção do sol – adornado com uma flor sintética lilás que representa uma planta da família das *Asteraceae*, assim como gérberras e girassóis, cuja estrutura é bastante semelhante a de

¹⁷⁶ Disponível em: < <https://cut.org.br/noticias/marcha-das-margaridas-2015-eu-envergo-mas-nao-quebro-diz-dilma-21e1/>>; <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/marcha-das-margaridas-comeca-hoje-em-brasilia-e-traz-as-reivindicacoes-das-mulheres-rurais/>>; <<https://nacoesunidas.org/marcha-das-margaridas-onu-destaca-lideranca-das-mulheres-para-alcance-de-metas-de-desenvolvimento/>>; <<https://fase.org.br/pt/informe-se/artigos/por-direitos-e-soberania-alimentar-falam-as-mulheres/>>; e < <https://cut.org.br/noticias/marcha-das-margaridas-2015-eu-envergo-mas-nao-quebro-diz-dilma-21e1/>>. Acesso em 30 jan. 2018.

margaridas. Essa foto realça, pelo foco, a Margarida representada em frente ao Congresso Nacional, o que associa a identidade das Margaridas com o seu protagonismo político.

A imagem logo abaixo é um registro fotográfico da caminhada feita entre o estádio Mané Garrincha, em que se concentraram as ações da 5ª MM, e o Congresso Nacional. Essa caminhada reuniu mais de 75 mil mulheres. É possível ler em três cartazes: “*Mulheres são importantes na agricultura familiar*”, “*Respeitamos a vida em toda a sua diversidade*” e “*A marcha e a terra geram frutos*”. Em especial esta última repercute a metáfora de Margarida como semente da luta, a partir de uma segunda metáfora estrutural que associa o processo de luta política ao processo de plantio e colheita, e assim ao trabalho no campo.

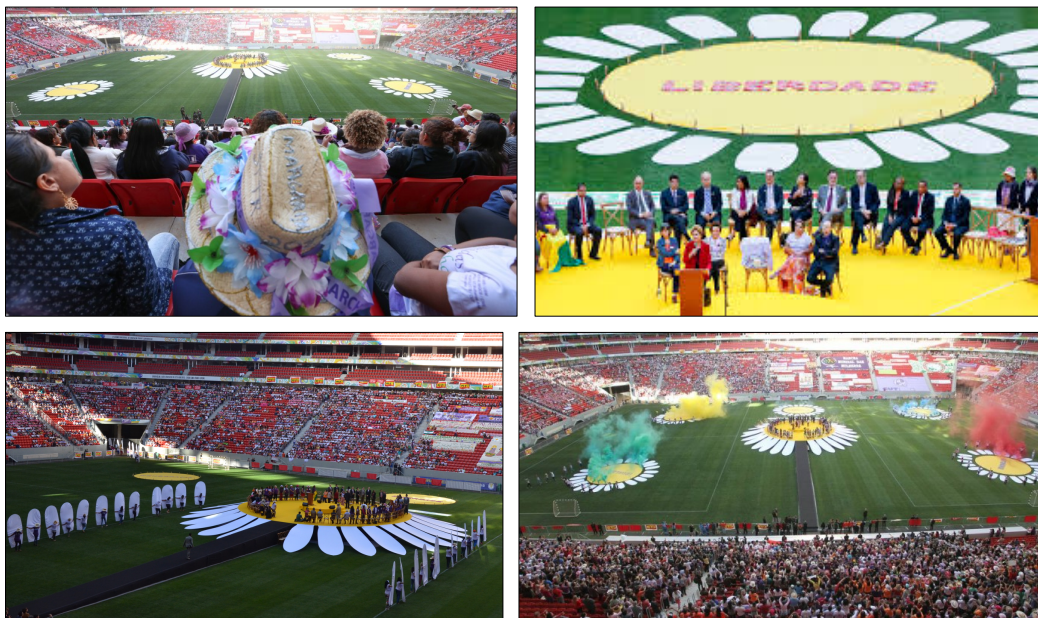
A ideia de que as Margaridas estão florindo Brasília também está explicitada no hino da marcha, que figura na epígrafe deste 7º Movimento, sendo que a metáfora da semente das demandas da luta das trabalhadoras rurais está implícita. Contudo, há um deslocamento do conceito de Margarida (a personagem histórica, liderança do campo) para a flor margarida e para as Margaridas que marcham a cada quatro anos na Capital Federal, mas que se mantêm continuamente em movimento de luta em seus sindicatos e federações.

É interessante observar que o ato da caminhada configura-se como uma parada ou um desfile, sendo que cada grupo de Margaridas (congregação, sindicato, caravana etc.) apresenta-se com uma determinada indumentária, bandeiras e estandartes de cada grupo, e cartazes em que expressam suas pautas específicas. Há uma mesma temática estética das flores, mas cada grupo a realiza de modo distinto, o que pode representar, por meio de metáforas visuais, a unidade na pluralidade, ou a comunidade de diferentes, de modo semelhante ao conceito inclusivo de humanidade do Ubuntu. Isso também dialoga com as representações e identificações que analisei acerca da MMM no 6º Movimento. Ademais, o cuidado com o efeito estético e a plasticidade das performances realizadas nos atos da MM (e também da MMN, ver no próximo Movimento da tese) é muito significativo, e foi avaliado por minhas colaboradoras da MMM como “*lindo, maravilhoso*”.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Particpei de diferentes ações promovidas pelas marchas que estudei, sendo que estive em várias rodas e oficinas da MMM, participei dos dois dias de realização em Brasília, tendo marchado no dia 12 de agosto. Também participei de várias reuniões dos Comitês Impulsores da MMN Nacional e do DF, também marchando no dia 18 de novembro. Compartilho da percepção de minhas colaboradoras e, para mim, a atenção com os detalhes expressa sentidos e faz com que essas marchas sejam belíssimas. Isso também marca uma diferença significativa em relação a outros atos de que participei, como comícios, assembleias, o Grito dos Excluídos, manifestações, entre outros, que não alcançam uma coesão na expressão estética das pessoas que reúnem.

A metáfora de Margarida alinha-se também na representação do trabalho no campo, e assim desdobra-se em outras metáforas do mesmo campo léxico – semente, semeadura, plantio, colheita, florescimento, entre outras. A metáfora do florescimento foi significativa no ato de encerramento da 5ª MM, que contou com a participação da presidenta Dilma Rousseff. Vejamos:

178



(7.4)

A primeira foto dessa reprodução evidencia a indumentária usada por outro grupo de Margaridas, que traz “Margarida” escrito no topo do chapéu. O cenário que aparece em segundo plano é o do ato de encerramento da 5ª MM, em que o palco central representava uma margarida (com o miolo amarelo e as pétalas brancas) e estava rodeado por círculos amarelos em que se podia ler palavras como igualdade, democracia, liberdade, justiça e trabalho, sintetizando os eixos centrais de reivindicação da 5ª MM – Soberania alimentar; Terra, água e agroecologia, Sociobiodiversidade e acesso aos bens comuns; Autonomia econômica: trabalho e renda; Educação não sexista, educação sexual e sexualidade; Violência sexista; Direito à saúde e direitos reprodutivos; Democracia, poder e participação.

Esse ato, como se nota nas fotografias, teve uma estrutura semelhante a aberturas e encerramentos de eventos desportivos, contando com apresentações artísticas. Na última performance, os círculos amarelos que compunham a decoração ao redor do palco central receberam pétalas

¹⁷⁸ Disponível em: < <http://contracs.org.br/destaques/442/5-marcha-das-margaridas-encerra-com-entrega-de-pauta-de-reivindicacoes-a-dilma>>. Acesso em 12 jan. 2018.

carregadas por Margaridas, e “explodiram” com sinalizadores de diferentes cores, azul, vermelho, verde, branco e amarelo, como os aros das Olimpíadas, que são representativos de cada continente, e como a logo da MMM, discutida no 6º Movimento. Essa performance descreve um texto multimodal, que pode ser interpretado por meio do processo metafórico de florescimento. Nesse sentido, um efeito potencial de significação do ato é de que os eixos de luta, como botões, floresceram pelo cuidado e trabalho das Margaridas.

A metáfora ontológica “Margarida” é produtiva, sendo que pela coincidência de seu nome com o de uma flor é repercutido de modo sistemático em textos da marcha em foco, com estruturas metafóricas como no trecho do depoimento do filho de Margarida Alves, registrado no Documentário “Nos caminhos de Margarida”, também publicado em 2017:¹⁷⁹

- (7.5) O latifúndio matou Margarida, mas eles não sabiam que ela era a semente e Margarida se espalhou por todos os recantos deste país. (MM, 2017a)
- (7.6) Está aí, a luta travada. Ela morreu, mas a semente ficou, né? Pensaram que iam destruir Margarida, né? Fizeram assim com Jesus Cristo, então quiseram destruir, quando na realidade foi assim, uma explosão de tanta coisa. (...) Mas sempre lembrando disso, que tudo o que a gente faz aqui na Terra de bom, a gente vai colher de bom. E, com certeza, as pessoas estão semeando coisas boas e num tempo muito próximo vão colher coisas boas também. (MM, 2017b)

É possível observar a recursividade de um conjunto de estruturas metafóricas relacionadas ao trabalho no campo e à própria existência, havendo subjacente uma compreensão ontológica que não permite separar o ser do vir-a-ser, como nas perspectivas dos pensamentos tradicionais com que dialoguei no 4º Movimento. Assim, é possível analisar “Margarida” como uma metáfora ontológica estrutural e estruturante de textos e processos de construção identitária das mulheres trabalhadoras rurais que protagonizam a marcha. A esse respeito, Lakoff e Johnson (1980, p. 7) explicam que :

Argumentos geralmente seguem padrões; ou seja, há certas coisas que normalmente fazemos e não fazemos em argumentar. O fato de que, em parte, conceituamos argumentos em termos de batalhas, faz com que influenciemos sistematicamente os argumentos da forma e a maneira como falamos sobre o que fazemos na argumentação. Como o conceito metafórico é sistemático, a linguagem que usamos para falar

¹⁷⁹ Documentário sobre a Marcha das Margaridas de 2015, produzido pela organização da marcha. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=-CBcEmQOVjQ>>. Documentário “Nos caminhos de Margarida”, dirigido por Barack Fernandes e produzido pela organização da marcha. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sjxrUYZt-eM>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

sobre esse aspecto do conceito é sistemática. (...) Uma parte da rede conceitual de batalha caracteriza parcialmente o conceito de argumento, e a linguagem segue o exemplo. Uma vez que as expressões metafóricas em nosso idioma estão ligadas aos conceitos metafóricos de forma sistemática, podemos usar expressões linguísticas metafóricas para estudar a natureza dos conceitos metafóricos e obter uma compreensão da natureza metafórica de nossas atividades.

Essa metáfora é incorporada ao *ethos* compartilhado pelas mulheres protagonistas da MM, com uma realização prototípica desse *ethos* por meio de diferentes estruturas discursivas que permitem observar a interpenetração de discursos, gêneros e estilos. Assim, Margarida é fundamental para a Ordem Discursiva que organiza o potencial semiótico para a sua realização nos textos do feixe da MM.

Do mesmo modo, em 7.7 e 7.8 a seguir, realiza-se e aprofunda-se essa metáfora, relacionando explicitamente a identidade de Margarida com a das Margaridas. Tratam-se de trechos da mesma seção do “Caderno de textos para estudos e debates” feito pela organização da MM, publicado e distribuído em 2014 para a organização da 5ª MM a partir da composição da pauta de reivindicações. Esse texto é chave para compreender a metodologia de articulação de diferentes atores e instituições sociais para a realização de um mesmo projeto. Cabe explicar que esses trechos figuram na mesma página do caderno, sendo que, desse modo, constituem um texto multimodal, e que, por isso, mantenho-os justapostos aqui.



- (7.7) **Margarida Alves vive em nós.** Escolhemos o mês de agosto para realizarmos a Marcha, por ter sido nesse mês, precisamente no dia 12 de agosto de 1983, que ocorreu o brutal assassinato de Margarida Maria Alves (1943 –1983). (...) A sua atuação política incomodava, e muito, os latifundiários, os patrões que lhe faziam ameaças, tentando pressioná-la a deixar o sindicato. Mas Margarida não se abateu! Construiu uma trajetória marcada pela luta contra as injustiças sociais e o analfabetismo, tendo fundado, enquanto esteve à frente do sindicato, o Centro de

Educação e Cultura do Trabalhador Rural. Por defender ideais libertários e pela sua trajetória de luta por direito a terra, reforma agrária, trabalho, igualdade entre as pessoas, justiça e uma vida mais digna para trabalhadoras e trabalhadores rurais, Margarida Alves foi cruelmente assassinada, na porta de sua casa. Margarida, que os poderosos despedaçaram para fazê-la secar e calar-se, espalhou suas pétalas... Seu nome se tornou um símbolo nacional cultivado pelas mulheres e homens do campo, e em nome dela, a cada quatro anos, milhares de margaridas de todos os cantos e recantos do país se encontram em Brasília para marchar juntas, inspiradas pelo seu clamor de justiça, igualdade e paz no campo e na cidade. (MM, 2014, p. 9, grifos originais)

Na imagem em 7.7, o retrato mais conhecido de Margarida Alves, que figura em bandeiras, bâneres, pôsteres e outros produtos da comunicação visual da marcha, é fundida com o desenho de uma folha. Esse procedimento é uma metáfora visual que desloca o significado do ator social representado, aproximando-o com o conceito de planta, flor etc. Esse deslocamento é retomado, no texto verbal, pela sentença “Margarida Alves vive em nós” que é o título da seção que explica o histórico da marcha. Assim, os significados associados ao nome de Margarida Alves são revividos e ressignificados pela própria atuação das trabalhadoras rurais organizadas.

Há, no processo de identificação, novamente, a unificação pelo “nós” – “marchar juntos” – e o antagonismo muito evidente contra “os latifundiários”, “os patrões”, “os poderosos”. O assassinato de Margarida é representado como um crime bárbaro e cruel e associado à ideia do dano à natureza – “despedaçaram-na”, “fazê-la secar” –, mas, principalmente, como um crime contra o que ela representava, sendo que o que buscavam “os poderosos” era “calar” Margarida. O nós é então representado como tendo sido gerado ou alimentado pela história de Margarida, que “espalhou suas pétalas”, “seu clamor de justiça, igualdade e paz no campo e na cidade”.

Há a inclinação da atitude associada às trabalhadoras do campo, por meio da marcação da responsabilidade e do compromisso modal com a causa, sintetizada pelo processo material “cultivar”. Esse processo, por sua densidade de significação, pode ser também compreendido como tendo dimensões relacionais – a cultura é uma base compartilhada por pessoas, a partir da qual se relacionam –, comportamentais – a cultura oferece estilos a partir dos quais são modeladas práticas e performances sociais –, bem como mentais – a cultura oferece formas de compreender o mundo, ou seja, discursos, que podem ser reiterados ou refutados nas práticas sociais.

A partir dessa metáfora, é possível compreender que, no excerto 7.1, Carlota estrutura sua representação a partir a mesma estrutura identificacional, que representa Margarida como semente de luta, a partir da justaposição da data de sua morte com a data de criação da CUT – “ela

morreu em 12 de agosto de 83, e a CUT foi fundada em 28 agosto de 83". Igualmente, há uma construção implícita quanto ao seu pioneirismo, pelo contraste dos dois momentos de luta, período da redemocratização e hoje – “naquela época não tinha quase nenhuma [líder sindical]. Hoje, nós temos várias”. Assim, Margarida é representada e identificada como uma figura heroica que reúne atributos e sintetiza a essência do *ethos* a partir do qual se movem as Margaridas da marcha.

Na próxima seção, aprofundarei aspectos relacionados aos construtos identitários das Margaridas, focalizando sua convergência para a realização da 5ª MM e a parceria com outros grupos sociais.

7.2 *Mulheres e lutas convergentes: trabalho, territorialidade e gênero*

Nesta seção, focalizo a constituição identitária de mulheres protagonistas da MM presente em textos do feixe discursivo da marcha em foco, buscando identificar processos organizacionais que viabilizaram a realização de atos que foram bem sucedidos na conquista de demandas das mulheres trabalhadoras rurais. Assim, interessa-me, centralmente, a relação entre ser e poder, focalizando ação e identificação, em especial focalizando as relações sociais estabelecidas em espaços específicos da MM e em espaços de troca com outros movimentos e grupos sociais, como a MMM (essa reflexão também dá continuidade à seção 6.2).

A MM expressa domínio e consciência acerca dos processos de disputas na seara da política oficial e oficiosa. Nesse sentido, trata-se de atos organizados ao redor de demandas trabalhistas específicas de mulheres, sendo centrais demandas por políticas públicas para o campo, com que se interseccionam demandas pela defesa dos direitos das mulheres e das crianças. Conforme o Transformatório das Margaridas:¹⁸⁰

A Marcha das Margaridas é uma ampla ação estratégica das mulheres do campo e da floresta, promovida pela Contag, Federações e Sindicatos que se consolidou na agenda do Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais – MSTTR e das organizações parceiras – movimentos feministas e de mulheres trabalhadoras e centrais sindicais e organizações internacionais. (...) Em cada uma de suas edições, a Marcha das Margaridas realiza um amplo processo de construção de sua plataforma política através de reuniões com a coordenação ampliada da Marcha –

¹⁸⁰ Disponível em: <http://transformatoriomargaridas.org.br/?page_id=139>. Acesso em: 20 nov. 2017.

responsável por debater nos movimentos parceiros, nas federações, sindicatos e comunidades rurais os pontos que integram sua plataforma política. (...) Destaca-se também a realização, a partir de 2007, de encontros anuais no período entre as Marchas para atualizar a pauta e fazer um acompanhamento dos pontos negociados. Esses encontros anuais são as chamadas Jornadas das Margaridas e se organizam na forma de seminários, audiências e diálogos com o governo, entre outros formatos de acordo com a(s) prioridade(s) eleita(s) para aquela Jornada.

A capacidade de articulação de diferentes atores internos – como entidades sindicais, trabalhadoras da base, entre outras – e externos – instituições parceiras, instituições patrocinadoras, trabalhadoras urbanas que se somam à luta, entre outras – com a MM é chave para compreender a força da marcha. Trata-se de um tipo sofisticado de ação para o qual é necessário o domínio de diferentes instrumentos de luta (AGUIAR, 2015). A MM tem uma feição marcadamente de formação política, e desde sua edição de 2007 conta com várias ações no formato de mesas, seminários, feiras e mostras de arte. A marcha propriamente dita, realizada entre o Eixo Monumental e a Esplanada dos Ministérios, é o ato que encerra essas atividades.

A esse respeito, Carlota, no excerto 7.9, explica aspectos centrais da MM relacionando-as com características identitárias:

- (7.8) Eu acho o seguinte, que, como eu transito em vários lugares, acho que as mulheres do campo têm uma importante contribuição para um processo organizativo de mulheres no nosso país. Não falo isso com orgulho, mas me sinto parte, porque as mulheres rurais estão a alguns anos luz do ponto de vista de organização, de capacidade de mobilização como um setor específico, né? Porque olha só: o que é as marchas das Margaridas? Como eu falava anteriormente, são as mulheres mais excluídas desse país organizadas fortemente. É quando você, 70 mil pessoas em Brasília entre homens e mulheres, mas, se você tem 70 mil mulheres rurais, tem, é outra história. É como se você tivesse, é um segmento, é a estratificação de um segmento. Eu digo a luta dos trabalhadores rurais você tem dentro, e eles, uma capacidade organizativa e de mobilização entre as mulheres extraordinária, que se sobrepõe a própria categoria, né? que sobrepõe. Os homens dizem lá na Contag assim: “Nós tínhamos que ser capazes de fazer uma marcha que nem a Marcha das Margaridas”. Então, o tempo inteiro, inclusive, entre nós lá, há uma sensação de que, de tirar essa coisa dessa característica. “Ah, nós podíamos fazer tudo junto, vocês podiam empreender essa força de vocês pro conjunto” Sabe? E porque também é um outro jeito de fazer. Eu acredito que as mulheres por não estarem viciadas nessa política mais institucionalizada geral da sociedade, elas têm um outro olhar de um outro jeito de fazer política. As mobilizações da Contag não são iguais as mobilizações da marcha. Tem ali uma química do jeito de fazer, dessa coisa mais afetiva. Essa coisa tem que jogar a nosso favor! Você pega a afetividade das mulheres para dizer que elas têm que cuidar das crianças, que elas têm que, e esse nível de sensibilidade por lidar, historicamente, com os mais velhos, com as crianças, e acaba pegando tudo isso para nos escravizar. Eu acho que tem que pegar tudo isso, para nos libertar. Que é um aprendizado. E eu quero utilizar tudo que eu aprendi na minha vida

com humanidade, com criar meus filhos, com um outro jeito de fazer a serviço de uma política diferente. Não é para me aprisionar, nem aprisionar as outras. Então, eu acho que tem ali um negócio diferente de fazer: de quando você faz a mobilização do “Grito da Terra” e de quando você faz a mobilização da marcha, que muitas coisas que tão na pauta da marcha estão na pauta do Grito da Terra. Então, eu acho que essa capacidade de fazer essa política com afetividade, de fazer política com sensibilidade, de sacar que. Eu fiquei muito assustada na época em 2011, porque, às vezes, mulheres chamavam as urbanas, a gente para ir conversar sobre a marcha, aí fica todo mundo, essa coisa de a gente ser capaz de se articular mesmo, de, de conectar coisas que estão muito ligadas a nossa vida, né?! Mas isso nunca foi valorizado, ou foi usado contra nós. Faz pouco tempo que eu despertei sobre isso, porque antes eu ficava achando sempre: “Ah, você é muito boa pra fazer ata. Você é muito boa, porque você sabe lidar. Você é muito boa, porque você tem sensibilidade.” Mas, aí, utilizavam isso para me colocar num lugar inferior, como coisas menos importantes. Eu acho que nós temos que ressignificar esse processo histórico que nós mulheres aprendemos, seja na nossa condição de estar em lugar que nos foi imposto, é de gestão da família, de cuidado, não só com esse aspecto negativo, mas como que nós potencializamos isso pra outras coisas. Eu acho que nosso processo de resistência no último período tem sido, e, muito conectado com essa nosso, nosso longo período de vivência com muitas situações também.

Em outros trechos da entrevista, Carlota explicou as tensões internas sofridas pelas Margaridas para poderem seguir lutando. Um questionamento frequente é estarem “dividindo a luta”, e que “seria melhor unificar e fazer uma grande marcha dos trabalhadores do campo”.¹⁸¹ Contudo, as mulheres dos campos, das florestas e das águas construíram as ações mais pungentes e com melhores resultados em relação ao conjunto de práticas de sindicatos como a CONTAG, por exemplo. Carlota apresenta a firmeza com que as Margaridas defendem o espaço tão duramente construído: ela explica que, numa luta geral, as demandas de mulheres são silenciadas e esvaziadas. Em suas palavras, “são as primeiras a serem rifadas em prol de um ‘bem maior’”. Ao falar do “bem maior”, ela fez um sinal com as mãos para indicar as aspas, e completou dizendo que esse bem é apenas o bem-estar dos “bigodudos” (metonímia pela qual comumente são referidos homens que ocupam cargos de liderança em entidades de classe e que ressoam discursos machistas em seus posicionamentos), que historicamente são considerados machistas.

Ela constrói uma representação das protagonistas da MM – “*as mulheres do campo*”, “*as mulheres rurais*”, “*as mulheres mais excluídas desse país organizadas fortemente*”, “*70 mil mulheres rurais, tem, é outra história*”, “*é um segmento, é a estratificação de um segmento*” – evidenciando, por meio de processos retóricos de causalidade, a relação estreita da dimensão da marcha e de sua capacidade

¹⁸¹ Esse mesmo questionamento esteve presente nas falas de minhas colaboradoras da Marcha Das Mulheres Negras (ver seção 8.1).

de angariar conquistas significativas para as trabalhadoras do campo, com o *ethos* compartilhado por essas mesmas trabalhadoras que são capazes de fazer política de outro modo. Vejamos a análise da argumentação:¹⁸²

Quadro 7.2 – Análise de relações de causalidade

Natureza da relação causal	Modo de realização discursiva	Elementos relacionados	Efeito Retórico
explícita	Emprego do operador lógico “como” que funciona como uma garantia para o que será dito	Participar ativamente de diferentes espaços políticos/ ser capaz de avaliar a conjuntura	Validação de seu <i>lugar de fala</i>
explícita	Emprego do operador lógico “porque”, que articula a relação de causalidade	Poder contribuir para as lutas das mulheres/ estar à frente em termos de experiência exitosas	Justificativa da <i>pertinência da MM</i> para as lutas feministas como um todo
explícita	Emprego de estrutura comparativa articulada pelo processo verbal existencial “ser”	Relevância de 70 mil pessoas na MM/ especificidade do segmento	Realce da <i>importância da MM</i>
implícita	Justaposição de proposições sem palavra que funcione como operador lógico.	Capacidade de organização/ obter melhores resultados do que outros atos gerais de trabalhadoras	Mitigação Construção da argumentação a partir de um implícito, ou seja, de um dado posto, a partir do qual realiza sua argumentação substantiva
explícita	Emprego de operador lógico “então” que estrutura a relação de causalidade	O movimento geral não ser capaz de realizar uma marcha como a MM/Pressão para “tirar essa característica” específica da MM	Realce da <i>força das trabalhadoras rurais</i> e consequentemente da MM
implícita	Justaposição de proposições articuladas como diálogo/ embate entre seguimentos das trabalhadoras da Contag	Sensação de pressão e risco para o movimento da MM/ repetição de um padrão machista de submissão da força das mulheres para demandas não necessariamente das mulheres.	Expressão de <i>disputas internas</i> e do embate entre discursos machistas e feministas, mas de modo subjacente como um dado substancial
explícita	Emprego de operador lógico “porque” que estrutura a relação de causalidade	Capacidade de realizar um ato grandioso em tamanho, em simbolismo e em resultados/ outra forma de fazer política	Justificativa da <i>força das trabalhadoras rurais</i> e consequentemente da MM
explícita	Emprego de estrutura lógica “por não” (...) afirmação	Ter um outro olhar e consequentemente outra forma de agir/ não fazer parte dos círculos tradicionais de política	Justificativa a partir de uma garantia da <i>forma distinta de fazer política das mulheres</i>
Explícita	Estrutura comparativa “não (...) tão” seguida de operador lógico	As outras mobilizações da Contag não terem a mesma dimensão	Realce da <i>importância da MM</i> e Justificativa

¹⁸² Essa organização da análise foi inspirada em Resende (2008, p. 280).

Implícita	Justaposição de proposições	a MM ser mais orgânica (ter química) / ter afetividade	Expressão de uma garantia (ter afetividade) da <i>forma distinta de fazer política das mulheres</i>
Implícita	Justaposição de proposições	Afetividade jogar a favor das mulheres/ escravização da mulher pela divisão do trabalho	Expressão da <i>oposição entre discursos feministas e machistas</i> , mas como um dado subjacente
Explícita	Emprego de operador lógico “para” que estrutura a relação de causalidade	Usar a afetividade construída historicamente/ libertação	Realce dos <i>saberes vivenciais das mulheres</i>
Implícita	Justaposição de proposições	Processo de aprendizado historicamente constituído / desenvolvimento de saberes a partir da corporalidade/ que permitem uma forma outra de agir frente à humanidade // capacidade de fazer política de outro modo	Realce da <i>importância dos saberes vivenciais das mulheres</i> e de sua pertinência para a política
Implícita	Justaposição de proposições	capacidade de fazer política de outro modo/ possibilidade de libertar a si e às outras	Realce da <i>potencialidade das mulheres</i> para a promoção de mudanças
Implícita	Justaposição de proposições	possibilidade de libertar a si e às outras/ lógica afetiva	Justificativa da <i>potencialidade das mulheres</i> para a promoção de mudanças
Explícita	Emprego de operador lógico “porque” que estrutura a relação de causalidade	Surpresa pela valorização/ capacidade de articulação das mulheres	Realce da <i>capacidade das mulheres</i> para articulação e organização da luta
Implícita	Justaposição de proposições	capacidade de conectar política e afetividade/ condição vivencial	Expressão de uma garantia (ter afetividade) da <i>forma distinta de fazer política das mulheres</i>
Explícita	Emprego de operador lógico “mas” que estrutura a relação de causalidade	Não valorização das mulheres/ uso de força das mulheres contra as próprias mulheres	Realce da <i>oposição entre discursos feministas e machistas</i> , mas como um dado subjacente
Explícita	Emprego de operadores lógicos “porque” e “mas” que estruturam a cadeia de causalidade	Recente tomada de consciência sobre o potencial da afetividade como instrumento político/ vivência historicamente constituída do uso da afetividade como uma forma de alienação das mulheres	Justificativa da importância das especificidades dos <i>saberes vivenciais de mulheres/ Explicação do histórico</i>
Explícita	Emprego de estrutura que funciona como um operador lógico pela garantia “eu acho que”	Necessidade de ressignificar saberes vivenciais / potencialização da capacidade de construção	Defesa da importância das especificidades dos <i>saberes vivenciais de mulheres</i> para a realização de outros empreendimentos
Explícita	Emprego de estrutura que funciona como um operador lógico pela garantia “eu acho que”	Capacidade de resistência no contexto do golpe de 2016 / histórico e saberes vivenciais das mulheres	Defesa da importância das especificidades dos <i>saberes vivenciais de mulheres</i> a partir do recente histórico de luta

Fonte: elaboração própria.

Pela valorização de seu lugar de fala (de seu histórico e de seu trabalho como sindicalista), Carlota constrói argumentação acerca da dimensão da MM, que, por sua vez, implica valorização do lugar de fala das mulheres, tendo como centro os saberes vivenciais (a corporalidade) que permitem às mulheres fazer política de outro modo. Essa perspectiva articulada por ela dialoga com o que debati no 1º Movimento, acerca da potência da afetividade como tecnologia para a solidariedade. Nessa perspectiva, minha colaboradora articula o discurso da libertação (FREIRE, 2015 [1968]) numa perspectiva do trabalho de si e das outras. Há um processo de constituição identitária constituído pelo *ethos* solidário que se pauta na afetividade e na inteligência política.

Acerca dos modos de realização discursiva, há padrões que se repetem quanto aos implícitos, sendo que as estruturas de justaposição, que não deixam tão evidentes as relações causais, por um lado, evidenciam, de modo subjacente, as garantias (pressupostos) sobre os quais compreende o mundo. É dizer, há dois fatores que são tomados ontologicamente: (i) o embate entre discursos feministas e machistas no âmbito do movimento trabalhista do campo e (ii) a condição existencial das mulheres mobilizada a partir de sua corporalidade e histórico da divisão do trabalho pelo gênero.

Esse embate entre discursos machistas – ideológicos – e feministas – contraideológicos – também é articulado na fala de minha segunda colaboradora, Nísia, que é professora e psicóloga e que atua, como trabalhadora urbana, em sindicatos de suas categorias laborais. Ela me explica que:

- (7.9) A gente pensar assim: na luta é como se fosse uma guerra diária, né? Mas a vida é uma grande luta. E essa questão da, das diferenças de gênero, do que se constituiu mundialmente, não sei se você já leu *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir, e você vê, ainda no século XX, mas ela já fazia e trazia essas reflexões para a gente pensar no mundo de igualdade, né? Então, é, a diferença do gênero não pode nos fazer tão diferente uns dos outros, ou tão privilegiados, né? Porque a gente tem falado muito, na sociedade, dos privilégios. Então, essa necessidade também de nós mulheres fazermos a nossa plataforma de reivindicações, é, que chega a ser mundial. É interessante isso, porque o fenômeno é mundial, né? Ela começa com a questão do trabalho, com a venda da força de trabalho, onde as mulheres, onde elas tinham que ser submetidas, elas eram submetidas ao regime dos homens, de serem serviçais dos homens, mas quando elas vão pro campo de trabalho. E ainda, nós ainda temos isso, predominante, quer dizer a força de trabalho da mulher ainda representa um, um custo menor, né? A venda de força do trabalho da mulher ainda é menos valia, né? É menos valia, no mercado, nesse mercado dominado por homens. No Brasil, a gente tem a maioria de mulheres na população, mas é, eu sempre penso que os, as lutas, os avanços e retrocessos e as tentativas é de, de boicotar essas conquistas é uma crise de justiça, de direitos que nós temos que ficar sempre atentas, porque que é, nos remete a questão de igualdade, né? Da igualdade de seres humanos, da

igualdade de direitos. Então, eu, hoje, estava uma colega fazendo uma fala e ela dizendo: “Nossa! Lutar, né? Sair todo dia pra luta”. Enfim, mas a gente tem que estar atenta à questão das conquistas dos direitos e eu repudio muito as injustiças, principalmente, essas que menospreza a força das mulheres, e, não só a força de trabalho, mas força de organização na sociedade, de organizar e querer mais diálogo, de estar presente nos avanços da política, de fazer corpo necessário para retomada de conquista na política. Enfim, no combate à violência conta as mulheres urbanas, rurais, nos campos, nas águas, nas florestas. É, são muitas demandas, que eu diria. Essa questão do corpo feminino, das propagandas é, têm uma, um grande compêndio, eu diria assim, que um conjunto de, de situações. Por exemplo, a Lei Maria da Penha, ela traz um avanço significativo à questão do enfrentamento da violência, mas ela exige ainda um conjunto de ações da sociedade, de nós mulheres organizadas é, para que não volte a acontecer esse tipo de retrocesso, ou de ação por parte dos homens. Mas eu penso que a luta de mulheres, ela já teve o momento que nós falávamos só para nós mulheres e agora a gente precisa falar pra muitos outros, principalmente, pro homens, envolvê-los na movimentação e no diálogo para que a gente possa de fato avançar, para garantir de fato a igualdade, para que nós possamos ser reconhecidas como parceiras, como semelhantes, não só, como objeto de desejo, como é, a serviçal, você entende? Enfim.

Focalizando aspectos relacionados aos discursos articulados por Nísia, há o antagonismo da luta das mulheres e do estado de coisas. Nesse sentido, há o implícito de que a forja da luta se dá pelas condições objetivas materiais históricas de vida das mulheres. A esse respeito, ela articula a noção de internacionalismo, sendo que, no mundo todo, a precarização da classe trabalhadora se dá, centralmente, a partir da exploração do trabalho da mulher. Em um segundo momento, ela articula essa pauta que é, historicamente, articulada com o desenvolvimento de lutas das trabalhadoras urbanas, à pauta do combate à violência que unifica todas as mulheres que sofrem pelos perversos arranjos do patriarcado. A corporalidade entra como fator a partir do qual as mulheres são alvo prioritário de violências, todavia é essa mesma corporalidade reexistente que possibilita a realização de lutas e a conquista de avanços sociais.

Há um paralelo entre as falas de Carlota e a de Nísia, quando esta representa as mulheres por sua força que foi historicamente desvalorizada. Ao mesmo tempo, ela atribui à conquista dos espaços públicos de produção (ou seja ao trabalho para fora da casa) a possibilidade de ação política das mulheres. Ela articula, implicitamente pela narrativização, a ideia de avanço na conquista de demandas, mesmo em face de uma pluralidade de violações que ainda precisam ser superadas, ponderando que é necessário avançar mais, mas que é necessário também cuidar para que não haja retrocessos. Ela constrói relações intertextuais, por meio da inclusão de Simone de Beauvoir e Maria da Penha, duas mulheres cujas lutas e trabalho contribuíram e ainda contribuem para todas as mulheres. Há, implicitamente, a remissão à fala atribuída à Beauvoir de que basta uma

crise para que os direitos das mulheres sejam postos em xeque, e a necessidade de que nos mantenhamos vigilantes sempre. O fio histórico com que realiza seu texto é marcado pela corporalidade e pela territorialidade que esses corpos podem acessar– “fazer corpo”. Desse modo, aspectos imanentes à condição feminina são compreendidos igualmente como sendo uma ferramenta política.

Após essa retomada histórica dos processos de luta, ela põe em evidência desafios para a luta no contexto contemporâneo, marcando, novamente uma percepção de que houve avanços. Há engajamento marcado pela evidencia da necessidade de superação da apartação entre homens e mulheres que destacou no início de sua fala. Ela defende que essa superação só poderá ser realizada por meio do diálogo e da construção coletiva. Desse modo, há um processo implícito de convencimento dos homens a abandonarem discursos e práticas ideológicas e abraçarem perspectivas feministas.

A esse respeito, Nísia retoma, em outro momento de sua entrevista, a defesa do feminismo como forma de superação do estado de coisas:

- (7.10) E aí, só para concluir, né, o feminismo em si, eu acho que é uma alternativa que nós encontramos, uma trajetória, é, e prática de mulheres no movimento para que nós possamos, é, organizadas em torno das reivindicações, mudar o mundo e as nossas vidas. Então, o movimento social ele interfere na conjuntura política, nas visões políticas, nas estratégias, nas formas organizativas que podem ser muito diversas e até antagônicas. Por exemplo, é, a gente tem, no Brasil, uma predominância negra e a mulher negra também ainda tem que fazer uma luta destacada, dentro do feminismo, da Marcha, do movimento das mulheres, para poder ser reconhecida e pra poder ter o seu espaço, né? Então, e a gente tem que fazer, às vezes, esses recortes para poder, porque dentro do histórico do Brasil e de todo o preconceito racial, a gente tem aí a mulher nessa desvalorização. Então, é super importante destacar isso, por exemplo, a mulher indígena, a mulher negra, né? Mas não poderia deixar de falar sobre isso, aqui, como mulher negra, e de ter vivido experiências que, de fato, depois de muito tempo você vai, é, reorganizando e vendo até como elas são repetitivas no processo da sua trajetória de vida. Eu, eu é, às vezes, ficava tendo uma visão, é, talvez até do senso comum, mas vivenciando situações que, é, me fazia pensar da necessidade do movimento mesmo, do movimento das mulheres negras, e eu tenho me envolvido nessa pauta, pela necessidade de reforçar mesmo essas experiências desafiadoras na condição de colaboração mesmo, mas também de me sentir reconhecida como tal: como, mulher, como sujeito de ação, como protagonista, enfim. Muito legal.

Ela parte do feminismo para avaliar a conjuntura e a relevância do movimento social para a mudança da realidade da sociedade como um todo; em seguida, ela fecha o foco na questão negra, voltando-se para si, refletindo sobre aspectos de suas corporalidade e territorialidade; depois,

volta-se para fora, para uma construção coletiva e, por fim, reflete novamente sobre seu lugar de fala. Esse processo de construção do texto assemelha-se muito com o que analisei acerca dos textos da MMM (ver 6º Movimento) em que há a expressão do centro tonal identitário que articula e organiza a forma de vivenciar e agir sobre o mundo.

É interessante observar a convergência do que foi analisado na primeira seção deste Movimento, bem como no que analisei no 6º Movimento a partir dos relatos de minhas colaboradoras da MMM, com o que é expresso por Nísia. Há um elo que articula as lutas no campo e na cidade e que pode ser descrito em termos de do *ethos* compartilhado por mulheres que lutam por seus direitos a partir de uma perspectiva solidária. Nesse sentido, há paralelos bastante significativos entre as histórias de vida das protagonistas das marchas em questão, que foram forjadas pela resistência a processos de violação e violência, e que realizam dobras para fora de si, articulando projetos para a construção de arranjos de justiça e igualdade. Há uma relação interdiscursiva entre as duas marchas, sendo que, em especial, o discurso do feminismo como feminismos, em que a força reside na valorização, no respeito e no diálogo entre diferentes que se articulam por um projeto comum.

Esse debate centrado nas necessidades das mulheres também articula-se a partir de saberes ligados à agroecologia, que têm potencial para contribuir com o todo social, além de serem válidos para as mulheres, e sua valorização ser fundamental para a valorização e a melhoria da qualidade de vida das mulheres. Essa valorização de si, como trabalho de si, tendo em vista que é um trabalho das mulheres rurais para as mulheres rurais, desdobra-se para a valorização da outra, como trabalho da outra e para a outra. Vejamos os excertos 7.12 e 7.13:

- (7.11) Um tema também da nossa agenda que foi fundamental nesse último período foi o tema da agroecologia. Nós trouxemos o tema da agroecologia pra pauta nacional. Foram as mulheres rurais que trouxeram. Trouxemos pra pauta o debate pra própria Contag, onde a agroecologia era coisa das mulheres, então trouxemos pra própria pauta da Contag a importância da, transformando esse debate numa perspectiva de disputa de modelo agroecológico com o modelo do agronegócio com veneno. Demos o devido peso da produção de alimento sem veneno. Fizemos todo um debate de enfrentamento aos agrotóxicos e até ter exprimido do governo e anunciado, na marcha de 2011, a política nacional de agroecologia. E, depois, um conjunto de construções que vieram, que agora estão tudo ameaçadas, né?! (...) Então, você tem que ter uma visão estratégica de mobilização, de estruturação de chegada das pessoas aqui, de diálogo das pautas, de apresentar essa pauta, de argumentar sobre essa pauta, de fazer as pessoas compreenderem. Isso foram centenas e centenas de reuniões das mais diversas, desde o local até em nível nacional, porque quem coordena nacionalmente isso precisa de no mínimo uma pista para uma organização que nem a Contag, que é uma organização vertical, né? Você

precisa de um nível de responsabilidade muito grande. Quais são principais temas? O que que é central nessa disputa? Como é que nós vamos espraizar essa conversar, fazer essa conversa ter, ser desvendada no cotidiano a partir da nossa visão? Então, eu acho que aí, está a força da Marcha das Margaridas: está em fazer o debate desde o local, não é um negócio inventado aqui em cima, mas é um negócio de baixo pra cima, de cima pra baixo, é uma interrelação permanente com a base com a direção nacional, da direção nacional mais com a base. (Carlota, 2017, i. o.)

- (7.12) Para que vivamos bem na terra conquistada, também lutamos pela autonomia econômica, pelo fim da violência contra as mulheres e por condições efetivas para a participação das mulheres nos processos político, econômico e social. Isto inclui o direito ao trabalho em condições dignas, a socialização do trabalho doméstico; a garantia da comercialização e do consumo de produtos de forma solidária e sustentável, por meio do fortalecimento dos mercados locais e institucionais. Na agroecologia é fundamental visibilizarmos e potencializarmos o trabalho das mulheres na construção de formas de viver e produzir que contribuam para a soberania alimentar, para a preservação da biodiversidade, para o resgate das sementes crioulas, além de práticas agroecológicas e culturais realizadas pelas mulheres das comunidades tradicionais com a preservação das espécies tradicionais de cada território.



(MM, 2014, p. 24)

Conforme Carlota, o debate sobre a agroecologia, que figura no 2º Eixo da MM de 2015 – Terra, água e agroecologia –, foi trazido para a Contag pelas mulheres. Ao mesmo tempo, há um implícito de que se não fosse a valorização da base, das mulheres, pelo trabalho da MM, esse debate não teria ganhado a centralidade da pauta. Isso dialoga com a faixa que está em segundo plano na imagem do excerto 7.13, extraído do “Caderno de textos para estudos e debate da 5ª MM” em que há a afirmação “Sem feminismo não há agroecologia”. Nesse excerto, há a reiteração de que as demandas das mulheres trabalhadoras rurais devem ser compreendidas de modo holístico – “autonomia econômica, pelo fim da violência contra as mulheres e por condições efetivas para a participação das mulheres nos processos político, econômico e social”. Essa perspectiva parte de uma matriz de pensamento dos povos tradicionais, podendo ser relacionada, por isso, com o Ubuntu e com o Bem-Viver, em que os direitos da natureza são tão relevantes quanto os direitos dos seres humanos, e, para além, são fundamentais para a humanidade, compreendida de modo inclusivo.

A agroecologia como conjunto de técnicas e tecnologias é uma das grandes contribuições que mulheres rurais podem fazer para a humanidade como um todo. Nessa perspectiva, há uma dobra de si, de seu contexto para fora. Essa dobra se dá centralmente pela ética inerente à compreensão holística da vida, sendo que as violências do modelo capitalista impactam diretamente a vida dessas mulheres, e é delas que emerge a possibilidade de superação desse mesmo modelo.

No excerto 7.12, na fala de minha colaboradora, é possível observar o processo de dobra que redimensiona as técnicas de trabalho específicas numa demanda política, a partir da qual se logrou conquistar, em 2011, a constituição da “*política nacional de agroecologia*”. Esse movimento de dobra evidencia aspectos do que analisei anteriormente como *ethos* solidário, que se baseia essencialmente na construção de políticas para todas, num movimento antagônico ao de discursos hegemônicos individualistas e competitivos.

Cabe observar que as conquistas realizadas pela articulação das Margaridas, entretanto, estão ameaçadas pela agenda neoliberal de retrocessos imposta à classe trabalhadora no país. Essa consciência é expressa em todos os textos coletados e gerados do feixe, sendo que há centralmente o antagonismo contra atores sociais hegemônicos e projetos de exploração e dominação articulados por eles. Esse antagonismo é expresso em termos de interdiscursividade nos textos.

A partir do feixe discursivo da MM, é possível analisar a construção de parcerias pela inclinação para a construção compartilhada expressa por protagonistas de modo tanto individual como coletivo, quando articuladas em suas entidades de classe de origem, e, principalmente, quando reunidas para a realização da MM. A esse respeito, vejamos os excertos 7.14, extraído do “Caderno de textos para estudos e debates” e 7.15, que retoma outro trecho da entrevista de Carlota. A estratégia analítica repetida aqui, de justapor excertos de diferentes textos, se dá em razão da relativa estabilidade que há entre os textos em termos dos discursos articulados, em especial quanto à valorização da diversidade e da capacidade de a marcha arranjar essa pluralidade de forças, abrindo espaço para as demandas que emergem de cada grupo social. A MM apresenta uma grande diversidade de perspectivas, contudo, há estruturas que unificam as ações discursivas e, conseqüentemente, que permitem analisar a convergência de ações que operam na conquista de espaço na cena política a partir da valorização das pessoas que vivem e trabalham nos campos, nas florestas e nas águas.

- (7.13) Olhamos para o lema da Marcha das Margaridas a partir do meio rural, que é onde vivem e trabalham as mulheres do campo, da floresta e das águas. Tradicionalmente o meio rural é

concebido como um espaço que se opõe ao espaço urbano. É comum associá-lo a carências e atrasos de ordem econômica, política e cultural. A visão distorcida e preconceituosa sobre o meio rural é reproduzida pelo modelo de desenvolvimento que predomina no Brasil, que se sustenta na aliança do latifúndio com o agronegócio, na concentração da terra e da renda, na devastação das florestas e bens comuns, na privatização e controle pelo mercado da água, da biodiversidade, na exploração das trabalhadoras e trabalhadores e na opressão e subordinação das mulheres. Afirmamos que esse não é o verdadeiro retrato do mundo rural, que engloba o campo, a floresta e as águas: o rural é rico de conhecimentos, de produção, de belezas, de vidas. Lá vivem e trabalham muitas pessoas, com diferentes identidades: jovens, idosas, mulheres indígenas, quilombolas, ribeirinhas, pescadoras, extrativistas, quebradeiras de coco, assentadas da reforma agrária, assalariadas rurais, agricultoras familiares, camponesas. A opção dos governos brasileiros ao longo da história, no entanto, tem desconsiderado toda essa riqueza, implantando modelos de desenvolvimento rural sustentados na monocultura, concentração de terras, exploração dos recursos naturais e superexploração do trabalho pelo poder do latifúndio e do agronegócio.(...) Da mesma forma, não houve ruptura com a cultura patriarcal, reproduzindo desigualdades nas relações sociais e de poder que impactam a vida de todos(as) os(as) trabalhadores(as), especialmente das mulheres que sofrem maior exclusão, alcançam maiores índices de pobreza e têm suas condições de vida cada dia mais difíceis, mais duras (...) Pelos impactos que produz, o modelo do agronegócio é totalmente insustentável. (...)Defendemos outro modelo de desenvolvimento para o campo brasileiro, que tem como pilares estruturadores a realização da reforma agrária ampla e massiva e o fortalecimento e a valorização da agricultura familiar, com o objetivo estratégico e central de promover soberania alimentar com condições de vida e trabalho dignos. Para nós, a reforma agrária e a agricultura familiar estão no centro do desenvolvimento local, fortalecendo o espaço rural em sua diversidade econômica, social, cultural e política, que possa atender as demandas do campo e da cidade com segurança e soberania alimentar. O desenvolvimento sustentável e solidário que queremos deve ter como base a garantia da igualdade entre as pessoas, a implementação de políticas públicas que assegurem qualidade de vida, proteção social, em especial educação do campo, saúde e previdência social, além da garantia do trabalho como valor positivo e de relações de trabalho justas para os(as) assalariados(as) rurais. Passa também pela implantação de um modelo de produção e de organização dos(as) trabalhadores(as), com garantia da soberania alimentar e territorial, de renda, qualidade de vida e emancipação dos sujeitos políticos, em um projeto de desenvolvimento de sociedade que visa a garantia de direitos e o pleno exercício da cidadania. Com esse lema, queremos mostrar e valorizar a realidade das mulheres trabalhadoras do campo, da floresta e das águas, que até bem pouco tempo nem ao menos eram consideradas como trabalhadoras, buscando conquistar políticas públicas e recursos para vencer a pobreza, a desigualdade, a opressão e a violência, com respeito às tradições, culturas e saberes, à proteção da biodiversidade, ao patrimônio genético e aos bens comuns.. (MM, 2014, p 10-1)

Há um movimento retórico nesse excerto que, novamente, parte do lugar de fala, representado pelo lema da MM – “Margaridas seguem em marcha por desenvolvimento sustentável com democracia, justiça, autonomia, igualdade e liberdade” –, que dá título ao texto em foco, e em seguida há um desdobramento desse lugar de fala para a proposição de um novo arranjo social, e o retorno ao lugar de fala. Isso consona com a ideia de centro tonal identitário apresentada no 2º

Movimento da tese, contudo, aqui esse centro tonal é efetivamente compartilhado, sendo o Caderno fruto da ação coletiva que visa à instrumentalização dos conceitos apresentados.

Nessa perspectiva, de modo didático há o tensionamento até o limite da ação pelo confronto de duas visões de mundo, ou da “disputa entre dois modelos”, como denominou Carlota em 7.13. Esse embate articulado no texto em foco constitui um discurso por meio do qual se contesta a realidade posta e se apresentam propostas para a constituição de outro arranjo social, pautado pela justiça e pela equidade. Quanto à relação entre formas de ver o mundo e projetos de mundo, o texto nomeia um imaginário distorcido e sua contraparte como “verdade sobre o mundo rural”, mapeando a constituição de projetos a partir de discursos sobre o mundo rural. Vejamos o quadro 7.3:

Quadro 7.3 – Antagonismo e relações interdiscursivas

DISCURSOS IDEOLÓGICOS		DISCURSOS CONTRA HEGEMÔNICO	
Representações de imaginários sobre o mundo rural	Consequências nos arranjos sociais	Representações dos territórios e das pessoas rurais	Projeto para novos arranjos sociais
<ul style="list-style-type: none"> • “carências e atrasos de ordem econômica, política e cultural” • “A visão distorcida e preconceituosa sobre o meio rural” • “reproduzida pelo modelo de desenvolvimento que predomina no Brasil” • “A opção dos governos brasileiros ao longo da história” • cultura patriarcal, 	<ul style="list-style-type: none"> • “aliança do latifúndio com o agronegócio” • “concentração da terra e da renda” • “devastação das florestas e bens comuns” • “privatização e controle pelo mercado da água” • “exploração das trabalhadoras e trabalhadores” • “opressão e subordinação das mulheres” • desconsidera “toda essa riqueza” • implanta “modelos de desenvolvimento rural sustentados na monocultura” • “concentração de terras, • “exploração dos recursos naturais” • “superexploração do trabalho pelo poder do latifúndio e do agronegócio”. • “reproduzindo desigualdades nas relações sociais e de poder 	<ul style="list-style-type: none"> • “Verdadeiro retrato do mundo rural” • engloba o campo, a floresta e as águas” • “o rural é rico de conhecimentos, de produção, de belezas, de vidas” • “vivem e trabalham muitas pessoas, com diferentes identidades: jovens, idosas, mulheres indígenas, quilombolas, ribeirinhas, pescadoras, extrativistas, quebradeiras de coco, assentadas da reforma agrária, assalariadas rurais, agricultoras familiares, camponesas” • Para nós, a reforma agrária e a agricultura familiar estão no centro do desenvolvimento local, fortalecendo o espaço rural em sua diversidade econômica, social, cultural e 	<ul style="list-style-type: none"> • “outro modelo de desenvolvimento para o campo brasileiro” • a realização da reforma agrária ampla e massiva • fortalecimento e a valorização da agricultura familiar • promover soberania alimentar • condições de vida e trabalho dignos. campo e da cidade com segurança e soberania alimentar. • O desenvolvimento sustentável e solidário • garantia da igualdade entre as pessoas • implementação de políticas públicas que assegurem qualidade de vida • educação do campo, saúde e previdência social, • garantia do trabalho como valor positivo

	<p>que impactam a vida de todos(as) os(as) trabalhadores(as), especialmente das mulheres que sofrem maior exclusão, alcançam maiores índices de pobreza e têm suas condições de vida cada dia mais difíceis, mais duras</p> <ul style="list-style-type: none"> • Pelos impactos que produz, o modelo do agronegócio é totalmente insustentável. 	<p>política, que possa atender as demandas do</p>	<ul style="list-style-type: none"> • relações de trabalho justas para os(as) assalariados(as) rurais. • implantação de um modelo de produção e de organização dos(as) trabalhadores(as) • emancipação dos sujeitos políticos, (...) a garantia de direitos e o pleno exercício da cidadania.
--	--	---	---

Fonte: elaboração própria.

A MM, das marchas analisadas, é a que de modo mais sistemático – não só no caderno de textos para estudos e debates – tem um caráter pedagógico. Assim, há uma certeza quanto ao lugar de fala que, nas outras duas marchas, constitui-se como um lugar de tomada de consciência. A identificação dá-se pela articulação com a representação e implica processos acionais articulados para a realização de um projeto bastante bem delineado. Essa identificação é estruturada a partir da territorialidade e da corporalidade específicas, mas também pelo antagonismo com atores sociais e instituições.

Isso, provavelmente, deve-se ao fato de que há o lastro das disputas trabalhistas em que a consciência de classe é chave, como observado na seção 7.1. As representações pautam-se sobre uma memória compartilhada, em essência centrada na figura de Margarida Alves, mas também articulada pela noção de pertença a um grupo social que está articulado a outros, no cenário diverso do rural. Assim, há a defesa de formas de ver o mundo e, principalmente, de agir sobre o mundo.

- (7.14) É, por que falar do campo e se fechar nisso? Eu acho que é muito importante que nós tenhamos ampliado o nosso horizonte e perceber a diversidade que nós somos, e eu não estou falando só da diversidade enquanto movimento social, movimento de mulheres do campo, que foram se construindo ao longo das últimas décadas e que a Marcha das Margaridas se articulou com tudo isso. E, por isso, eu acho que tem um sucesso grande da Marcha das Margaridas quando ela tem essa perspectiva de articulação com a diversidade dos movimentos de mulheres, né? Sejam elas do campo ou não do campo. Mas, mais do que isso, é a diversidade das trabalhadoras, mesmo que não estejam em organizações, e é, nessa perspectiva, que nós temos que pensar. Eu sou uma mulher população tradicional. Nós não podemos falar mais no campo com uma única definição mais, as mulheres estão na floresta, as mulheres pescadoras, as mulheres que estão em áreas do Semiárido. Então, assim, é preciso afirmar e reafirmar, permanentemente, que o rural é um rural diverso, e que essa diversidade ela tem que ser visibilizada, reconhecida, acolhida e protagonizada a partir dessa construções coletivas, né? Não é possível

falar de rural e imaginar aquele homem ou aquela com uma enxada, e só, porque fica no imaginário das pessoas, né? Como é preciso falar do rural com a riqueza que ele tem, e a marcha das margaridas vem evoluindo nesse debate: nós eramos mulheres do campo e incluímos uma perspectiva das mulheres da floresta, das águas e acho que se abrir para se respeitar, se ver, com essa diversidade é um bom desafio. Porque essa diversidade ela se traduz na pauta, né? Por isso eu acho que a riqueza que nós tivemos nessas construções foi por isso, pela diversidade de movimentos que pensam diferente, mesmo no campo e na cidade, mas pela diversidade dos sujeitos políticos que vivem no campo, entendeu? Nós talvez não tenhamos sido capazes de representar socialmente, do ponto de vista das representações toda essa diversidade. E também alguns cuidados. Eu, por exemplo, não sou favorável a uma ideia, eu acho que até as mulheres rurais juntas a partir da suas representações formularam uma pauta, mas eu não posso me ousar a fazer a pauta das indígenas. Eu acho assim um desrespeito, nós podemos nos juntar em termos de questões comuns, mas tem que fortalecer o protagonismo das mulheres indígenas. Se as mulheres quilombolas vêm, elas vêm com a sua bagagem histórica, com a sua contribuição, com a sua leitura, com a sua visão, e isso enriquece. E eu estou muito convencida de que a marcha teve uma pauta tão qualitativa que abriu porta para diálogo com o Estado por conta dessa capacidade de a gente se articular na diversidade. (Carlota, 2017, i. o.)

Neste excerto também há representações sobre o rural e sobre as mulheres rurais que se assentam no conceito da diversidade, sendo que há transitividade em termos do deslocamento de significados metafóricos entre aspectos corporais e territoriais, sendo borrados os limites entre as trabalhadoras rurais e o próprio lugar de origem – campo, florestas, águas. Essa diversidade é associada, por sua vez, ao significado de riqueza que deve ser reconhecido como chave para a luta política, agindo também na construção de outra narrativa sobre o campo, a fim de promover mudanças no imaginário e, conseqüentemente, realizar o campo, as florestas e as águas como lugar de atores políticos empoderados e que de modo metafórico ressignificam suas ações a partir desse poder-ser.

A MM difere das outras duas marchas por ter um caráter bastante verticalizado em sua estrutura organizacional, em razão, principalmente, de ser articulada a partir da convergência de entidades de classe – sindicatos, associações, federações, entre outras. Isso impacta sobre aspectos dos gêneros que são articulados no feixe, que têm uma maior estabilidade em termos de realização de gêneros já cristalizados pelo uso, tais como manifestos, declarações, documentos de articulação, entre outros, com limites bastante evidentes, sendo especializados. Isso difere bastante das outras duas marchas, em especial da MMN, como debatarei na sequência.

Contudo, essa verticalidade estrutura-se de modo distinto das organizações em suas práticas específicas, quando de sua reunião para pensar, planejar e realizar as edições da Marcha das Margaridas. Há a construção coletiva de pautas específicas de cada grupo de mulheres do campo,

das florestas e das águas, a partir de reuniões de base, e que são agregadas pelas secretarias de mulheres, em reuniões regionais e nacionais. Ademais, essa verticalidade não impede a colaboração de outros grupos sociais, instituições e militantes independentes, sendo que um dos grandes trunfos da MM é a ampla capacidade de estabelecer parcerias com atores externos, em especial com as trabalhadoras urbanas.

A possibilidade de construção coletiva de projetos realiza-se a partir de construções identitárias que se abrem para a diferença, inclusive inclinando-se para a constituição de parcerias com outros grupos sociais. Contudo, há a noção muito precisa do respeito que deve ser lastro para relações tanto internas quanto externas à MM. Desse modo, a marcha em foco apresenta um conjunto de saberes compartilhados com a sociedade como um todo, a partir da valorização dos lugares de fala de suas protagonistas, contesta os arranjos sociais postos e demanda uma série de reivindicações.

Essa contundência na luta potencialmente reside na coerência e na coesão expressas pelos textos do feixe analisado, o que pode evidenciar uma relação igualmente coerente e coesa nas práticas sociais de que são produto material. O caráter consequente tem a ver com uma atitude de compromisso e responsabilidades modais articulados em processos de (auto)identificação das Margaridas. A esse respeito, vejamos por fim o excerto 7.16:

- (7.15) Às vezes, tem determinado conflito, mas, no final da história, se a gente tem uma estratégia clara da pauta, da mobilização, você move muita gente e do pertencimento: “Eu pertenço, eu ajudei a construir desde lá do meu município. Eu sou parte.” Então, esse processo de mobilização se consolida de forma fantástica. [É diferente] porque tem um processo cultural também muito forte das mulheres do campo. Nós fizemos as marchas aqui, não tivemos determinados níveis de problemas que outros eventos têm. As mulheres se cuidam, não tiveram problema nenhum com alimentação, tomar água, porque você vem para cá para Brasília, né?! Você tem elas cuidando de todas as coisas, cuidando verdadeiramente inseridas. Não há como você fazer luta que não seja a partir daquilo que você acredita. Então, você tem que ser aquilo que você discursa, aquilo que você pratica, aquilo que você acredita, você tem que experimentar isso na luta a partir daquilo que você verbaliza, né? Então, quando você está lá no município fazendo coisas, fazendo lutas, ela tem uma mesma dimensão de que você está aqui. Então, essas mulheres, e, eu acho que nós construímos uma história no Brasil das mulheres mais excluídas do país, né? Construïrem um processo que é exemplo, mas ele não é uma movimentação de vinda a quatro anos em Brasília, só pela capacidade de juntar muita gente, mas é porque a gente tem uma construção de pauta, de pautas comuns, daquilo que nos une, uma construção teórica, um debate sobre isso, um debate sobre nossa visão de desenvolvimento é que nos mobiliza. (Carlota, 2017, i. o.)

Carlota, assim como Nísia e as outras autoras dos textos que analisei, é coerente a respeito da centralidade do discurso nas práticas de disputa políticas. Ademais, há a expressão da centralidade das identidades e dos processos de identificação – “*Eu pertença, eu ajudei a construir desde lá do meu município. Eu sou parte.*” – para a realização de estratégias de luta bem sucedidas. A união só é possível por saberes vivenciais que são ressignificados como armas de luta insurgente e instrumentos de construção de arranjos sociais justos e igualitários, sendo a tecnologia do afeto e do cuidado a base para a performance política das Margaridas.

Algumas considerações

Na primeira seção deste Movimento, busquei reunir análises acerca da centralidade da memória na construção da MM em todas as suas edições. Trata-se de uma marcha que honra as origens em todas as suas dimensões e que se realiza a partir da resistência e da contestação à violência. É possível indicar que há a representação de ações divididas em três grandes eixos – organização interna, negociação com atores externos, declaração em termos de proposição – articulados na convergência da identificação com a ação, ou seja, do ser com o poder, em termos do foucaultiano poder-ser.

Esse lugar de fala realizado a partir do *ethos* solidário que une as Margaridas para a realização das marchas, a partir de uma mobilização permanente em seus sindicatos e federações, desdobra-se para fora por meio de sua capacidade de agregação. As Margaridas oferecem ao mundo seus conhecimentos e saberes, colocando-se no palco das disputas políticas e operando efetivamente para o cultivo e a colheita de uma realidade social efetivamente justas e igualitárias.

Marcha das Mulheres Negras – ancestralidade e luta como declaração

Mulheres negras

*Enquanto o couro do chicote cortava a carne
A dor metabolizada fortificava o caráter
A colônia produziu muito mais que cativos
Fez heroínas que pra não gerar escravos, matavam os filhos (...)
Enquanto mulheres convencionais lutam contra o machismo
As negras duelam pra vencer o machismo, o preconceito, o racismo
Lutam pra reverter o processo de aniquilação
Que encarcera afrodescendentes em cubículos na prisão (...)
Nossos traços faciais são como letras de um documento
Que mantém vivo o maior crime de todos os tempos
Fique de pé pelos que no mar foram jogados
Pelos corpos que nos pelourinhos foram descarnados (...)
Mas não podem arrancar o orgulho de nossa pele negra
Mulheres negras são como mantas kevlar
Preparadas pela vida para suportar
O machismo, os tiros, o eurocentrismo
Abalam mais não deixam nossos neurônios cativos
Yzalú (2012)*

Neste último Movimento da tese, apresento a síntese das análises do feixe discursivo da Marcha das Mulheres Negras de 2015 (MMN). Focalizo centralmente as duas entrevistas que gerei junto a protagonistas da MMN e documentos produzidos no âmbito do Comitê Impulsor Nacional da Marcha das Mulheres Negras de 2015 (CIN).

Assim, este Movimento está dividido em duas partes: em 8.1, apresento uma síntese acerca da representação da história de luta das mulheres negras no Brasil, bem como de aspectos identitários constituídos nos textos da MMN; em 8.2, focalizo os processos de construção da MMN como marcha declaratória.

8.1 *Ancestralidade da luta e mulheres negras em convergência: identidades mobilizadas/ mobilizadoras*

A Marcha das Mulheres Negras foi um momento de culminância da história de lutas que remontam à gênese do que hoje entendemos como Brasil (ver 1º Movimento). A articulação para a marcha está diretamente atrelada à vivência e consciência do não-lugar que é atribuído às mulheres negras em uma sociedade brutalizada pelo patriarcado, a colonialidade e o capitalismo. Conforme Djamilia Ribeiro (2015a), não se pode pensar em termos de gradação de sofrimento, mas quando se analisa a condição da mulher negra, é central pensar sobre uma existência sobre a qual pesam diferentes eixos de sofrimento. Nessa perspectiva, o lugar de fala, como construção de um lugar de fato para as mulheres negras, é central na articulação para a superação dos perversos arranjos sociais.¹⁸³ Assim,

O pensamento feminista negro coloca a mulher negra no centro do debate, não somente em termos de produção e análise, mas no sentido de privilegiar o lugar que a mulher negra ocupa na estrutura social. Para além da compreensão de que as desigualdades devem ser objetos de produção de conhecimento reflexivo e crítico dá espaço às vozes que foram historicamente silenciadas, as vozes das mulheres negras. Há importantes e diversas intelectuais e militantes negras, além das já citadas, como bell hooks (nascida Gloria Watkins, adotou o nome de sua avó, escrito assim mesmo, em minúsculo), Angela Davis, Audre Lorde, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Jurema Werneck, Grada Kilomba, entre outras. (RIBEIRO, 2015b, s/p).

É interessante observar que essa busca pelo lugar, pela fala, estrutura-se na valorização da memória de mulheres negras. Do mesmo modo que a Marcha das Margaridas, a MMN e todos os movimentos de mulheres negras articuladas para sua realização promovem a realização de um lugar de memória coletiva (PUNTONI, 1998). Contudo, há um aspecto mais salientado na MMN

¹⁸³ Por ser uma mulher não-negra (classificação feita por minhas colaboradoras da MMN, ao lado da ideia de que também sou uma mulher não-branca, o que também representa um não-lugar) e estar produzindo uma reflexão sobre vivências que não são minhas (assim como foi nas análises das outras marchas, mas de forma mais difícil para esta), devo destacar a complexidade da realização destas análises. Ao estudar a MMN e o histórico de lutas das mulheres negras, busco aprender com suas experiências e refletir sobre a força e a possibilidade de superar uma realidade agreste. Essa busca não é meramente intelectual, trata-se de sentar-me sob a árvore da história e de ouvir outras vozes, numa procura pela cura de minha própria história. Assim como bell hooks (2015) que agradece a quem transformou dor em teoria, sou grata por poder aprender com mulheres que dobraram suas existências e produziram reflexões tão significativas e generosas.

em termos de um respeito à ancestralidade, que, inclusive, faz com que vozes de mulheres integradas à luta a menos tempo tenham menos peso. Há uma matriz composta pela memória das mulheres negras que lutaram e que já não estão mais na jornada, e pela vivência de mulheres que seguem historicamente como lideranças. A MMN, nesse sentido, apresenta uma hierarquização organizacional bastante evidente. A exemplo disso, é possível citar o subtítulo da MMN e a elaboração da “Carta das Mulheres Negras de 2015” (texto focalizado aqui), que foi centralizada, conforme relatos de minhas colaboradoras e pela indicação da autoria, presente no Manifesto da Marcha (ver seção 8.2) por mulheres membro do Comitê Impulsor Nacional da MMN e em que figura o discurso do Bem-Viver, que não aparece de forma estrutural nos demais textos da MMN (a esse respeito é possível encontrar a mesma análise em Lemos, 2016).¹⁸⁴

Contudo, as vozes das mulheres negras articuladas para a realização da MMN são, assim como nas outras marchas analisadas, a fundação para a realização do movimento de luta. Nesta primeira parte deste 8º Movimento, reflito acerca de aspectos relacionados aos construtos identitários articulados nos textos do feixe discursivo da MMN, focalizando, principalmente, a história de vida de minhas colaboradoras e a (auto)identificação das mulheres negras presente nos textos coletados da MMN.

Desde a década de 1980, Beatriz N., cuja parceria e entrevista foram centrais para a realização desta pesquisa, é uma mulher negra que constrói a luta contra o racismo a partir de diferentes lugares de atuação – o Movimento Negro Unificado, o Sindicato dos Jornalistas Profissionais do Distrito Federal, o Fórum Nacional de Mulheres Negras, o Fórum de Mulheres Negras do DF, os Comitês Impulsores da MMN Nacional e do DF, e a Frente de Mulheres Negras do DF, que foi criada depois da MMN – e que tem ocupado diferentes cargos e desempenhado papéis mais ou menos institucionalizados nas organizações. Vejamos o primeiro excerto analítico em que ela explica como se constituiu como uma referência:

¹⁸⁴ Na seção 8.2, aprofundarei a análise desses objetos.

- (8.1) É, é muito importante e significativo, porque liderança é líder nato, nasce, né, nato, e a gente tem, somos referências, somos continuidade de outras mulheres, de outros processos históricos, né e tal. Agora, o que nos move particularmente é a busca da nossa identidade. A nossa identidade étnica, do qual fomos roubadas, né? Que fomos, é, ultrajadas, que fomos violadas, e, a partir do que você sabe quem você é, é, pra onde você quer ir, como você quer ir, com quem você quer estar. (Beatriz, 2017, i. o.)

Beatriz se autoidentifica por meio de pronomes plurais – “a gente”, “nós” – o que, provavelmente, indica a articulação de um estilo constituído por sua história como representante sindical, mas marca que, para ela, não é uma “liderança”, mas uma “referência” – “é muito importante e significativo, porque liderança é líder nato, nasce, né, nato, e a gente tem, somos referências”. Ao fazer essa marcação, ela desloca o nós de si para a representação de todas as mulheres negras, em especial quando ela explica que “somos continuidade de outras mulheres, de outros processos históricos”. A linha da história, como na canção de Violeta Parra,¹⁸⁵ tece a vida dessas mulheres e ata as histórias da luta negra no país.

Nessa perspectiva, Beatriz identifica “a busca da nossa identidade étnica” como motor dessa marcha histórica. Ela constrói uma representação sobre essa história por meio de metáforas físicas e orientacionais – “E esse processo de, (...) na trajetória da sua vida, né, no seu caminhar, isso vai para um lado, vai para o outro, vai pra aqui, pra ali e tal”. A construção identitária é marcada, por um lado, pelo não protagonismo ao longo da história, sendo as pessoas negras alienadas do papel de ator social, o que se pode compreender a partir da análise dos processos materiais – “fomos roubadas”, “fomos violadas” – e verbal – “fomos ultrajadas” – de que são alvo da ação. Esses processos são realizados em perífrases verbais que empregam o processo existencial “ser”, para construir a voz passiva, e que têm aspecto continuado, o que marca a construção histórica (processual, sistemática) da existência de mulheres negras. Por outro lado, essa busca se realiza no encontro precioso (Abayomi) com outras mulheres, sendo elas, aí sim, atores sociais que se empoderaram para realizar escolhas – “e, a partir do que você sabe quem você é, é, pra onde você quer ir, como você quer ir, com quem

¹⁸⁵ “Volver a los diecisiete”: “Se va enredando, enredando/ Como en el muro la hiedra/ Y va brotando, brotando/ Como el mosquito en la piedra/ Ay sí sí sí/ Mi paso retrocedido/ Cuando el de ustedes avanza/ El arco de las alianzas/ Ha penetrado en mi nido/ Con todo su colorido/ Se ha paseado por mis venas/ Y hasta las duras cadenas/ Con que nos ata el destino/Es como un diamante fino/ Que alumbró mi alma serena.”

você quer estar”. Assim, os processos mental – “*sabe*” – e comportamental-material – “*querer ir*”, “*querer estar*” – são articulados como técnicas de construção da identidade, objetivo central do processo material de busca.

Nessa perspectiva, a construção do lugar de fala das mulheres negras passa pela unificação como modo de operação de um discurso contra hegemônico no emprego de “*nós*”, para (auto)representação e (auto)identificação das mulheres. A própria construção do *nós*, para falar de si, e para falar de todas as mulheres negras realiza como efeito potencial um movimento insurgente, que luta contra o apagamento de processos hegemônicos, como resistência, ao mesmo tempo em que realiza um projeto outro, de existência.

Consoante à narrativa de Beatriz, cuja história de vida se confunde com a história de luta do movimento negro, Luíza (pseudônimo), colaboradora da pesquisa que protagonizou a marcha de modo mais lateral, participando, principalmente, das articulações que se deram no mês que antecedeu o ato, explica a importância do grupo e das lideranças para sua construção identitária.

- (8.2) Eu sei que eu voltei, eu acompanhava tudo pela internet, na medida que dava, né? E, eu voltei, é, às reuniões, em novembro já, não, em outubro [de 2015]. Foi. Faltava um pouco mais de um mês pra marcha quando eu voltei a participar das reuniões. Aí, eu, foi, comecei a participar bem ativamente. Fui pras reuniões, ia pras oficinas, ia visitar, por exemplo: “Tem que ir ao acampamento do MST não sei aonde. Vamos lá!” Então, ia junto pra falar sobre a marcha, chamar pra marcha. E foi um processo, pra mim, muito enriquecedor, porque eu estava tendo ali uma experiência de grupo, não é? É, a gente segue com as nossas convicções de forma individual, e eu nunca tinha participado de nenhum grupo. É, hoje, eu continuo não fazendo parte de um grupo, mas eu faço as coisas em grupo, né? E, e antes eu não fazia nem em grupo. E eu lembro que no início de dois mil e, aí sim, no início de 2014 eu tentei integrar um grupo, procurei e tal, e, por incrível que pareça a gente estava num processo de dispersão tão grande que eu não conseguia, é, me agrupar a ninguém, a nenhum grupo. E eu lembro que, na época, eu até tentei o Pretas Candangas, eu não sabia que o Pretas Candangas é uma irmandade, enfim, tem lá seus critérios pra entrar, né? Até fiquei triste. Eu falei: “Poxa!” Aí, elas negaram, né? Enfim. De uma forma muito delicada, elas negaram, falaram: “Olha, não pode por isso, isso e isso, e tal”. Então, é, foi um processo muito enriquecedor, muito bacana, ver tanto aquelas mulheres, aquelas mulheres que eu sabia que eram ícones do movimento negro, né? De ter a oportunidade de tá trabalhando junto com elas, de estar com elas, é, foi muito legal, foi muito enriquecedor, e, e foi muito bacana, sabe? Por outro lado, teve algumas coisas assim também de algumas delas, não, vamos dizer de uma delas, assim, né? É, de te desqualificar como militante, porque você nunca participou de um grupo. Sabe? Tipo, ah, tipo: “Você não sabe de nada”. Alguma coisa assim. Eu. É. De as outras olharem assim, eu olhar assim, tipo, tá. Mas, enfim. E tudo isso é enriquecedor, né? Então, aprendi, aprendi bastante, aprendi mais

sobre a questão dos direitos, é, o horizonte, o olhar com essa questão de todos os preconceitos raciais que a gente sofre, é, ampliou bastante em relação, em relação aos significados, às consequências e tal. Quando a gente caminha sozinha, a gente vai lendo, lê bastante e tal. Mas, quando você troca experiências, é outro nível, é muito interessante. (Luíza, 2017, i. o.)

Em razão de pressões profissionais e pessoais,¹⁸⁶ Luíza (assim como Bertha, cujo relato analisei no 6º Movimento) teve de optar por se afastar da militância por um tempo, mas manteve-se em rede, “acompanhava tudo pela internet”. Quando do chamamento para a marcha nos grupos virtuais, passa a integrar-se presencialmente – “*ia junto para falar sobre a marcha, para chamar pra marcha*”. Assim como no jogral que uma voz – liderança, ou referência – fala e as outras vozes repetem, amplificando a mensagem, Luíza articula-se ao Comitê Impulsor da MMN do DF (CIMMN-DF) para a realização de um objetivo comum. Minha colaboradora avalia positivamente a possibilidade de se relacionar com lideranças por meio de uma metáfora ontológica que associa a construção do trabalho coletivo com o ganho de bens, no caso, bens simbólicos – “*processo muito enriquecedor*”. Luíza representa as lideranças da MMN como ícones, o que reforça a necessidade, expressa também em outros textos do feixe discursivo, de eleição de heroínas que simbolizem a luta como um todo, e que, por seu trabalho histórico, são capazes de orientar o grupo de mulheres negras.

O movimento retórico de sua fala descreve o mesmo processo de construção com base em um centro tonal. Ela parte da representação de sua militância independente e, principalmente, realizada por meio virtual, para a representação do momento em que “começa a participar ativamente” de atividades presenciais – “*reuniões*”, “*oficinas*” –, centra sua reflexão sobre a importância de “*fazer as coisas em grupo*”, e depois volta para o centro tonal inicial de sua militância e de seu aprendizado independente – “*caminha sozinha*”. Sua reflexão sobre grupos e relacionamento com liderança é marcada pela evidenciação de bloqueios, o que pode ser analisado em conjunto com o excertos 8.3 e 8.4 que seguem:

¹⁸⁶ Minha colaboradora explicou que desde 2014 estava a par das movimentações sobre a MMN, participou de algumas reuniões iniciais do CIMMNDF, mas, em razão de demandas profissionais não pode dar seguimento à militância presencial.

- (8.3) Então, aí o processo foi aquele, as organizações municipais, né, locais, estaduais, e juntava as lideranças nacionais. Inclusive, nas lideranças nacionais, eu lembro que, um dia antes da marcha, todas aquelas mulheres que se encontravam, é, aquelas mulheres que estavam numa posição de liderança. Porque, embora você busque a horizontalidade no processo, não tem jeito, tem aquela que se destaca, e tem aquela que vai falar: “Eu vou fazer! Eu me comprometo a fazer isso daqui!” Né? E vai, enfim, ninguém está ganhando nada, então você, doação de tempo é uma coisa muito complicada, né? Então, tem aquelas mulheres que se destacam mais e eu vi naquela reunião, um dia antes da Marcha, aquele grupo de mulheres de todos os estados, né? E, em alguns momentos, quebrando o pau, porque é ali que você se encontra e tenta resolver o que você não conseguia resolver virtualmente e tal. E me chamaram para aquela reunião não porque eu tivesse alguma posição de liderança, porque não, não tinha. Eu cheguei mesmo para ajudar num processo que já vinha desde muito tempo desde 2011, é, tomei conhecimento dele quando eu fui, no início, em meados de 2014 e me integrei mesmo um mês antes. Então, eu não posso dizer: “Ah! Eu ajudei a construir esse processo do início ao fim.” Não. Eu me doeie, então: “Gente, agora eu estou inteira, eu estou aqui.” Então, eu me doeie, me doeie, foi um mês um mês e pouco de entrega mesmo, não parava aqui dentro, mas a construção do processo não, não estive ali, mas foi muito interessante observar o processo de tudo o que eu observava virtualmente, é, o que acontecia nos estados, essa questão, é, nível local também. (Luíza, 2017, i. o.)
- (8.4) Da organização nacional eu estava tendo contato e vivência com [diferentes lideranças de diferentes estados]. E as meninas aqui de Brasília, [várias lideranças locais]. E, interessante, que, aí sim, aí sim é que eu consegui ver um processo mais horizontal, aqui eu consegui ver isso muito claro, né? Essa construção. E tanto que tinha sempre aquele cuidado: “Não. Não pode ser sempre a mesma relatando a reunião. Não, não pode ser sempre a mesma conduzindo a reunião. Vamos fazer uma, um rodízio nisso aí!” Que é pra não ter, justamente, essa coisa da quem manda, né? A líder. A decisão é em conjunto, a decisão é todas estão, estamos todas aqui juntas decidindo e demandando, é, e orientando e, enfim. Então, foi muito interessante o contato com a liderança, com as lideranças nacionais, vê-las aqui. O contato que eu te falei, lá um dia antes da marcha que teve essa reunião, é, foi uma reunião, é, para amarrar as coisas, mas eu fiquei muito de espectadora ali, de observando, absorvendo aquela coisa toda, aquela energia toda. Mesmo no meio do quebra pau. E observando o quanto elas se conhecem, né, de outros carnavais, né? Vem de um processo onde trazia muito a marcha de 95, porque foi a última grande marcha que, é, reuniu o povo negro. Só que, agora, é uma marcha totalmente diferente, porque você está reunindo mulheres negras, né? E, enfim, quando a gente fala de mulheres negras é, é aquela força, é aquela energia daquela mulher que é arrimo de família, né? Está acostumada a ser arrimo de família. Né? É incrível como é complicado a gente largar isso (...) Então, tem aquelas lideranças todas ali, é aquela força da mulher arrimo de família ali, construindo algo tão grandioso que foi aquela marcha no sentido de falar: “Estamos juntas. Precisamos estar juntas. Precisamos lutar juntas. É, onde é que você está? Quem é você? Quem são vocês? Onde vocês estão? Vamos nos unir! Parece que a gente não está junto.” E de fato, foi a impressão que eu tive, quando no início de 2014 eu quis integrar um grupo. É, não consegui. Eu falava: “gente, será possível que eu não vou conseguir? Estou precisando, estou sentindo necessidade de me juntar um pouco, de começar a falar, começar a ouvir, começar a trocar.” (Luíza, 2017, i. o.)

Luíza representa o processo de agrupamento como um processo difícil – “*não consegui* –, mas muito importante para a sua vida. A metáfora do enriquecimento atrela-se ao aprendizado que é representado como a conquista de um olhar para o mundo, de compreender o racismo como causa de efeitos que ela sentia, literalmente, na pele. O olhar como aprendizado implica um ponto de vista compartilhado, que, novamente, volta a ser um lugar de fala. Esse lugar de fala é construído individualmente, na caminhada solitária, mas só ganha, de fato, significado e potência para a promoção de mudanças quando compartilhado – “*Estamos juntas. Precisamos estar juntas. Precisamos lutar juntas*”. Luíza justapõe a tomada de consciência sobre si com o lugar ocupado e com a ideia de estar junto.

Há, entretanto, bloqueios significativos para a busca de “*nossa identidade*” identificados em sua fala. Ela evidencia a necessidade de lideranças, opondo-a em seu relato, à busca pela horizontalidade – “*Porque, embora você busque a horizontalidade no processo, não tem jeito, tem aquela que se destaca*” –, sendo que há a expressão por meio de uma modalidade deôntica – “*não tem jeito*”. E, em sua argumentação, ela relaciona diferentes movimento de causalidade que sintetizo no Quadro 8.1:¹⁸⁷

Quadro 8.1 – Relações de causalidade na entrevista de Luíza

Relação causal	Efeito Retórico	Elementos relacionados	Modo de realização discursiva
Implícita	Mitigação da relação causal	Processo de organização// necessidade de lideranças	Emprego do operador lógico “então” e “inclusive”, que funciona como uma garantia para o que será dito
	Mitigação da relação causal	Ter se afastado da militância presencial// não ter voz	Justaposição de proposições articuladas como diálogo
	Mitigação do bloqueio Realce do caráter de irmandade de grupos de mulheres negras	Não conseguir participar de grupo// Regras e critérios para ingressar em grupos	Justaposição de proposições articuladas como diálogo
	Realce da relação de papéis sociais como lideranças	Mulheres que se destacam// Doação de tempo	Justaposição de proposições articuladas como diálogo
	Realce do bloqueio	Desqualificação como limitante//	Justaposição de proposições articuladas como diálogo

¹⁸⁷ Essa estratégia analítica foi inspirada a partir do trabalho de Resende (2008, p. 180)

		Não ser membro de nenhum grupo	
	Realce da contradição	Não participar de grupo// Não saber de nada	Justaposição de proposições articuladas como diálogo
	Realce da importância do trabalho coletivo de luta	Aprender e conseguir realizar// Estar em grupo	Justaposição de proposições
	Justificativa da performance e mitigação do bloqueio	Mulher negra como arrimo de família // Bloqueio para construção compartilhada	Justaposição de proposições articuladas como diálogo
Explícita	Justificativa da relação causal	Ocupar uma posição mais institucionalizada // Ter legitimidade no movimento	Emprego do operador lógico “porque”, que articula a relação de causalidade
	Justificativa da relação causal	Hierarquização na esfera nacional//Quebra-pau	Emprego do operador lógico “porque”, que articula a relação de causalidade
	Justificativa da impossibilidade de ser uma organização horizontal	Busca de horizontalidade// Necessidade de lideranças	Emprego do operador lógico “porque”, que articula a relação de causalidade
	Realce do trabalho desempenhado pelas lideranças	Trabalho voluntário// Não aferição de lucros	Emprego do operador lógico “então”, que articula a relação de causalidade
	Justificativa da presença num lugar de fala/ ocultação da ausência de outras mulheres na reunião de fechamento para a MMN	Ser chamada para uma reunião de lideranças não sendo liderança// Doação intensa ao longo do mês que antecedeu a MMN	Emprego do operadores lógicos “e”, “então”, que articulam a cadeia relação de causalidade
	Realce da necessidade de se constituírem práticas horizontais	Horizontalidade na esfera distrital// Possibilidade de participação	Emprego do operador lógico “que” várias vezes que articula a cadeia de relações de causalidade

Há um movimento geral no texto em que ela pauta sua reflexão sobre um sistema de regras dado – estruturas organizacionais hierarquizadas, grupos no formato de irmandade, imprescindibilidade de lideranças, falta de legitimidade em razão da não doação de tempo, entre outros –, numa lógica deontica, e estabelece relações de causa e efeito por meio das quais ela explica sua posição como militante, mais ou menos, independente. Desse modo, Luíza constrói uma narrativa que parte da expressão de sua vontade, esbarra na constatação de bloqueios, mas chega a um ponto de equilíbrio em que mesmo não integrando um grupo ela pode atuar em grupo, o que já é um avanço comparativamente ao primeiro momento em que caminhava – *“antes eu não fazia nem em grupo”*. Assim, mesmo expressando um desconforto por não conseguir seu objetivo inicial, ela identifica como positivos os resultados de sua participação no processo de construção da MMN, por meio de uma metáfora de enriquecimento, para refletir sobre seu aprendizado.

Ao mesmo tempo em que Luíza identifica bloqueios, ela ressalta, no excerto 8.4, a possibilidade de atuação e de “caminhar junto” às mulheres do CIMMN-DF, por meio da representação

da ação realizada em práticas de articulação durante o mês que antecedeu a MMN. Ela representa o entendimento de que havia horizontalidade em práticas promovidas no âmbito do CIMMN-DF por meio do processo material “*ver*” e da metáfora da clareza. Ela emula uma troca discursiva em seu relato, pela qual representa o tipo de interação que era construído nas reuniões do comitê – “*Não. Não pode ser sempre a mesma relatando a reunião. Não, não pode ser sempre a mesma conduzindo a reunião. Vamos fazer uma, um rodízio nisso aí!*”. Ela constrói uma argumentação em que relaciona a causa, cuidado para que não houvesse centralização – “*Que é pra não ter, justamente, essa coisa da quem manda, né? A líder.*” – com a consequência, de horizontalidade na tomada de decisões e escolha de caminhos a realizar – “*A decisão é em conjunto, a decisão é todas estão, estamos todas aqui juntas decidindo e demandando, é, e orientando e, enfim*”. É a partir dessa conjuntura que ela pode enriquecer seu olhar na articulação, mesmo que de modo independente, à luta organizada das mulheres negras no Brasil.

Retomando a fala de Beatriz, observa-se que ela implicitamente reforça, em termos dessa articulação, a ideia de “*continuidade de outras mulheres, de outros processos históricos*”, sendo que seu legado pode ser continuado, por sua vez, por outras mulheres. Essa perspectiva de construção coletiva e histórica é expressa em sua avaliação da MMN de 2015, conforme o excerto 8.5:

- (8.5) Então, todas, desde a construção, umas a mais, outras com muito afinco, um ano dois anos antes, é, sabíamos que havia essa capacidade, mas, na hora que acontece, que está próximo e você vê aquela multidão na Esplanada dos Ministérios, né, nesse espaço que tem a importância simbólica emblemática e sendo na Capital Federal, na capital do país, nós, mulheres negras, saímos fortalecidas, saímos com a certeza de que se calar jamais, que a luta é contínua pela igualdade de direitos, pela igualdade de, pela valorização e pelo respeito a nossa ancestralidade e nossa descendência africana. (Beatriz N, 2017, i. o.)

O fio que une “*ancestralidade*” e “*descendência*” é tecido pela luta e vida de mulheres que lutam e alçam suas vozes – “*se calar jamais*” – para a construção da igualdade e do respeito. Cabe destacar, novamente, o papel de lideranças como de Lélia Gonzáles para a mobilização e agregação das mulheres negras ao redor da luta:

- (8.6) Nesses quarenta anos, vamos dizer, nessas quatro décadas, nós fizemos, é, realizamos e promovemos dentro do próprio Movimento Negro Unificado essa discussão da mulher negra. É, e voltando a Lélia dizia, Lélia Gonzáles dizia: “Enquanto nós ocuparmos e não lutarmos por essa nossa, nossa, é, esse protagonismo nosso dentro das organizações que nós participamos, nós vamos ficar nessa, aí, brigando por um ponto de pauta, brigando pela história. Ou, saia dessa cozinha de fazer comida pra encontro! Saia dessa organização logística e venha para o debate! Esse é o nosso lugar também.” E, aí: “Pá, cara!” Porque nós mulheres com esses, essa formação nossa de mulheres, é organizada, então nós temos que dar conta de tudo, organizar a logística, organizar, acolher, acolhimento, e aí? O debate mesmo pra você poder se empoderar? E eu passei um grande tempo nesse processo, eu vejo as gravações que fizemos eu estava só: “Pá, pá, pá! Pá, pá, pá!” Construindo, arrumando e tal. Mas, na hora da discussão, cadê a [Beatriz] lá? Pra se alimentar das informações, pra poder ter uma avaliação crítica do que está e tal. Contribuía e tal, mas periféricamente assim dentro da própria instituição, mas com essa. E eu também. É interessante! eu não posso deixar de registrar que eu não fui A FAVOR do grupo de mulheres. Gente é repeteco, como você escuta na sociedade brasileira e dos movimentos, principalmente, organizados, e não-organizados, as pessoas dizem: “O racismo vem dividir a luta”. E, nós mulheres também vimos dividir a luta, e nós mulheres negras mais ainda: “Pra que esse negócio de se encontrar, se reunir mulheres, mulheres negras, indígenas, ciganas, de rua, do campo, da cidade, quilombolas, é, ribeirinhas? Pra quê?” E, aí, eu, naquele momento também, a gente é incrível, né, o processo de conscientização, eu também achava: “Não, já somos tão poucos.” Aí, entra pela quantidade: “São tão poucos que estão aqui organizados coletivamente, como é que você vai?” Aí, eu fiquei um pouco reticente, mas aí fui vendo que: “Não! Que conversa é essa? Acorda, aí, [Beatriz]! Não! Temos sim que falar entre nós e tal.” Aí, eu, quando, porque eu acho muito interessante você vir pra uma luta política, um processo político, você tem que estar convencida de que aquilo é importante pra funcionar aquela sociedade, que você diz que quer igualitária, é, justa, é, sem racismo, sem homofobia, sem machismo. E, aí, é, foi olhar pra você mesma, dentro de você mesma e te perceber e ver: “Qual é?” né? Então, foi muito bom, é, estar no movimento de mulheres. E depois mulheres negras, e, aí, você também tem que ter essa convicção, pra você falar pro outro, pra outra porque que você está naquele espaço. Que não é dar satisfação, mas é trazer essa liderança, trazer essa mulher e esse homem pela, entender o processo do qual você tá participando. (Beatriz, N. 2017, i. o.)

Para Beatriz, ouvir Lélia Gonzáles, com quem compartilhou um mesmo momento histórico de luta, foi central para sua tomada de consciência. Desse modo, percebe-se a centralidade de mulheres negras que são referência na luta e como esse aspecto é inerente ao *ethos* a partir do qual as mulheres em foco podem realizar práticas de reexistência. Quando Beatriz explica que a “*formação*” das mulheres implica seu trabalho no cuidado das outras pessoas, há a relação interdiscursiva, em que se refuta o discurso ideológico da mulher como sendo quem deve cuidar da casa, da alimentação, entre outros, pela articulação do discurso contra hegemônico de que a mulher deve

ocupar lugares de protagonismo na esfera da política. Esse discurso, inclusive, é sintetizado na citação direta da fala atribuída à Lélia Gonzáles, por Beatriz.

O excerto em foco é particularmente fértil para a análise de processos interdiscursivos, sendo que Beatriz explica como foi que ela compreendeu a importância da luta da mulher negra, superando suas próprias desconfianças e avaliações iniciais. Ela estrutura uma argumentação analítica, relacionando causas e efeitos, até chegar à metáfora física do “acordar”, para representar seu “*processo de conscientização*”. Ela elenca uma série de construtos sociais, centralmente representados por meio de processos verbais – “*as pessoas dizem: “O racismo vem dividir a luta”, “como você escuta na sociedade brasileira”*” – a partir dos quais ela tinha como entendimento que se operasse na luta das mulheres estaria prejudicando a luta negra como um todo.

A processualidade da tomada de consciência também é descrita no excerto 8.7:

- (8.7) E esse processo de, na trajetória da sua vida, né, no seu caminhar, isso vai para um lado, vai para o outro, vai pra aqui, pra ali e tal. E, no meu caso, em particular, quando eu consegui, tive, né, vamos dizer, o clique, eu falo o clique, da consciência racial, porque, daí, desse dia em diante, eu fui uma outra pessoa, né? Quando eu soube, senti, quis ver o que eu não queria ver, é, quis ter uma avaliação, uma visão do mundo, né, com as minhas próprias observações, e onde eu detectei de que ser negra, num país, numa sociedade totalmente excludente e o que que significaria isso: ou eu assumiria essa minha identidade étnica no sentido, porque a gente sabe que é negra pela pele, sabe que é negra pelos traços, sabe pelo cabelo, mas ter uma postura política diante de dizer que eu não vou ser conivente e nem ser, nem ficar silenciosa diante de tantas, é, esse racismo que a gente amanhece e anoitece sendo vítima dele. Então nesse momento da minha vida eu, não, tive que encarar mesmo, e fui convidada pra alguns grupos políticos negros e eu falei: “Mas pra que e tal?” Porque na minha trajetória começa a minha identidade étnica, é, junto com o processo, é, político no país. Quer dizer, pra mim, né? Na minha idade, vinte e cinco anos, até então eu já tinha feito o curso de escola normal pra sobrevivência, já tinha me formado, mas queria fazer comunicação que era o que eu gostava e era o grande desafio. E aí quando eu vou fazer o curso de, curso superior de comunicação, e, aí, não dava pra eu fingir que não estava entendendo qual é, um divisor de águas mesmo, negros e não-negros, né? Numa universidade, que eu tentei quatro vezes na UnB, não passei porque eu queria comunicação e fui da segunda turma de comunicação do CEUB, né? Que hoje é UniCEUB. E aí era pago, né, então eu via assim, gritante, é, uma única negra no curso de comunicação que conseguiu concluir e tinha um outro colega que era negro, era nós dois, que conseguimos concluir o curso de comunicação, eu na área de jornalismo e ele na área de relações públicas. E eu vendo as fotos da formatura, aí, me traz como é que está aqui tudo pra você ver e você não. Por que que você não quer enxergar? Por que que você não quer reagir? Não, não sou eu que não quero enxergar, não sou eu que não quero reagir. São os mecanismos sutis dessa discriminação, falsa discriminação racial que nós temos no Brasil, que faz que a

gente, que prega, né, no discurso político, nas ações, é que nós somos discriminadas e discriminados por sermos pobres, não por sermos negros e negras. Então isso fica mais, é, marcante nas nossas posturas e no nosso andar. (Beatriz N, 2017, i.o.)

Beatriz usa várias metáforas físicas – “clique”, “passei a ver”, “divisor de águas”, “encarar” – para descrever o processo de tomada de consciência, marcando um momento antes, em que não entendia os motivos de se lutar e um depois, em que se engajou na luta, mudando seu *ethos*, também representado por meio de metáforas físicas – “mas ter uma postura política diante de dizer que eu não vou ser conivente e nem ser, nem ficar silenciosa diante de tantas, é, esse racismo que a gente amanhece e anoitece sendo vítima dele.”, “marcante nas nossas posturas e no nosso andar”. Essa mudança de *ethos* se dá centralmente pelo processo comportamental de assumir – “eu assumiria essa minha identidade étnica” – mediado pelos processos mentais – “quis ver”, “quis ter”, “detectei”. A partir de inúmeras situações-limite (FREIRE, 2015) do sofrimento pela vivência do racismo e do sexismo, Beatriz é mobilizada a realizar um processo (auto)crítico, que desencadeia uma série de mudanças em sua vida, a partir das quais ela passa a agir sobre sua própria vida, ressignificando sua história, por meio do engajamento na luta pela construção de uma sociedade justa e igualitária. Tendo em vista as análises realizadas no 6º Movimento da tese, há vários paralelos que podem ser traçados, sendo que a tomada de consciência de Beatriz se dá a partir da ocupação de outros espaços sociais – universidade e movimento negro – que lhe dão subsídios para que ela compreenda aspectos de sua história que não conseguia compreender.

Ela descreve um movimento de dobra (DELEUZE, 2001; FOUCAULT, 1984), a partir do qual ela consegue acessar, pela materialidade dos efeitos sociais em sua vida, mecanismos abstratos – “*sutis*” – de funcionamento da realidade social. Na representação desse processo, na sua autorreflexão, há, novamente, o embate de diferentes discursos: “E eu vendo as fotos da formatura, aí, me traz: “Como é que está aqui tudo pra você ver e você não. (...) Não, não sou eu que não quero enxergar, não sou eu que não quero reagir. São os mecanismos *sutis* dessa discriminação”. Nesse seguimento discursivo, Beatriz, depois de quarenta anos de militância, volta-se para a Beatriz de um momento passado, quando tinha 25 anos de idade, e conversa com ela, explicando o porquê de, naquele momento,

ela não conseguir ver e reagir ao que estava na sua frente. Há uma beleza inerente no processo de construção de sua estética reexistente, em que ela opera diferentes trabalhos de si.

Cabe ainda destacar que o *ethos* de solidariedade que a faz engajar-se nas lutas contra o racismo, contra o machismo e pela classe social trabalhadora, lastreia-se em inteligência e senso crítico, a partir dos quais ela pode superar sua condição inicial, na busca por ser mais (FREIRE, 2015). Ao mesmo tempo, esse *ethos* só é possível pela capacidade de adaptação que demonstra em diferentes momentos, evidenciando que a tecnologia primeira de luta com que Beatriz pode realizar o trabalho de si foi a ginga, assim como nos casos de Bertha e de Rosa, protagonistas da MMM. Contudo, cabe salientar que as condições para Beatriz foram ainda mais duras, considerando-se o momento em que ela fez seu curso superior, não contando com políticas públicas que hoje, potencialmente, beneficiam outras mulheres negras, filhas de trabalhadores.

O processo de tomada de consciência da conjuntura política, a partir da consciência de si, de sua corporalidade, também é expressa por Luíza. No excerto 8.8, ela relata que, por não viver com outras pessoas negras, além de sua mãe, ela não entendia porque sofria discriminação.

- (8.8) Eu cresci, só pra você entender um pouco, eu cresci em Cidade Ocidental. Eu morei lá até os meus 27 anos, eu tenho 39. Até os 26, 17 anos. Interessante que até hoje eu acho isso muito estranho, na minha rua não tinha muitas famílias negras, aliás, não tinha famílias negras. Eu morei em dois locais lá, eu cresci, morei até nove anos de idade numa rua, depois fui para uma outra quadra, onde eu morei, praticamente, boa parte da minha vida. Aí, casei, morei num outro endereço e tal. Então, assim, eu não tinha muita convivência com famílias negras. Aí, depois, mudou uma. E eu achava esquisito. Eu achava “nossa!”. Até porque minha família não é uma família, assim, é, aí tem eu e minha mãe, mulheres retintas e, minha mãe, casada com meu padrasto, teve minhas irmãs, então é aquela mistura, né? São mulheres da pele mais escura, o cabelo liso ou o cabelo cacheado e tal, não é bem aquela coisa, aquele padrão negro do cabelo crespo como o meu. E, para mim, aquela foi a primeira, era uma família estranha ao meu convívio. Então é, trocar com essas mulheres, é, enfim. E minhas amigadas foram todas formadas, a maioria, naquela época. E eu tive uma ou duas amigas negras durante toda a minha infância, fase adolescente, e tal. E fase adulta também. E, de repente, eu começo a conhecer todas essas mulheres, a andar com essas mulheres, conversar, trocar com essas mulheres e compreender tanta coisa na minha vida, sabe? E me enxergar até de uma maneira que eu não me enxergava, até os meus 10, 11, 12 anos, sei lá, eu sequer me tocava que eu era, assim, eu não me reconhecia como uma garota negra. Não que eu não me aceitasse como negra, só não era, acho que assim, até os 10, 11 anos, eu não percebia que eu, que os preconceitos pelos quais eu passava eram por causa da cor. Eu só fui entender isso depois. Eu achava que... eu era uma menina que eu andava na rua, assim, a mãe trabalhava o dia inteiro então eu podia andar na

rua a hora que eu quisesse, andava direto de shortinho e pé descalço na rua. As meninas da vizinhança não, eram todas bonitinhas, tomavam banho, era sapatinho, brincava de boneca e tal. Eu era menina de subir em muro, subia na casa, subia na árvore e vivia toda rasgada porque a roupa que eu vestia de manhã, ela rasgava durante o dia, né? Então, eu achava que eu não podia brincar com aquelas meninas por causa disso, e depois que eu fui entender. Quando eu volto pra minha infância eu falo: “Não era! Não era! Ou não era só isso. Claro que não era só isso”. E muitas coisas eu descobri andando com essas mulheres no processo, é, já na iminência da marcha, faltando um mês para acontecer, né? E que a gente foi passando por tudo isso, eu fui revendo a minha vida, revendo muita coisa, sabe? Então, foi um processo muito enriquecedor para mim, de descobertas, de mim mesma e de todos, assim, à minha volta, sabe? (Luíza, 2017, i.o.)

Novamente, a importância de estar em grupo, e um grupo que busca a mesma “*identidade étnica*”, de que falou Beatriz, é ressaltada na fala de Luíza. Ela representa sua tomada de consciência como sendo fruto dos processos materiais “*trocar*” e “*andar*”, cuja transitividade é construída de modo diferente do dicionarizado, sendo que o verbo trocar não precisa de objeto, sendo preenchido de significados implícitos ligados ao aprendizado – “*E, de repente, eu começo a conhecer todas essas mulheres, a andar com essas mulheres, conversar, trocar com essas mulheres e compreender tanta coisa na minha vida, sabe?*”. O aprendizado é representado em termos de compreensão, o que implica um movimento de ressignificação de sua própria história de vida, a partir do compartilhamento de experiências com outras mulheres negras.

Esse movimento é descrito como uma dobra, em que, assim como Beatriz, Luíza “volta” a seu passado e reflete sobre os mecanismos que estavam subjacentes ao sofrimento que vivenciou. Do mesmo modo que minha outra colaboradora, Luíza usa a metáfora do não ver, não enxergar, agora lexicalizada pelo processo material “*descobrir*”. Ao descobrir, a partir da (re)visão de sua vida, Luíza articula uma dobra de si, que, em seguida, é redobrada, fazendo com que o trabalho de si descrito por ela, redobre-se como o trabalho de outras e para outras.

Da convergência de histórias e lutas como as de Beatriz e de Luíza é que se realiza o movimento de mulheres negras, dialeticamente. A marcha histórica, então, em 2015, ganha corpo como a Marcha das Mulheres Negras, que se caracterizou como uma marcha declaratória e reivindicatória e contestatória. A esse respeito, Beatriz explica:

- (8.9) Então, a marcha, e chegar uma marcha nacional como nós chegamos foi, assim, interessante porque essas mulheres nacionalmente organizadas, mas estávamos cada uma em um lugar. E

esse chamamento que vem da “Marcha contra o racismo, contra a violência e pelo Bem Viver”, cara! Eu sempre fico muito, fico muito satisfeita mesmo, é a palavra, quando eu vejo aquele grupinho, cinco ou três, numa discussão dentro da marcha, a parte organizativa, né, que criou um espaço, uma instância organizativa da marcha, que queria, primeiro, quais eram os grandes desafios: Queremos governo e recursos governamentais ou buscaremos nosso próprios recursos? É, queremos a participação na organização de não mulheres negras? Ou as não mulheres negras serão, é farão parte mas respeitando essa nossa especificidade? Foi um grande desafio isso. Porque é como a população de um modo geral: “Por que que eu não posso estar, branco estar no grupo de negros? Por que homem não pode estar no grupo de mulheres? Por que o adulto não pode estar no grupo da juventude?” “Êpa!” Então, não estaríamos criando esse espaço específico. Então: “Respeite, porque nós vamos devolver, mas nós temos que nos fortalecer e nos conhecer dentro da nossa especificidade.” Então, esse rompimento, essa resistência, né? Ela tem os seus dois lados assim: custa o processo caminhar, mas sé um processo todo dia você refletindo, todos os momentos, e nos processos fora da sua especificidade como a gente deve atuar. Então, a marcha também trouxe isso.

Beatriz representa, em seu relato, os processos de discussão que tomaram lugar para a realização da MMN. Ela explica que houve disputas quanto ao caráter exclusivo do espaço que estava sendo criado. Esse espaço, na verdade, tem de ser dimensionado em termos de diferentes espaços construídos por distintos Comitês Impulsores espalhados pelo Brasil. Sendo que, em uma mesma cidade, por vezes houve a necessidade de criação de mais de um Comitê, justamente para dar espaços às especificidades das demandas de mulheres negras. Novamente, há um processo de intertextualidade pela citação de outras vozes e de vozes que apresentam pontos de vista – ou seja, discursos – diferentes.

Desse modo, Beatriz topicaliza o tipo de questionamento que foi feito internamente aos grupos de mulheres negras articuladas nos CIMMN – “Queremos governo e recursos governamentais ou buscaremos nosso próprios recursos? É, queremos a participação na organização de não mulheres negras? Ou as não mulheres negras serão, é farão parte mas respeitando essa nossa especificidade?” Percebemos então que, nessa representação, os processos anteriores à MMN, efetivamente, partem de questionamentos e reflexões acumuladas ao longo de todo o processo de construção da luta de mulheres negras, e que foram realizados de modo coletivo.

Em seguida, Beatriz inclui vozes de outros grupos sociais que apresentam um conjunto de outras questões às mulheres articuladas para a MMN – “*Por que que eu não posso estar, branco estar no grupo de negros? Por que homem não pode estar no grupo de mulheres? Por que o adulto não pode estar*

no grupo da juventude?”. A voz grave de Beatriz ganha um peso maior ao mostrar como foi necessário estabelecer limites a essas pressões de fora da MMN, o que, em sua fala, é representado pela interjeição “Êpa!”. Na sequência, há a apresentação do contraditório, que, ao mesmo tempo, explica esse estabelecimento de limite. O fortalecimento interno das mulheres negras tem a ver com o autoconhecimento, com a possibilidade de entrar em contato consigo mesmas. Nesse sentido, trata-se da urgência de realizar uma dobra que foi historicamente impedida, e que é a única forma de romper com essa mesma linearidade da história do opressor.

Ao terem negadas a sua humanidade, tiveram negadas as condições objetivas para pensar sobre si. Isso, em especial, é algo que une mulheres não-negras e mulheres negras, posto ser uma das primeiras alienações promovidas pelo patriarcado que categoriza as mulheres, crianças e animais como sendo seres não pensantes, domésticos, domesticáveis e que devem permanecer domesticados, para que os homens, estes sim seres políticos, pudessem exercer sua humanidade (TIBURI, 2018). Esse discurso subjaz à separação realizada pelo pensamento moderno sobre mulheres – irracionais – e homens – racionais. Contudo essa alienação é ainda mais pesada para a existência enquanto mulheres negras, pois o processo de racialização constituído pela colonialidade implica os eixos do poder e do saber, sendo que tudo o que não é europeu não pensa, não tem a possibilidade de racionalizar, de produzir conhecimento, entre outros elementos que realizam a colonialidade do saber, sobre a qual se estrutura, dialeticamente, a supremacia dos colonizadores e a legitimação de sua opressão, em termos da colonialidade do poder.

Historicamente, os homens sempre pensaram sobre si, sempre tiveram a possibilidade de se “nutrir no debate”, como bem observou Beatriz. Já, as mulheres foram alienadas de si mesmas, de seus corpos, de seus prazeres, de suas dores e outras “especificidades”. Num segundo momento, o feminismo burguês logrou às mulheres brancas a superação, pelo menos em alguma medida, de sua condição subalternizada, mas para que as mulheres brancas pudessem pensar, construir teses, ter uma participação política na sociedade, a alienação das mulheres negras foi mantida (OYERONKE, 1997).

Desse modo, o lugar de fala constitui-se como um lugar de pensamento, como um lugar de encontro. O *ethos* solidário expresso nos textos do feixe discursivo da MMN constitui-se a partir dessa busca por uma identidade. Assim, da mesma maneira que analisado nos Movimentos anteriores, essa expressão do *ethos* solidário pelas protagonistas da MMN, inclina-se para o compartilhamento, para o trabalho das outras e para as outras, mas evidencia-se que há um momento de acúmulo de experiências e de reflexões ainda em curso a partir de uma primeira dobra. Nesse sentido, o “*nós vamos devolver*” potencialmente representa a projeção de um momento de redobra ou de desdobra, em que as mulheres negras, a partir de seu fortalecimento e (auto)conhecimento, poderão construir alianças mais orgânicas com outros grupos sociais.

Na próxima seção, focalizo texto centrais do feixe discursivo, triangulando suas análises com aspectos abordados por minhas colaboradoras nas entrevistas que me concederam.

8.2 *Mulheres negras em marcha: declaração, reivindicação e contestação*

Nesta seção, centro-me sobre a representação da ação da marcha de 2015, presente nos textos do feixe discursivo da MMN. Assim, passo a focalizar dados extraídos do “Manifesto das Mulheres Negras”,¹⁸⁸ da “Carta das Mulheres Negras”, de textos multimodais da identidade visual da MMN, triangulados por relatos de minhas colaboradoras.¹⁸⁹ Esses textos apontam a (auto)identificação das mulheres, como a construção do lugar de fala de que tratei na seção anterior, para a promoção de arranjos sociais justos e igualitários.

O movimento de autoidentificação como pessoas e como grupo social poderia ser resposta às questões suscitadas por Beatriz e por Luíza – “Quem somos? Com quem caminhamos?” –, o que, como analisarei aqui, indica um movimento de declaração. Esse movimento é articulado a um outro movimento retórico, de teor reivindicatório e contestatório, que se realiza textualmente

¹⁸⁸ Disponível em: < https://www.facebook.com/pg/Marchamnegra/about/?ref=page_internal>. Acesso em 07 fev. 2018.

¹⁸⁹ Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/tag/marcha-das-mulheres-negras/>>. Acesso em 07 fev. 2018.

como pautas que são apresentadas e para cuja realização são demandados o respeito e o engajamento da sociedade como um todo e, especificamente, dos poderes públicos.

No dia 18 de novembro de 2015, cerca de 50 mil pessoas marcharam articuladas sob o lema: “Marcha das Mulheres Negras – contra o a violência, o racismo e pelo bem viver”. O itinerário da marcha teve início no Ginásio Nilson Nelson (local da concentração a partir de 8h), atravessou o Eixo Monumental no sentido da Praça dos Três Poderes, ocupando quatro faixas de pista com pessoas, carros de som, estandartes, banners, cartazes, balões de instituições, entre outros. Na frente do Congresso Nacional, foi feita uma nova concentração, por volta de 11h, e estavam programados diversos pronunciamentos que seriam feitos nos trios elétricos da marcha, enquanto um destacamento de mulheres seria recebido pela Presidenta da República Dilma Rousseff (houve informações de que a presidenta iria aparecer no púlpito do Palácio do Planalto para recepcionar a MMN).

No entanto, um grupo de cerca de vinte manifestantes de extrema direita que estavam acampados no gramado do Congresso tentou impedir a reconcentração por meio de agressões simbólicas e físicas, chegando a atirar contra as mulheres da MMN. Apesar disso, as mulheres se reagruparam depois de terem se dispersado momentaneamente e mantiveram posição, levando a marcha adiante. Esse momento, de que participei como marchante, informou-me sensivelmente sobre como é possível reexistir. Para mim, foi um marco de como o movimento de mulheres se reestrutura a cada passo. Em razão da resistência expressa pela manutenção da marcha, o destacamento de 28 mulheres pôde entregar o documento central da marcha – “Carta das mulheres negras” (CM) – à presidenta, tendo sido recebido dentro do palácio do governo, como se pode ver na Figura 8.1.

Figura 8.1 – *Printscreen* da seção ‘Início’ da página oficial da MMN

Fonte: Página Oficial da MMN. Disponível em: <<http://mulheresnegrasmarc.wixsite.com/marchamulheresnegras/inicio>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

Essa imagem é uma foto (*printscreen*) da seção “Início” na página da MMN. Ao topicalizar o registro da ação de entrega da carta à presidenta, seguido da carta propriamente dita, o CIMMN nacional, responsável pela elaboração desse e de outros documentos centrais da MMN, bem como pela manutenção do site em foco, destaca a importância desse evento no âmbito das ações das mulheres negras articuladas em 2015. Cabe destacar que essa carta foi retransmitida por diferentes canais de comunicação, em especial sendo integralmente divulgada por periódicos da mídia alternativa e por portais de movimentos sociais – portal Geledés, entidades sindicais como a CONTAG, site da MMM no Brasil (o que indica uma imbricação entre essas marchas), entre outros. Além disso, a carta foi divulgada por meio de compartilhamento em redes sociais como o *Facebook* e o *Twitter*.¹⁹⁰ O encontro para entrega da CM à presidenta também foi destacado pela assessoria de imprensa da Presidência da República, e no perfil Dilma Rousseff no *Twitter* é possível ler: “A luta da #MarchaDasMulheresNegras é contra o racismo, a violência e a desigualdade social e de gênero, pauta que tbm é do meu governo”.

190 Disponível em: < https://www.facebook.com/search/str/Carta+das+Mulheres+Negras+2015/keywords_search >; < <https://twitter.com/search?q=carta%20das%20mulheres%20negras&src=typd> >. Acesso em: 20 jan. 2018.

Figura 8.2 – Tweets sobre a MMN no Perfil Dilma Rousseff



Fonte: Disponível em: < <http://www.geledes.org.br/dilma-reafirma-compromisso-com-a-luta-das-mulheres-negras/#gs.7JYA-CAk> >. Acesso em: 20 nov. 2015.

Esse rol de pautas figura entre as declarações presentes na CM, o que sugere uma relação entre o documento entregue à Presidência e as declarações que se seguiram. Isso, novamente, reforça a relevância do documento analisado, por se tratar de um texto chave para compreender a soma de forças e atores sociais articulados para a realização da MMN, a partir da convergência de *ethos* que subjazem às ações discursivas em foco.

Cabe reconstituir a história de produção e veiculação da CM, tendo em vista que este documento foi produzido no âmbito do CIMMN nacional, conforme documentado no texto “Comitê Impulsor Nacional, um instrumento estratégico”.¹⁹¹ Desse modo, membros da Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB), dos Agentes de Pastoral Negros (APNs), da Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conen), do Fórum Nacional de Mulheres Negras (FNMN) e do Movimento Negro Unificado (MNU) elaboraram o texto da CM. Nessa perspectiva, a carta em todas as duas dimensões – elaboração, divulgação, entrega, repercussão –

¹⁹¹ “O trabalho da Comissão está dividido em comissões, cujas ações foram compartilhadas entre as entidades da seguinte forma: Incidência Política: AMNB, APNs, Conaq, Conen, FNMN e MNU. Infraestrutura e Logística: AMNB, FNMN e MNU. Comunicação e Marketing: AMNB (Coordenação), APNs, Conaq, Conen, FNMN e MNU. Mobilização: Toda Coordenação Executiva Nacional e Coordenações Estaduais. Elaboração de Manifestos: AMNB, APNS, Conen, FNMN e MNU.” Disponível em: <<http://blogmarchamulheresnegras2015.blogspot.com.br/2015/06/comite-impulsor-nacional-um-instrumento.html>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

é operacionalizada pelo CIMMN como uma ferramenta política de salientada relevância. Por outro lado, sua análise permite observar processos relacionados à construção discursiva da reexistência, tendo em vista a convergência de diferentes atores e eventos sociais para a sua realização.

Na análise sobre a MM (ver 7º Movimento), indiquei que havia a representação de ações divididas em três grandes movimentos – organização interna, negociação com atores externos, declaração em termos de proposição – que se articulam a partir da convergência de identidade com a ação, ou seja, do ser com o poder, na imbricação do poder-ser, em termos foucaultianos. A separação entre os gêneros realizados nos textos relativos a cada movimento de articulação é muito mais nítida na MM do que na MMN, e entendo que isso se deva ao alto grau de institucionalização daquela marcha em relação a esta. Na constituição da Carta das Mulheres Negras, há uma imbricação de elementos estruturais de diferentes gêneros. Nesse sentido, o estudo da estrutura genérica me permitiu compreender aspectos ligados tanto à ação discursiva, mas, principalmente, em relação à identidade como ação, ou seja, como performance. Desse modo, associo a análise da intergenericidade à análise do *ethos*, em termos de como identidades articuladas ao redor de um mesmo centro tonal são modeladas a partir de gêneros e discursos articulados (FAIRCLOUGH, 2001).

A Carta das Mulheres Negras 2015 (CM) apresenta-se como um híbrido que realiza aspectos do gênero manifesto e do gênero estatuto. A estrutura textual, assim, é dividida em duas grandes partes: (Auto)Identificação e declaração, e Eixos de reivindicação. Nas reuniões de que participei como observadora silenciosa, pude constatar que havia uma predominância da categorização da MMN como um ato declaratório e não reivindicatório; entretanto, o que pode ser observado na carta é que há um movimento no sentido superar as limitações impostas à performance tradicionalmente realizada por membros de movimentos sociais – resistência – para a construção de outras formas de ser por meio da ação – reexistência. No sentido de que a resistência, hoje, já não seria suficiente, pois ela reafirmaria a estrutura social de exclusão, em que os atores hegemônicos agiriam e os atores oprimidos apenas estariam respondendo, num processo meramente

reativo. A reexistência é propositiva, nessa perspectiva, sendo fruto do acúmulo de experiências, saberes e vivências a partir desse lugar de fala mulher negra.

A marcha em si, que tomou lugar no dia 18 de novembro de 2015, permitiu evidenciar a importância da conquista e da construção desse espaço social a partir do qual as mulheres negras falam e, acima de tudo, são ouvidas. O ato de violência que ocorreu contra as marchantes, protagonizado por membros de grupos conservadores de extrema direita, pode ser entendido como uma reação ao potencial de mudança que atos como os que focalizei nesta tese têm. Esse embate é um momento concreto que nos permite compreender as disputas entre grupos que detêm a hegemonia e a luta das mulheres no atual estágio de desenvolvimento da quarta onda do feminismo (ver 1º Movimento).

Ao mesmo tempo, assim como a MM de 2015, que teve relevância no cenário de resistência ao golpe de 2016, a MMN se estrutura como ato político em defesa de um projeto de Brasil. Acerca disso, Beatriz observa que houve um conjunto de ações que compuseram polifonicamente a marcha (como no canto da MMM que analisei no 6º Movimento), e que viabilizaram a sua realização a partir do desdobramento de diferentes tecnologias de insurgência, como a ginga. Vejamos o excerto 8.10:

- (8.10) E aí, da marcha, quer dizer, a marcha veio nessa conjuntura em 2015, tivemos a entrega do documento (...) para a Dilma e, nessa hora, a gente não pode esquecer que que aconteceu naquela esplanada conosco na marcha, nessa nossa marcha. Fomos caminhando, caminhando e cantando, né, com as nossas palavras de ordem que, aí, pacificamente, né, que é considerado, pacificamente, né? Que eu boto entre aspas. E, aí, Pilar, quando a gente tá ali dobrando aquela curvinha ali do Congresso Nacional que aí a gente começa, puxa, canta, que aí eu lembro do, da mangueira, você não é puxador você é intérprete. Aí quando a gente começa a cantar uma cantiga para Sangò, pai Sangò – “Kaô kabieci! Kaô kabieci!” E vai virando, eu estou lá, né, confraternizando com outras mulheres, quando vira, está o pau quebrando! Aí, o cara vem armado com um pedaço de pau mesmo, uns chutando. O que que foi?! Era aquela figura nefasta, um racista, um machista, homofóbico e tudo, contra, quem era, defendendo esse projeto político que tá aí, né, contra e pá. (...) Olha, cara, e aí eu sou muito afoita mesmo, eu quase entrando, eu que estava segurando, né, as outras mulheres: “Não vamos, não vamos entrar na provocação!” Juventude, né? Que era aquele grupo que não sei o que e tudo, né, que se coloca e tal. E, aí, nós pegamos esse carro de som, fui (...) mais outras mulheres e levamos, fomos até a pé. Que não estava previsto, porque não há condições em uma marcha você em pleno pino de sol, vim de lá, já viemos lá do Mané Garrincha e voltar caminhando. Nós íamos parar ali, íamos fazer o ato final, depois íamos pegar o ônibus ali na rodoviária. Essa era a organização.

E em função dessa, desse ato violento, racista, machista, homofóbico, mas nós mulheres negras continuamos e fomos entregar o documento. Uma comissão entregava o documento e outra mantinha o ato. Mas houve mulheres, pessoas passando mal, um calor, um desespero, e a gente segurando: “Vamos! Nós somos mais fortes! Contra o racismo! Contra o machismo!” e conseguimos finalizar nesse trajeto. E aí... Foi muito impressionante.

Beatriz narra o processo por meio do qual foi possível manter a marcha, mesmo sob forte ataque,¹⁹² representando a ação da MMN como materialização da reexistência. A marcha é chave para a (auto)identificação nesse excerto – “na marcha, nessa nossa marcha” –, trata-se de uma ação que evidencia o *ethos* coletivo e evidencia modelagens de performance insurgente. Essa representação articula-se também a partir da articulação de discursos contra hegemônicos. Ela “coloca entre aspas” o discurso da paz, algo que é muito próximo à perspectiva Ubuntu debatida no 4º Movimento da tese, tendo em vista que, para o Ubuntu, a humanidade é compreendida como sendo essencialmente conflituosa, mas que pela ética inerente busca a harmonia por meio da justiça. O conceito de justiça Ubuntu tem a ver com o trabalho para a construção da harmonia entre diferentes, que é a base da continuidade da humanidade, sendo que quem não se integra a essa harmonia pode ser isolado, por meio do ostracismo ou mesmo de seu apagamento da humanidade. Esse conceito, aqui, pode ser associado ao ponto de Sangò – “Kaô kabieci! Kaô kabieci!” –,¹⁹³ sendo que essa entidade é a que controla, para as religiões de matriz africana, as forças da justiça, e sua variedade como Sangò Kaô é o protetor das pessoas que sofrem injustiças.

Nessa perspectiva, aqueles cantos, as palavras de ordem e a marcha em si não são de paz, mas de ação para a paz. Trata-se da materialização da tecnologia de ginga (como tecnologia de si e das/para as outras), em que a luta se dá centralmente a partir do não enfrentamento direto – “Não vamos, não vamos entrar na provocação!” *Juventude, né?* –, mas pela realização das demandas por

¹⁹² Cabe destacar que houve pouquíssima proteção por parte de atores públicos, sendo que a polícia conteve o agressor, mas não auxiliou no apoio às mulheres na MMN. Essa falta de proteção evidencia-se quando do não acionamento judicial do agressor, que foi liberado logo em seguida à sua detenção, algo muito diferente do que ocorreu com Rafael Braga, por exemplo. Quanto ao papel da polícia, é necessário observar que, desde o momento da concentração, houve tensão, como em todos os atos de seguimentos progressistas, com a polícia militar e a polícia rodoviária. Contudo, por ser um ato essencialmente pacífico de mulheres, em que havia muitas idosas e crianças, não houve agressões por parte da polícia, como jogar bomba de gás lacrimogênio ou tiros com bala de borracha.

¹⁹³ Sangò é a grafia correta para o nome comumente grafado como Xangô, e “Kaô kabieci” quer dizer “Venham ver o rei”. A orientação para esta análise foi do professor de história Babalorisà Joel de Osagian do Ilé Asè Eiyelé Ogè Ase Ogodo Ase Oxumarè.

meio de brechas que se abrem ou que são abertas pela ação reexistente – “*mas nós mulheres negras continuamos e fomos entregar o documento. Uma comissão entregava o documento e outra mantinha o ato*”. Há o destaque da construção coletiva do ato por meio do movimento retórico em que se relacionam implicitamente “conseguir realizar o ato” e a composição de forças para essa ação consequente.

O *ethos* compartilhado, tal como figura no texto de Beatriz, é materializado discursivamente por meio da inclinação à solidariedade no apoio mútuo e no reconhecimento da força que as mulheres negras têm – “*Vamos! Nós somos mais fortes! Contra o racismo! Contra o machismo!*” Há elementos textuais que caracterizam a responsabilidade e o comprometimento modal articulado a evidências da atitude em termos de afetividade, julgamento e apreciação. Ela encerra esse seguimento de sua fala com a avaliação positiva do ato – *e conseguimos finalizar nesse trajeto. E aí... Foi muito impressionante*. Desse modo, o *ethos* realiza-se discursivamente por meio de movimentos estéticos em que Beatriz destaca as sensações que foram compartilhadas durante o ato, bem como os sentimentos que a memória do ato lhe trazem.

Os questionamentos – “*quem somos? Com quem andamos? O que queremos*” – presentes nas falas de minhas duas colaboradoras, analisados na primeira parte deste capítulo, estão presentes na CM, mas sob a forma de declaração. Assim, focalizando a primeira parte da CM, é possível identificar estruturas que constroem discursivamente a (auto)identificação das autoras da carta, em um processo de unificação na diferença a partir do qual se fala:

- (8.11) Nós, mulheres negras do Brasil, irmanadas com as mulheres do mundo afetadas pelo racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia e outras formas de discriminação, estamos em marcha. Inspiradas em nossa ancestralidade somos portadoras de um legado que afirma um novo pacto civilizatório.

A contextualização “mulheres negras do Brasil” é ligada a um pensamento internacionalista – “*irmanadas com as mulheres do mundo*”, assentado nas práticas e perspectivas teóricas de esquerda, pelas quais a superação da opressão só se dará se for em escala global, espalhando formas alternativas de vivência pela solidariedade. O termo “irmanadas” igualmente perfaz uma ponte

com o conceito de sororidade,¹⁹⁴ central para práticas feministas antirracistas e anticapitalistas. Quanto ao elo solidário que reúne diferentes atores sociais sob o mesmo ideário, este delimita-se pela convergência de diferentes arranjos de violência e violação – “afetadas pelo racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia e outras formas de discriminação” –, que, ao serem elencados da maneira como figuram, constituem um movimento de compreensão da realidade social em que as “formas de discriminação” são cumulativas.

Essa equivalência pode ser analisada a partir da categoria significado de palavra, prototipicamente relacionada ao significado representacional do discurso. A estruturação morfológica dos termos, constituídos a partir de uma raiz relacionada com a autoidentificação plural do centrotonal “Mulher Negra” que será em seguida expressada – rac- (raça); sex- (sexo/gênero); lesbo- (orientação sexual), trans- (identidade de gênero) – seguido de afixos categorizativos que funcionam na formação de substantivos – nas duas primeiras, -ismo (de valor semântico relacionado a doença ou opção por corrente de pensamento) e -fobia (relacionado a doença ou comportamento social discriminatório). Assim, as “formas de discriminação” são relacionadas à metáfora de doença no comportamento social, bem como fica evidenciada a escolha que têm as pessoas que assumem valores preconceituosos. O motor da discriminação estando sempre relacionado a uma ‘desculpa esfarrapada’ que eleva a diferença natural que existe entre os seres humanos ao *status* de desigualdade, e que tem, por sua vez, impactos brutais sobre as possibilidades de agência daquelas/es que são alvo da violência, bem como sobre o potencial para sua constituição identitária.

Ao topicalizar os eixos de violência a que são submetidas as pessoas que compõem o “Nós” da marcha, o texto marca a articulação de diferentes atores pelo sofrimento e pela resistência que compartilham. Isso ressalta o caráter interseccional da MMN, que será, em seguida, reforçado pela (auto)identificação plural e que pretende abarcar (sem fechar, “e muitas mais”) uma grande gama de expressões identitárias que podem ser reunidas sob a expressão “mulheres negras”. Vejamos o excerto 8.12:

¹⁹⁴ so-ro-ri-da-de: (latim soror, irmã, -oris, + -dade) substantivo feminino: 1. Relação de união, de afeição ou de amizade entre mulheres, semelhante à que idealmente haveria entre irmãs./ 2. União de mulheres com o mesmo fim, geralmente de caráter feminista. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/Dlpo/sororidade>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

- (8.12) Somos meninas, adolescentes, jovens, adultas, idosas, heterossexuais, lésbicas, transexuais, transgêneros, quilombolas, rurais, mulheres negras das florestas e das águas, moradoras das favelas, dos bairros periféricos, das palafitas, sem teto, em situação de rua.

Somos trabalhadoras domésticas, prostitutas/profissionais do sexo, artistas, profissionais liberais, trabalhadoras rurais, extrativistas do campo e da floresta, marisqueiras, pescadoras, ribeirinhas, empreendedoras, culinárias, intelectuais, artesãs, catadoras de materiais recicláveis, yalorixás, pastoras, agentes de pastorais, estudantes, comunicadoras, ativistas, parlamentares, professoras, gestoras e muitas mais.

A desinência número pessoal em “Somos”, nas duas ocorrências no excerto, retoma o “Nós”, por uma elipse do sujeito, característica do Português Brasileiro, que permite aos/às falantes encadear diferentes períodos, e construir um texto coeso por meio da justaposição, sem a necessidade da redundância. O verbo ser no sistema de transitividade é descrito como processo relacional, assim, em termos tipológicos, o sujeito gramatical elipsado ‘nós’ é ligado a todos os elementos que seguirão como predicativos. Tanto o termo “irmãdas” como a construção da unificação podem ser associados à metáfora gramatical que expressa uma identificação relacional, categoria ligada ao significado identificacional “Somos” aparece igualmente de maneira topicalizada, estruturando a (auto)representação pelo processo de unificação. Aqui, a unificação serve como caráter reforçador da unidade na pluralidade. Essa ideia amplifica o conceito de solidariedade expresso na intertextualidade com o princípio internacionalista e no termo “irmãdas”.

No primeiro período do excerto, há a enumeração de dezessete qualificadores (predicativos) que perfazem categorias de diferentes formas de ser “mulher negra”. Os recortes são (1) geracionais – , “adolescentes, jovens, adultas, idosas” –, (2) de expressão da afetividade – “heterossexuais, lésbicas” –, (3) de expressão de gênero – “transexuais, transgêneros” – e (4) de tipos de moradia, havendo, nesta última categoria do período, uma subdivisão entre moradoras de ambientes rurais – “quilombolas, rurais, mulheres negras das florestas e das águas” – e urbanas – “moradoras das favelas, dos bairros periféricos, das palafitas, sem teto, em situação de rua”. Cabe, ainda, destacar que a enumeração não é fechada, sendo que o último elemento é precedido por uma vírgula.

Assim, cria-se mais uma ponte coesiva com o que será enumerado no período seguinte, que apresenta a mesma estrutura de elipse do sujeito e topicalização do verbo e enumeração, esta

já encerrada mas de maneira não estanque – “e muitas mais”. Este segundo período do excerto apresenta como predicativos categorias de trabalho, evidenciando um recorte de classe do que seria todo o movimento de mulheres negras. Na enumeração, podemos observar a possível disputa discursiva no ato de produção no texto, em que “prostitutas/profissionais do sexo” figuram como alternativas em uma estrutura polifônica, o que marca caráter intertextual deste documento.

No “Manifesto das Mulheres Negras”, texto que veiculado no contexto de organização anterior à MMN, é possível analisar o mesmo movimento de legitimação do espaço de fala. Vejamos o excerto 8.13 que segue:

- (8.13) Somos 49 milhões de mulheres negras, isto é, 25% da população brasileira. Vivenciamos a face mais perversa do racismo e do sexismo por sermos negras e mulheres. No decurso diário de nossas vidas, a forjada superioridade do componente racial branco, do patriarcado e do sexismo, que fundamenta e dinamiza um sistema de opressões que impõe, a cada mulher negra, a luta pela própria sobrevivência e de sua comunidade. Enfrentamos todas as injustiças e negações de nossa existência, enquanto reivindicamos inclusão a cada momento em que a nossa exclusão ganha novas formas.

A identidade da mulher negra é relacionada ao “enfrentamento das injustiças” por meio da reivindicação da inclusão. Assim como debatido no 4º Movimento desta tese, há a articulação de um discurso que sustenta o reconhecimento da humanidade das pessoas negras, semelhante ao que está na base da ressignificação contemporânea do pensamento Ubuntu.

No exceto 8.14, novamente a desinência número pessoal funciona discursivamente para caracterizar/identificar relacionalmente as mulheres negras, mas há o aprofundamento dessa (auto)identificação por meio de processos relacionais que articulam o significado desse “nós” aos bens simbólicos que detêm e que são parte inerente de sua identidade.

- (8.14) A sabedoria milenar que herdamos de nossas ancestrais se traduz na concepção do Bem Viver, que funda e constitui as novas concepções de gestão do coletivo e do individual; da natureza, política e da cultura, que estabelecem sentido e valor à nossa existência, calcados na utopia de viver e construir o mundo de todas(os) e para todas(os). Na condição de protagonistas oferecemos ao Estado e a Sociedade brasileiros nossas experiências como forma de construirmos coletivamente uma outra dinâmica de vida e ação política, que só é possível por meio da

superação do racismo, do sexismo e de todas as formas de discriminação, responsáveis pela negação da humanidade de mulheres e homens negros.

Em “herdamos”, temos um processo material em que as mulheres são relacionadas à ancestralidade pelos conhecimentos e bens simbólicos que lhes possibilita, em “oferecemos” construir um novo processo material complementar ao anterior. Assim, mulheres detentoras de um conhecimento, ou seja, de um poder social, protagonizam a oferta de uma solução para a construção de uma nova realidade social mais justa e igualitária. Para além de representar uma determinada prática social (o ato discursivo da composição da CM), o texto evidencia aspectos ontológicos da Ordem Discursiva, que é marcada por saberes não hegemônicos, por poderes originados da militância social e de uma ética solidária, e, a partir da qual, organizam-se as diferentes ações de mobilização pelos direitos da mulher negra.

Neste excerto, é possível regatar materialmente a texturização do conceito “Bem-viver”, aqui associado à possibilidade de realização de propostas lastreadas em pensamentos tradicionais (herança ancestral) para a construção de pactos sociais e a implementação de novas políticas públicas. Há, desse modo, a imbricação de discursos de resgate e valorização da ancestralidade com a ação política junto à administração pública, representada pelo processo verbal “*se traduz*”. Em essência, o diálogo que se estabelece aqui, ao focalizar-se o Bem-viver é com as práticas desenvolvidas quando da Onda Rosa que marcou um momento de significativos avanços sociais nas Américas Central e do Sul (ver 1º Movimento).

Essa imbricação também é encontrada em outros textos do feixe como o título da MMN:

(8.15) Marcha das Mulheres Negras 2015 contra o Racismo e a Violência e pelo bem viver como nova Utopia

Na carta em foco, há o desdobramento dessa síntese, em que se relacionam a (auto)identificação – “*Marcha das Mulheres Negras 2015*” e “*Na condição de protagonistas oferecemos ao Estado e a Sociedade brasileiros nossas experiências como forma de construirmos coletivamente uma outra dinâmica de vida e ação política*” –, os eixos de contestação – “*Racismo e a Violência*” e “*superação do racismo, do sexismo e de todas as formas de discriminação, responsáveis pela negação da humanidade de mulheres e*

homens negros” – e a proposta de superação – “*Bem-viver como nova utopia*” e “*Bem Viver, que funda e constitui as novas concepções de gestão do coletivo e do individual; da natureza, política e da cultura, que estabelecem sentido e valor à nossa existência, calcados na utopia de viver e construir o mundo de todas(os) e para todas(os)*”.

O Bem-Viver, como tradução da herança ancestral que é base da identidade articulada nos textos, é classificado como uma “Utopia”. Etimologicamente, utopia (do grego, u-, prefixo de valor semântico de negação, e “topos”) pode ser conceituada como um “não-lugar”, posto que ainda não acessado, um sonho intangível. Contudo esse conceito, de longa história nas epistemologias ocidentais, é ressignificado por essas relações conceituais, tendo em vista que já houve experiências exitosas com base no Bem-Viver, que ultrapassa a utopia, pois conta com uma agenda programática que começou a ser implementada em diferentes contextos, para a construção de outras realidades sociais. Há o entendimento de que essa utopia pode ser realizada por um conjunto de práticas e valores que são exequíveis e se apresentam como alternativa ao pensamento único do contexto pós-moderno de liquefação das instituições sociais, em que, pela pressão neoliberal, o espaço público, compartilhado, solidário, encurta-se e é atravessado pelo domínio privado de oligarcas, centralmente ligados ao financismo. Assim, trata-se do desenho de uma linha do horizonte para a qual se pode caminhar, que permite uma mirada para um futuro que se pretende alcançar (como na definição proposta por Eduardo Galeano, 2008), o que justifica a orientação dessa marcha. Assim, ressoa no texto uma forma de compreender o mundo e agir sobre a realidade social, tendo em vista que representa uma corrente de pensamento que visa questionar o atual arranjo socioeconômico de exploração da natureza e do ser humano por outros seres humanos, ao passo que visa lançar as bases conceituais para outra forma de viver não pautada no paradigma do desenvolvimento, mas da dignidade e solidariedade.

É possível considerar que “Bem-Viver” e “Utopia” são estruturas metafóricas, tomadas não por seu significado primeiro, para nomear práticas ainda em construção, sendo um exercício de deslocamento do que se conhece para o que pode ser realizado na convergência de diferentes matrizes de saber (SOUSA SANTOS, 2010). Ambas as expressões são retomadas no corpo do texto focalizado conectando-o intertextualmente a outras práticas sociais de defesa e promoção de

direitos. Prototipicamente a categoria discursiva intertextualidade está relacionada à materialização do significado acional do discurso, o que pode indicar que a marcha, bem como a sua carta, realiza um movimento de diálogo com ideias que circulam na sociedade há muito e que urgem por realizar-se sob a forma de conquistas sociais e do salto civilizatório necessário.

É interessante observar que o significado de Bem-Viver é bastante instável na fala de minhas colaboradoras, tendo em vista que, mesmo sendo articulado em documentos centrais da marcha, não parece ter sido amplamente dialogado com instancias de base da marcha. Há, potencialmente, um indício de que seja uma proposta hierarquicamente feita das lideranças para a base. Contudo, esse termo é preenchido por outros significados, como “viver bem” (LEMOS, 2016, p. 315-316), como outra forma de ser e de vir-a-ser coletivamente constituída. A hierarquização, evidenciada nos textos do feixe focalizado, não segue os moldes de projetos hegemônistas/ideológicos, pois, como analisei na primeira seção deste movimento, há: por um lado, uma base cultural muito relacionada ao culto à ancestralidade e ao respeito às mais velhas, presente nas matrizes africanas e afrobrasileiras; e, por outro, essas lideranças são entendidas como necessárias pela base, por orientarem a marcha. Nesse sentido, a utopia, como sonho compartilhado (ALVES, 1990), ou caminho para o futuro, precisa do olhar no passado e do olhar do passado.

Retomando o excerto 8.14, há a defesa de uma perspectiva fortemente marcada – alta modulação e modalização –, e que se realiza como processo argumentativo substancial em que o argumento se sustenta por um conjunto de garantias – “herdamos”, “condição de protagonistas”. Essa argumentação assim, baseia-se em processos materiais apresentados em uma relação de causalidade, em que o “herdar” é o que possibilita o “oferecer”. A herança é um fio que ata as existências reunidas em marcha pela lexia “Mulheres Negras”, bem como é o que lhes confere grande poder, e lhes permite seguir tecendo projetos e ações – “oferecemos ao Estado e a Sociedade brasileiros nossas experiências como forma de construirmos coletivamente uma outra dinâmica de vida e ação política”. O emprego desses processos materiais implica movimento metafórico que pode ser associado à modalidade, em termos de troca, em que há oferta (pois é possível ofertar, devido ao caráter empoederado das mulheres que realizam a marcha) e demanda, pela proposição de “construirmos

coletivamente uma outra dinâmica de vida e ação política". Ao mesmo tempo, esses processos estruturaram a Essa proposição articula-se, em termos de coesão textual pela retomada de "*racismo, sexismo e todas as formas de discriminação*", respondendo ao motivo pelo qual estão irmanadas as mulheres da marcha.

A marcha constitui-se e é representada como um processo declaratório. A importância desse ato é avaliado por Beatriz que explica:

- (8.16) Olha...primeiro foi tão grandiosa e tão importante para o país, né? O Brasil, para o mundo e pra nós mulheres negras que somos as protagonistas e as sujeitas de direito na construção da demonstração da força organizativa e política das mulheres negras brasileiras, desde, quando, nesse processo escravocrata. (...) É, pra nós mulheres negras, e, sempre tivemos na luta, sempre de forma organizada onde nós estávamos, estamos e onde estivemos. A nossa participação como pessoa, né? É questão de sermos mulheres, é, no combate ao racismo, a esse racismo perverso, né, que nós temos na sociedade brasileira, é, sempre foi acompanhado do combate ao machismo, né? Porque nós temos essa relação ambígua, vamos dizer, intrínseca, né, ela se dá mais em todos os espaços, desde o doméstico até o político. E essa marcha, é, trouxe, mostrou, nos potencializou de que esse espaço de luta precisa do nosso protagonismo, né, precisa da nossa maior visibilidade, precisa envolvimento das nossas famílias, né, porque a marcha trouxe filhos, filhas, muitos jovens, não é? É, mulheres que são lideranças históricas no Brasil, não é? E estivemos, é, juntas no mesmo nivelamento de importância, né, durante essa "Marcha das Mulheres Negras contra o racismo, contra a violência e pelo bem viver". O que é nos envaidece no sentido de, dessa visibilidade que houve e dessa construção da marcha nacionalmente foi quando a gente, na pesquisa também, é, descobre-se que é a primeira marcha de mulheres negras no mundo, né? Então extrapolou, transpôs as fronteiras, né? É, de nós mulheres negras, na nossa organização enquanto mulheres negras. Mas, e também sem recursos financeiros, é, provenientes, governamentais. Quer dizer, foram dois desafios que nós mulheres negras nacionalmente assumimos e conseguimos realizá-los. (Beatriz, N., 2017, i. o.)

A convergência de identidades, no processo de autoidentificação do grupo, oferece caminhos alternativos, por meio da valorização da diversidade para a realização dos anseios sociais expressos pela marcha de mais de cinquenta mil mulheres na Capital brasileira. Nessa perspectiva, para além de se declararem como mulheres negras em toda a sua pluralidade, há a construção da ideia de que é por meio do acúmulo de vivências que é possível agir de forma diferente – "*juntas no mesmo nivelamento de importância*" – e construir a mudança. Assim, a identidade, como mecanismo que desencadeia a realização de práticas sociais parametrizadas por formas de ver o mundo e de ser no mundo a partir do não-lugar a que foram/são relegadas as mulheres negras, é marcada

pelo potencial de ação que enseja. Esse não-lugar é ressignificado pela atividade (também) discursiva e é alçado à posição de grande poder social pela convergência de vozes – *“O que é nos envaidece no sentido de, dessa visibilidade que houve e dessa construção da marcha nacionalmente foi quando a gente, na pesquisa também, é, descobre-se que é a primeira marcha de mulheres negras no mundo, né? Então extrapolou, transpôs as fronteiras, né?”*.

O caráter declaratório da marcha e da carta, mesmo estando presentes várias reivindicações no documento integral da carta, pode ser destacado na primeira parte do texto, e encontra o ápice de sua materialização no período que segue:

(8.17) **Declaramos que a construção desse processo se inicia aqui e agora.** (grifo original)

É mister observar que, em todas as versões divulgadas da carta o período que consta ao excerto 8.17 esteve destacado do restante do texto por meio de uma fonte negritada e de corpo maior. Aqui, podemos tratar de uma metáfora visual em que a tipografia confere a noção de maior peso ao que está sendo expressado. Nessa mesma direção, o período novamente topicalizado por um verbo cuja desinência retoma o “Nós” que abre o texto, mas que realiza um processo de transitividade verbal. Trata-se de um movimento de representação da ação, posto representar o ato de declarar que é a síntese de como se compreende a MMN. Estamos no campo da metáfora ontológica, pois o conceito de declarar representa no texto a marcha como ação material diretamente associada à CM. A potencialidade dessa metáfora é amplificada pela estrutura do período composto dois movimentos de nominalização – “a construção desse processo” –, perfazendo metáforas gramaticais que retomam “construirmos coletivamente uma outra dinâmica de vida e ação política”. Assim como, é mais salientada ainda pelos marcadores espaço temporais do processo materializado por “se inicia”. Assim, as mulheres negras constroem na marcha um lugar material e na carta um lugar discursivo, densamente carregados de significação, a partir dos quais podem declarar. Desse modo, o texto, em sua integralidade, é metáfora do ato marcha, evidenciando a relação entre os atos discursivos e as práticas sociais, numa rede de ações sociais.

Nesse sentido, cabe contextualizar a carta no âmbito da Marcha das Mulheres Negras de 2016, cujo título e o subtítulo podem ser lidos no material de divulgação do ato, produzido pelo designer José Antônio Cunha (Anexo E), que constituem a identidade visual do evento construído ao longo de três anos. Observemos o *banner*/faixa, texto multimodal em que consta o excerto analítico (3): “Marcha das Mulheres Negras 2015 – contra o Racismo e a Violência e pelo bem viver!”

Focalizando o texto verbal do bânner em 8.17, podemos analisar título e subtítulo como gêneros discursivos que, igualmente realizam o significado acional. Nessa perspectiva, ao nomear o ato como “Marcha das Mulheres Negras”, a articulação dos diferentes atores e movimentos sociais pretende representar, se não completamente, em grande medida todas as pessoas que possam ser reconhecidas e se reconhecerem como “mulheres negras”. Essa acepção pode ser mapeada pelo emprego da preposição “de” aglutinada ao artigo “as”, que delimita o universo referencial integral de todas as mulheres negras. É possível, pois, associar tal escolha gramatical com uma sinédoque (do grego, *συνεκδοχή* [synekdoche], que significa “entendimento simultâneo”), numa espécie de movimento de compreensão do todo por uma parte, pela metáfora da representatividade, sendo um grupo representante de toda uma pluralidade de pessoas que podem ser reunidas sob a ideia de “mulher negra”.



(8.18)

No mesmo movimento de significação da ação, a escolha por um subtítulo pode indicar o interesse de se realizarem outras marchas sob o mesmo título Marcha das Mulheres Negras e com outros objetivos, em momentos vindouros, o que, de fato, pudemos constatar por meio da observação de encontros do Comitê Impulsor do DF e da recém criada Frente de Mulheres Negras do DF (desdobramento da MMN2015). Nessa perspectiva, construir uma marcha é construir um lugar social que servirá de suporte para uma série de ações, aí incluídas das ações discursivas. A marcha ocupa as ruas, não-lugares por excelência para quem é sistematicamente posto à margem dos processos sociais, contudo a rua é ressignificada ao ser vivenciada e preenchida por diferentes ações que compõem atos como as marchas focalizadas. Em certa medida, o espaço físico da rua que tem um desenho arquitetônico e urbanístico, ou seja, que é produto da ação humana e que simboliza formas de conceber os lugares comuns, pode também ser compreendido com o um suporte para a realização de outros gêneros. Como observou Rosa, colaboradora da MMM, Brasília foi feita com uma “arquitetura da exclusão”. Assim ocupar as ruas da Capital, além de ser um desafio monumental (como o próprio nome da rua que corta o centro da cidade – Eixo Monumental) em razão de suas dimensões e de sua distância de todos os outros aparatos sociais (comércios, habitações, hospitais, etc.), produz um efeito simbólico por sua utilização para outros fins, impedindo a passagem de carros, entre outros.

Todo o material visual da marcha contou com o texto imagético que representa por inclusão três imagens figurativas que podem ser associadas à ideia de “Mulher negra”. Cada uma das mulheres representadas traz ornamentos e penteados que podem ser associados à cultura africana e afrobrasileira, pelos turbantes, tranças, brincos grandes, joias com búzios e estampas. O desenho tem cores sólidas o que lhe confere um caráter gráfico que garante a fácil leitura do texto imagético, entretanto, mesmo sendo muito eficiente, essa maneira de representar restringe a pluralidade de mulheres que podem ser reunidas sob a ideia de “mulher negra”, como veremos em 4.2.

Além de haver uma rima na forma, as mulheres também descrevem um mesmo movimento de olhar numa mesma direção, o olhar não é direto ao observador da imagem, mas descreve um vetor que lança a ação para fora do quadro retratado, podendo ser associada a novas

perspectivas, projetos futuros, utopia, entre outros. Outro elemento interessante de análise da maneira como são representadas as “mulheres negras” no material iconográfico é a perspectiva em que foram desenhadas, de baixo para cima, como se o observador externo estivesse em um patamar mais baixo que as figuras representadas. Esse enquadre é muito frequente na representação fotográfica de atos de militância, e expressa o interesse de valorização pelo empoderamento das pessoas representadas. Um exemplo dessa mesma opção gramatical pode ser observado na Figura que segue:

Figura 8.3 – Registros fotográficos de Mulheres Protagonistas da MMN



Fonte: < <http://www.ebc.com.br/cidadania/2015/11/mulheres-negras-se-unem-contrao-racismo-e-violencia-em-marcha-em-brasil>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

Esses textos são representações feitas por atores de fora do núcleo da MMN, no caso, tratam-se de fotografias feitas por um jornalista e selecionadas para a composição do texto da notícia publicada no site da Empresa Brasil de Comunicação (EBC). Contudo, a foto dessas mesmas mulheres também está no *e-book* feito pela Articulação de Mulheres Negras Brasileiras em parceria com fundação Ford (ver p. 29), o que evidencia sua importância. Ademais, trata-se de um texto performatizado pela ação das mulheres retratadas, parte da MMN, essa mesma performance foi repetida por essas mesmas mulheres e por outras na II Marcha das Mulheres Negras que ocorreu no Rio de Janeiro.

Figura 8.4– Registros fotográficos de Mulheres Protagonistas da II MMN R.J

Fonte: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/07/rio-tem-marcha-das-mulheres-negras-contraviolencia-e-racismo.html>>, <<http://nucleopiratininga.org.br/marcha-das-mulheres-negras-em-copacabana-zona-sul-do-rio-de-janeiro/>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

Tendo em vista o caráter de gênero discursivo que esta performance ganha ao modelizar diferentes atos, bem como o emprego da representação das mulheres negras – em trios, em meio perfil e olhando para a mesma direção –, é possível analisar os dispositivos que usam, portam e vestem (MAGALHÃES, 2016). São usados vários dispositivos que representam o legado ancestral – contas adaga de madeira que representam a orixá guerreira Iansã, turbantes e adornos (brincos e maquiagem) –, bem como o legado de mulheres negras que são lideranças como Angela Davis e Nina Simone (que estampam as camisetas e a plaquinha que usam). Há a articulação de um texto corporalmente descrito do punho cerrado que é simbólico do movimento negro estadunidense, bem como o uso de roupas pretas, característico do movimento das Panteras Negras da década de 1960, integrado por Davis, e que entendia que a superação do racismo se daria também pelo enfrentamento na luta armada – uma das mulheres porta uma arma de plástico branca. Essa relação é explicitada intertextualmente, pelo livro que é levado por uma das mulheres em 8.3.

Há uma grande relevância no emprego dispositivos que são vestidos e levados pelas mulheres negras protagonistas da MMN. A exemplo disso, é possível analisar a importância das camisetas para MMN. A CIN, bem como cada Comitê estadual e vários grupos que se articularam para a MMN, produziram camisetas que foram vendidas para viabilizar financeiramente o ato,

como forma de auto-gestionamento, que caracterizou a MMN pela opção de não contar com subsídios governamentais.¹⁹⁵

Figura 8.5 – Registro fotográfico de Mulheres Protagonistas MMN 2015



Fonte: E-book da Marcha das Mulheres Negras (p. 50) Acesso em: 20 jan. 2018.

Na Figura 8.5, há o registro fotográfico do emprego de camisetas e de adornos com estampas da MMN por lideranças do movimento de mulheres negras (na foto estão Luíza Barrios, ministras da SEPPIR, secretaria com status de ministério criada pelo governo Lula, Sueli Carneiro, professora, pesquisadora e editora do portal Geledés, e Vilma Reis, Ouvidora Geral da Defensoria Pública). As três mulheres portam lenços que podem ser usados como turbantes e que têm inscrições e cores representativas de grupos de luta dos movimentos negros brasileiros, sendo que Carneiro leva um lenço com a arte da marcha. Nesse sentido, “vestir a camisa”, ou, no caso, a camiseta, potencialmente significa estar inserido/a em um contexto específico cultural, reconhecer-se como tal e ser reconhecido/a por membro do mesmo grupo e de outros grupos, em movimentos de luta por determinada causa, de legitimação de determinada cultura, entre outros. Assim, a camiseta tornou-se um meio de comunicação que, à vez, delimita o grupo social, bem como define as causas e escolhas de quem a utiliza. Trata-se de um gênero discursivo que pode ser vestido, o que o associa profundamente com o conceito de *ethos* por associar ação e identificação.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Houve, contudo apoio de empresas privadas como a Avon e a Fundação Ford.

¹⁹⁶ Esse tipo de roupa se conforma ao corpo humano por delinear a forma básica do torso e dos membros superiores. Assim, parece ser a equação mais simples para a vestimenta cotidiana. Isso, provavelmente, fez da peça o ícone da

Na carta bem como nos outros documentos analisados, por meio do movimento de (auto)identificação, as mulheres articuladas na MMN e pela MMN constroem um lugar de fala a partir do qual é possível contestar o estado de coisas, apresentar um projeto para a construção de novos arranjos sociais e reivindicar a adesão da sociedade como um todo, tendo como foco políticas públicas. Assim, a CM, após essa primeira parte arrola uma série de demandas que se estrutura, à vez, tendo como base discursos contra hegemônicos, na contestação do extermínio da população negra, e não-ideológicos, na proposição de soluções para a questão. O *ethos* compartilhado pelas mulheres protagonistas da MMN estrutura-se ao redor da construção do lugar existencial – numa arquitetura da estética da reexistência – como um lugar lastreado na memória – de lutas e lideranças ancestrais – e realizado na corporalidade – das marchantes. A costura da luta contemporânea a partir dos fios puídos da história negada a toda a população negra faz com que haja uma necessidade amplificada (tendo em vista que essa valorização também se observou nos textos referentes às outras marchas focalizadas) de nós de convergência, centrados na identidade de pessoas alçadas ao posto de heroínas.

indumentária mundializada, pela simplicidade de confecção que apresenta, sendo ideal para a produção em larga escala que constitui a lógica central da economia de mercado. Ao retomarmos o histórico da peça de indumentária, podemos observar que esta se assemelha à tradicional túnica usada por egípcios/as desde a antiguidade (circa 3000 a-C). Na conjuntura ocidental, e mais especificamente no contexto lusófono, a camiseta, como o próprio nome indica, é uma derivação das camisas (em que *camis-* é o radical e *-esta*, o sufixo de formação de diminutivo, em processo de derivação a partir da matriz), sendo uma simplificação do modelo de mangas longas e que conta com botões para ser melhor ajustada ao corpo. As camisetas, tais como as conhecemos hoje, pouco mudaram desde o século XIX, em que eram usadas como roupas íntimas, sob as camisas de botão. Na grande depressão de 1929, essas peças passaram a ser usadas como roupas “de fora”, dada a escassez de recursos de que dispunham os trabalhadores que se viram desempregados do dia para a noite quando da quebra da economia estadunidense. Em seguida, as peças passaram a ser marcas dos soldados estadunidenses que lutaram na II Guerra Mundial, constituindo o ícone da virilidade por evidenciar a forma física, deixando à mostra os músculos desses soldados (EASBY; OLIVER, 2007). Mas, ainda assim, a camiseta não havia sido incorporada pela cultura de vestimenta cotidiana. Foi apenas na década de 1950, que a peça passou a ser usada por artistas da cena POP tais como James Dean e Elvis Presley. A camiseta, até então roupa de baixo, passou a ser a peça principal do vestuário de jovens inseridos no contexto da revolução de costumes que marcaram o período, com a subversão de valores da sociedade tradicional (CARTENS, 2010). Nas décadas que se seguiram, a peça foi diversas vezes revisitada e ressignificada: em 1960, em campanhas a cargos eletivos, apareceram estampadas com slogans estampados em serigrafia; no mesmo período, foram adaptadas à luta por direitos civis de movimentos como o hippie, que bradava contra a Guerra do Vietnã, ou como o Negro, em que a camiseta foi usada como suporte para os ideias do *black power* e da igualdade racial; em 1970, as camisetas foram assimiladas por outros movimentos de contracultura, a peça foi, então alçada ao posto de ícone de moda de grupos sociais específicos, sendo customizadas por estilistas das cenas do *punk*, do *glam rock*, entre outros/as, estando diretamente associadas à identificação intra e extra tribos no âmbito do *rock and roll*; esse movimento foi seguido nas décadas de 1980/90, em que as grandes marcas de roupa assimilaram a peça como item básico de suas coleções; atualmente há diversas estamparias que possuem lojas virtuais e que vendem mais que itens de vestimenta, formas de ser/agir/pensar o mundo.

Algumas Considerações

A partir da análise discursiva textualmente orientada, foi possível observar por escolhas quanto ao ordenamento gramatical associado ao emprego de formas lexicais, como a expressão de identidades plurais reunidas sob um mesmo objetivo político em um movimento de (auto) declaração e reivindicação, em que mulheres negras, na organização da MMN de 2015 constituem discursivamente um lugar social num processo de (re)existência. A convergência de identidades, no processo de autoidentificação do grupo, oferece caminhos alternativos, por meio da valorização da diversidade para a realização dos anseios sociais expressos pela articulação de um sem número de atores sociais e materializados na marcha de mais de cinquenta mil mulheres na capital brasileira.

Nessa perspectiva, para além de se declararem como mulheres negras em toda a sua pluralidade, há a construção da ideia de que é por meio do acúmulo de vivências que é possível agir de forma diferente. Assim, a identidade é marcada pelo potencial de ação que enseja, como mecanismo que desencadeia a realização de práticas sociais parametrizadas por formas de ver o mundo e de ser no mundo a partir do não-lugar a que foram/são relegadas as mulheres negras. Esse não-lugar é ressignificado pela atividade (também) discursiva e é alçado à posição de grande poder social pela convergência de vozes.

A análise de estruturas metafóricas – tanto lexicais quanto gramaticais – no texto focalizado neste artigo, permitiu-nos acessar uma faceta da realização dos significados discursivos que podem realçar os contornos da constituição identitária por meio da performance compartilhada e estruturada de uma causa

Mulheres e andarilhagens históricas

A marcha histórica é movida por passos de mulheres que lutam para a construção de arranjos sociais de justiça e de igualdade. As marchas focalizadas nesta tese – Marcha Mundial das Mulheres, Marcha das Margaridas e Marcha das Mulheres Negras – são expressões materiais de processos densos de resistência aos perversos arranjos sociais do patriarcado, do capitalismo e da colonialidade, ao mesmo tempo em que compõem novos arranjos sociais por meio da existência lastreada por uma ética solidária. Na convergência desses movimentos de resistir e existir, realiza-se a ruptura com a submissão e a opressão, e expressa-se a liberdade do ser mais (FREIRE, 2015).

A reexistência é um termo que emerge das práticas de militância social e que permite sintetizar em uma palavra diferentes dimensões da experiência humana, integrando estruturas sociais, ordens de discurso e ações discursivas propriamente ditas (FOUCAULT, 2010, BHASKAR, 1989; FAIRCLOUGH, 2001). Seu estudo impele o pensamento a trilhar caminhos para fora de suas balizas iniciais, pois se trata de um novo: é uma realização insurgente entranhada na história (e pela história) da usurpação às Américas e às Áfricas. Assim, trata-se de um processo do Sul que não cabe em reflexões feitas ao Norte, ultrapassa-o, pois, por sua constituição em encruzilhada (OLIVEIRA, 2007).

Por isso, ao tomar pé nos processos em marcha, eu, formada na redoma de uma universidade eurocentrada, por brechas amorosas de Paulo Freire busquei em expressões dos pensamentos tradicionais ameríndios – Sumak Kawsay (Bem-Viver) – e africanos – Ubuntu a forja para construir ferramentas conceituais que me permitissem refletir sobre a condição reexistente de mulheres. Meu esforço intelectual foi pautado por experiências vivenciais como trabalhadora, em especial pelo que me ensinaram minhas alunas do Centro de Ensino Médio 01 de São Sebastião e

do Campus São Sebastião do IFB. Pela consciência visceralmente sentida, por meio do engajamento com a militância por condições dignas de trabalho na educação pública, (re)conheci espaços de luta que instanciam a reflexão feminista e a ação consequente para a superação dos processos que sistematicamente roubam nossa humanidade. Pude, então, acessar processos que estavam sendo costurados a partir de farrapos da história (FREIRE, 2015) pelas mãos e vozes de protagonistas das marchas de mulheres que tomariam lugar em Brasília em 2015.

Nessa imersão, o que era etnografia tornou-se minha própria história e passei a compartilhar momentos de conhecimento com as mulheres que colaboraram com esta pesquisa. Esses momentos foram preenchidos por significados que tensionaram minhas bases teóricas e que me fizeram questionar a partir de outras perspectivas. Assim, ao longo da jornada de construção deste estudo, vali-me centralmente da opção metodológica da construção de questões suleadoras que me permitissem mobilizar caminhos de reflexão: (i) Como, em uma sociedade violenta, é possível reexistir como ‘mulher’ de maneira coletiva e engajada em marchas? (ii) Se e como, em processos sociais de luta pelos direitos das mulheres, diferentes atores sociais organizam-se e articulam-se para a construção de um mesmo projeto? (iii) Se e como, nas marchas focalizadas, arranjos identitários reexistentes foram acionados por atores sociais articulados pela e para as marchas?

Essas questões orientaram não só os procedimentos metodológicos que adotei, mas as conversas teóricas cuja síntese está apresentada nos Movimentos de 1 a 5 da tese. Assim, dialoguei com diferentes matrizes de conhecimento, sem desconsiderar aportes de propostas críticas que o Norte nos legou, mas procurando apreender pensamentos das encruzas do Sul. Assim, a partir de Freire, construí reflexões acerca da metodologia da oprimida com base no debate sobre ética e ciência proposto pelos estudos decoloniais. A articulação de um *ethos* solidário como baliza para minha prática orientou a conversa acerca de marcos teóricos do campo da Análise de Discurso Crítica ao qual se filia este trabalho. Dessas conversas, destaco a reflexão sobre a ginga como uma tecnologia outra de luta hegemônica, a partir da qual a reexistência pode se dar, mesmo “em face à (in)evitabilidade da violência”. Igualmente, cabe frisar que foi central refletir sobre o eixo do ser,

e os processos de identificação por meio do discurso, que precisavam ser aprofundados para viabilizar um estudo sobre a reexistência.

Também busquei conceitos foucaultianos sobre o trabalho de si, a dobra e a estética da existência, que possibilitam pensar sobre a produção de uma vida bela, cuja beleza reside na liberdade, quando a causa da existência do ser humano vem de dentro dele mesmo. Esse conjunto de conceitos foi então redimensionado a partir da experiência do Sul, como estética da reexistência, que incorpora a esse conceito de liberdade a perspectiva da libertação – em que a liberdade só é possível se todas formas livres –, bem como pela concepção de justiça social do Ubuntu e do Bem-Viver, sustentada pelo lastro ético imanente ao conceito de humanidade inclusiva.

Para responder às questões da pesquisa, estruturei um conjunto de procedimentos de caráter etnográfico e de etnografia virtual a partir dos quais coletei e gerei textos que tematizavam as marchas em foco. A fins de organizar a multiplicidade de dados coletados e gerados ao longo dos quatro anos de investigação, amparei-me no conceito de feixes discursivos da escola de ADC de Duisburg, inspirada em Foucault, e compus feixes para cada marcha. Em seguida, selecionei textos para análise em profundidade a partir de critérios de tipicidade e relevância. As questões de pesquisa foram, então, redimensionadas como questões de análise, a partir das quais busquei mapear estruturas textuais que me permitissem acessar significados sociais relacionados à construção discursiva da reexistência. A abordagem por que optei foi a de focalizar processos discursivos prototipicamente relacionados ao significado identificacional, a partir de cujo mapeamento, por meio de categorias analíticas, mirei para aspectos representacionais e acionais articulados aos processos identificacionais.

Nessa abordagem, as categorias avaliatividade, modalidade, transitividade, argumentação, metáfora e *ethos* foram particularmente férteis para a realização de análises sobre a construção da reexistência. Devo observar que, a partir de meu estudo, considero que, assim como Pardo (2011) enxerga a argumentação como um dispositivo discursivo que organiza uma série de outros processos, a categoria *ethos* deva ser compreendida como uma macrocategoria que se realiza na convergência de diferentes processos discursivos. Essa categoria permite fazer o caminho do foco no

poder para o foco na solidariedade, deslocando o estudo da ideologia para o estudo da contraideologia, o que, entendo, permitir que realizemos análises que possam contribuir para o aprimoramento de técnicas e tecnologias insurgentes. E, de modo mais amplo, contribuir para a compreensão de caminhos que nos permitam realizar, a partir da solidariedade, novos arranjos sociais.

O *ethos* solidário que busco em minha prática como trabalhadora emerge centralmente da tomada de consciência ao longo de minha construção como pessoa. Considero que esse mesmo *ethos* seja um elo que reúne as histórias de vida e de luta que pude tangenciar a partir deste estudo. Assim, a investigação permitiu-me mapear aspectos da estética da reexistência constituída pelo trabalho de si realizado por protagonistas das marchas focalizadas. Esse trabalho de si, pela solidariedade inerente à reexistência, desdobra-se como trabalho das outras e para as outras, em que a atitude das mulheres cujas práticas investiguei inclina-se fortemente ao compromisso e à responsabilidade com todas as mulheres. Essa inclinação realiza vivencialmente a existência como caminho orientado para a libertação, sendo que a liberdade de uma só é quando todas são livres.

O *ethos* solidário e a reexistência a partir de sua performance realizada implicam uma multiplicidade de formas de ser e de vir-a-ser, sendo que a sua força como instrumentos de luta reside em sua diversidade. Assim, as marchas focalizadas reúnem, nos espaços que instanciam, mulheres em comunidades de diferentes, como entende o pensamento Ubuntu. Ao mesmo tempo, em razão do compartilhamento de um *ethos*, as mulheres protagonistas de cada marcha compõem uma comunidade maior de luta, sendo que há diversas convergências, imbricações, entre outras dinâmicas, que unificam a luta e que podem ser mapeadas a partir de nós discursivos que se podem observar nos feixes de textos que tematizam as marchas. A diversidade como riqueza se justifica, pois é na troca de experiências que se realizam processos de construção coletiva que, efetivamente, sustentam processos de vidas reexistentes.

Nessa perspectiva, a Marcha Mundial das Mulheres traz para a cena de lutas feministas a dimensão internacionalista, que permite reunir forças de diferentes territorialidades nos processos de enfrentamento ao patriarcado, ao capitalismo e ao racismo, a partir de seu enraizamento por meio da ação de mulheres protagonistas da marcha. A marcha estrutura-se a partir de uma

metáfora de aliança em que são reunidas diferentes gentes para a construção de um projeto comum. Nesse sentido, o respeito e a valorização da diversidade são fundamentais para a MMM, sendo que os espaços instanciados pela marcha são bastante inclusivos. A marcha é, assim, capaz de realizar perspectivas de uma globalização do lado de cá, parafraseando Milton Santos, construídas por tecnologias compartilhadas a partir de diferentes territorialidades. Os saberes que pude construir, localmente, a partir da análise do feixe discursivo que coletei e gerei acerca desta marcha, permitiram-me considerar que há uma forte relação entre a inteligência crítica, a ginga e o compromisso com as outras como tecnologias de reexistência que são empregadas no trabalho de si e das outras, como componentes do *ethos* solidário compartilhado por protagonistas da marcha. Esse trabalho que se desdobra para fora e faz com que os espaços instanciados pela MMM se tornem lugares de letramento. Os conhecimentos trocados são socializados pela articulação que a MMM alcança.

A Marcha das Margaridas ocupa a cada quatro anos a cena política brasileira, contudo a sua organização é permanente, reunindo diferentes atores sociais e entidades de classe ao redor de demandas das trabalhadoras dos campos, das florestas e das águas. As Margaridas metaforizam com seus próprios corpos a memória das lutas das mulheres rurais, articulando atos de uma beleza ímpar, que evidencia a importância da dimensão estética para a construção de si e do coletivo como atores políticos. O protagonismo político da MM só é possível pela capilaridade dos grupos sociais que a integram, sendo presente em mais de quatro mil municípios brasileiros. Ademais, mesmo tendo um caráter mais verticalizado que as outras marchas estudadas, apresenta organicidade, e a construção de pautas se dá a partir da construção de espaços de letramento político e acolhida das mulheres rurais. A MM só é porque reúne diferentes lugares de fala, a partir dos quais contribui para a sociedade. Assim, a marcha logra articular anseios e demandas das trabalhadoras e, pela construção coletiva, transformá-las em pautas políticas que, pela somatória de forças das Margaridas, podem ser reivindicadas à administração pública. A diversidade como riqueza e força é central para a constituição do *ethos* compartilhado pelas mulheres protagonistas

dessa marcha, sendo que o respeito e a valorização das diferenças conferem a essa marcha a capacidade de estabelecer parcerias com outros grupos sociais, em especial com as trabalhadoras urbanas. As Margaridas oferecem ao mundo, a partir do acúmulo de experiências, um conjunto de tecnologias advindas de saberes vivenciais das mulheres, como o cuidado e a afetividade, que podem ser empregados para fazer política de outro modo. Nessa perspectiva, há a resignificação de características que, historicamente, serviram como forma de aprisionar as mulheres para, numa redobra, viabilizar a sua libertação.

A Marcha das Mulheres Negras, primeira de seu gênero no mundo, marca um momento histórico de convergência de forças e lutas que foram travadas ao longo de toda a história do país por mulheres cujas vidas são entrecortadas pelos eixos de violência e violação do patriarcado, do racismo e do capitalismo. A partir das análises que realizei, pude identificar processos de hibridação de gêneros que indicam a realização de práticas sociais de luta que buscam dar conta de responder a diferentes demandas. Nesse sentido, a MMN realiza-se como marcha à vez declaratória, reivindicatória e contestatória. Nesta tese, em razão da opção por abordar centralmente significados identificacionais, focalizei, nas análises, a dimensão declaratória da MMN. Essa dimensão constrói-se a partir da realização de um lugar de fala como construção de um lugar de pensamento e de troca das mulheres negras. Cabe frisar que, no atual momento de luta, as mulheres negras escolheram realizar articulações internas, buscando compartilhar suas vivências para a realização desse lugar. Pude observar que, para essa construção do lugar de fala a partir de um *ethos* compartilhado, houve a expressão, por parte de minhas colaboradoras e em textos coletados da MMN de 2015, da imprescindibilidade de lideranças. Essas lideranças orientam a articulação das mulheres negras, criando uma organização verticalizada, mas que apresenta características bastante próprias. Não se trata de uma organização como a da MM, mas há um agrupamento ao redor de mulheres que se destacaram no histórico de lutas que ressoa, em grande medida, o respeito à ancestralidade, aprendido a partir da matriz africana.

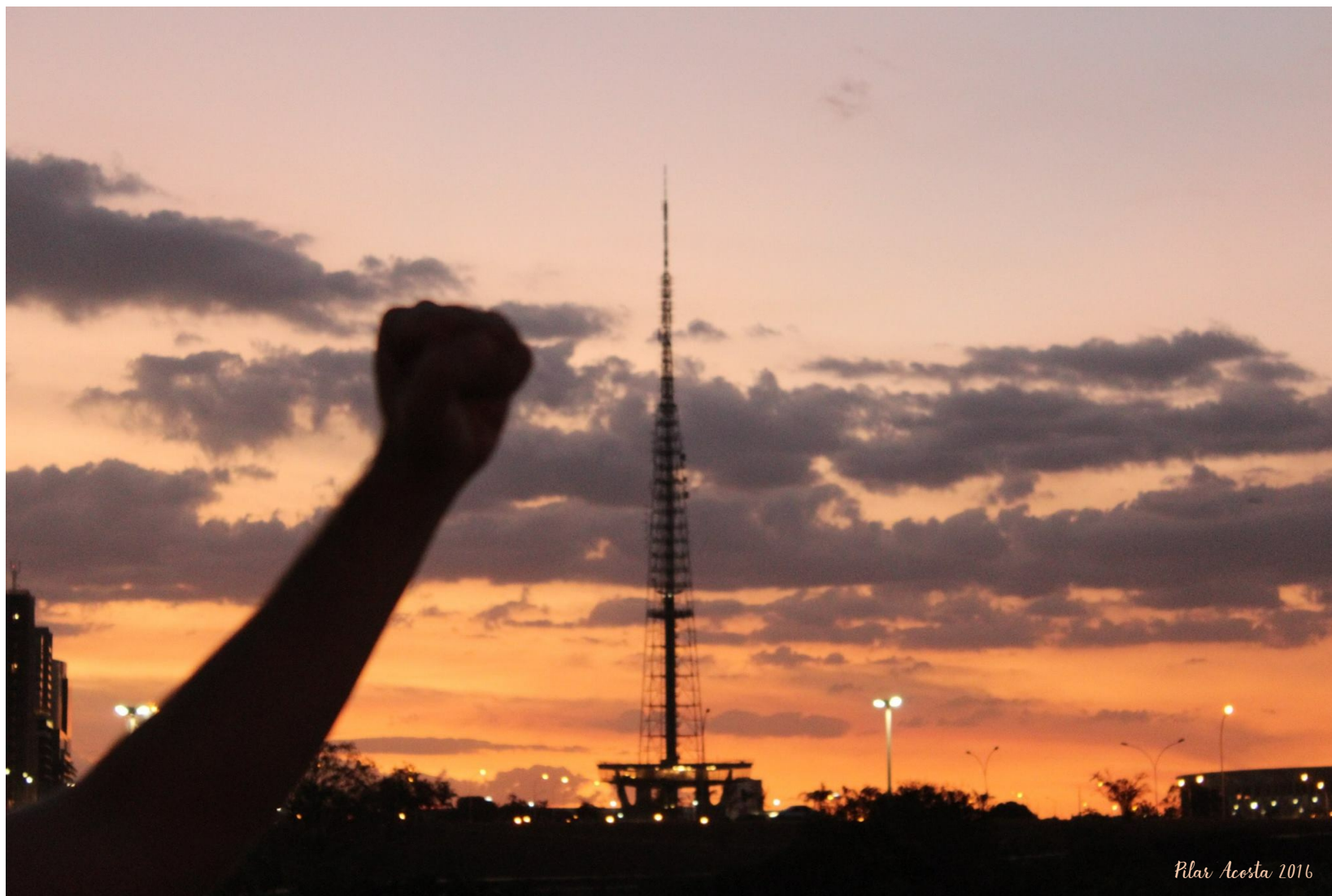
Desse modo, cada uma das marchas, mesmo sendo reunidas sob o mesmo tipo genérico de organização de atos que ocupam os espaços públicos, não-lugares por excelência, conforme o

desenho imposto pelos processos produtivos capitalistas às cidades, e os ressignificam de modos plurais, ao transformarem as ruas em palcos para a performance política centralmente mediada pelo discurso. A solidariedade é um aspecto ressoado por todas as marchas estudadas, sendo a base para a construção de práticas reexistentes, a partir do *ethos* compartilhado. As marchas de mulheres que floriram Brasília em 2015 construíram um marco de resistência aos processos de violação que estavam sendo agudizados naquele momento pelo golpe em curso no Brasil. A força feminina de resistência realiza-se a partir de um lugar de existência lastreado pela ética e pela justiça. Isso ressoa as palavras de Paulo Freire, que se viu absolutamente feliz com a boniteza da marcha do MST que ocorreu no ano de 1997 em Brasília, e disse, em sua última entrevista, que: “as marchas históricas revelam o ímpeto da vontade amorosa de mudar o mundo”. As marchas de mulheres são “andarilhagens históricas pelo mundo” que mobilizam formas de ser e de vir-a-ser articuladas por um objetivo comum de construção da liberdade pela libertação de todas.

Muito mais do que falar sobre as marchas, coube a mim aprender com elas, no diálogo com outras mulheres que, assim como eu, sonham juntas por um porvir outro, erigido pela beleza de uma vida em que a causa da existência vem de dentro de nós mesmas, numa estética da reexistência. Somo-me como pesquisadora à utopia, como um sonho sonhado junto por pessoas movidas pela profunda consciência de que sua humanidade só é quando a de todas pode ser. Assim, esperando que este estudo possa servir para as mulheres que sonham com a superação do estado de coisas por meio do trabalho de nós para todas, ressoo o lema:

Seguiremos em marcha até que todas sejamos livres!

Figura C1 – Ato pela democracia



Pilar Acosta 2016

Fonte: Elaboração própria.

Referências Bibliográficas

- ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. **Revista Ecuador Debate**. Quito, n. 75, p. 33-48, dic. 2008.
- ACOSTA, M. P. T. **Protagonismo face à inevitabilidade da violência**: vozes da rua em Ocas e em O Trecheiro. 2012. 232f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília.
- ACOSTA, M. P. T.; RESENDE, V. M. Gêneros e suportes: por um refinamento teórico dos níveis de abstração. **Românica Olomucensia**. N. 26, v. 2, 2014, p. 127–142. (ISSN 1803-4136)
- ARBLASTER, A. What is violence? **Socialist register**, v. 12, 1975, p. 224-248.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- _____. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 5. ed. Trad. P. Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BARROS, Solange Maria de; VIEIRA, Viviane; RESENDE, Viviane de Melo. Realismo crítico e análise de discurso crítica: hibridismos de fronteiras epistemológicas. **Polifonia**. Cuiabá-MT, v. 23, n. 33, jan.-jun., 2016, p. 11-28.
- BERNAL, Martin. **Black Athena**. The Afroasiatic Roots of classical civilization. London: Free Association Books. V. 1. The fabrication of Ancient Greece. 1987.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze Sindicatos das Trabalhadoras Domésticas no Brasil: **teorias da descolonização e saberes subalternos**. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília – Departamento de Sociologia. 274p, 2007.
- BHABHA, H. K. **The Location of Culture**. Londres: Routledge, 1994.
- BHASKAR, Roy. **A Realist Theory of Science**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2008.
- _____. **From science to emancipation. Alienation and the actuality of Enlightenment**. Sage Publications: New Delhi/London, 2002a.
- _____. **Scientific Realism and Human Emancipation**, London: Verso, 1986. BHASKAR, R. **Reflections on meta-reality: transcendence, emancipation and everyday life**. London: SAGE, 2002b
- _____. **From east to west: odyssey if a soul**. London: Routledge, 2000.
- _____. **A realist theory of science**. Brighton: Harvester, Press, 1978. BHASKAR, R. **Critical realism. Essential readings**. In: Archer, M.; Bhaskar, R.; Collier, A.; Lawson, T.; Norrie, A. (Eds.). *Centre For Critical Realism*. London: Routledge, 1998.
- _____. **Dialectic The Pulse of Freedom**. Londres e Nova Iorque: Verso, 1993.

- _____. **The possibility of naturalism: a philosophical critique of the contemporary Human Sciences.** Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1989.
- BOAL, Augusto. **A Estética do Oprimido.** Rio de Janeiro: Funarte, 2008.
- _____. Quando nasce um bebê – O Pensamento Sensível e o Pensamento Simbólico no Teatro do Oprimido. **Revista Sala Preta**, n. 6, 2006.
- _____. **O teatro do oprimido e outras poéticas políticas.** 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- BOBBIO, Norberto. **Igualdade e Liberdade.** 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Niccola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política.** Brasília: Editora UnB, 1993.
- BOLOGNESI, Luiz; PUNTONI, Pedro. **Meus Heróis não Viraram Estátua.** São Paulo: Editora Ática, 2015.
- BOURDIEU, Pierre (dir.). **A Miséria do mundo.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011a.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2011b.
- _____. **Contrafogos – táticas para enfrentar a invasão neoliberal.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.
- BRAGA, Ruy. **A rebeldia do precariado: trabalho e neoliberalismo no Sul global.** São Paulo: Boitempo, 2017.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003a.
- _____. **Gender Troubles.** Londres: Routledge, 1990.
- CALDEIRA, Elaine. Recursos de avaliatividade na construção da identidade xerente: julgamento em discursos de estudantes não índios. **Revista Letra Capital**, v. 1, n. 1, jan./jun. 2016, p. 23-42.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces.** São Paulo, Pensamento, 1992.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 22, v. 3, set-dez 2014, p. 965-986.
- CARNEIRO, Sueli. O Movimento da Mulher Negra Brasileira: História Tendência e Dilemas Contemporâneos. **Geledés – Questões de gênero**, 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-movimento-da-mulher-negra-brasileira-historia-tendencia-e-dilemas-contemporaneos/>. Acesso em: 28 jan. 2018.
- CASTELLS, M. **O poder da identidade.** Trad. K. B. Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- _____. **A sociedade em rede.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Descolonizar la Universidad.** La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In Castro-Gómez, S. y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial.* Siglo del Hombre Editores. Bogotá. p. 79-91.
- CHARTERIS-BLACK, J. **Corpus approaches to critical metaphor analysis.** New York: Pal
- CHOULIARAKI, Lillie; FAIRCLOUGH, Norman. **Discourse in late modernity. Rethinking critical discourse analysis.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

- COLUMÁ, Jorge Felipe; CHAVES, Simone Freitas. TRIANI, Felipe da Silva. Capoeira no Rio de Janeiro: uma investigação do universo simbólico no discurso dos mestres. **Motrivivência**. v. 29, n. esp., Florianópolis/SC, dez., 2017, p. 110-125.
- CONTAG, Publicação da Secretaria de Mulheres Trabalhadoras Rurais da CONTAG. **Marcha das Margaridas 2015 Desenvolvimento Sustentável com Democracia, Justiça, Autonomia, Liberdade e Igualdade Caderno de textos para estudos e debates**. 2015.
- COSTA, Jean Henrique. Subjetivação e dobras de fora: transitando por Foucault, de Gilles Deleuze. **Trilhas filosóficas**. Ano III, n. 1, jan.-jun. 2010, p. 30-40.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos feministas**. a.10, 1º semestre, 2002.
- COLLIER, Andrew. **Critical Realism**. London: Verso, 1994.
- DELEUZE, Gilles. Foucault. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. A dobra: Leibniz e o Barroco. Campinas: Papyrus, 1991.
- D'OLNE CAMPOS, Marcio; "A Arte de Sulear-se: Atividades" in **Interação Museu-Comunidade pela Educação Ambiental**, Manual de apoio a Curso de Extensão Universitária, Teresa Cristina Scheiner (coord.) TACNET Cultural UNI- RIO, Rio de Janeiro, 1991, pp. 79-84.
- _____. SURear, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas. In SOLANO, Xochitl Leyva; ET AL (Orgs.). **Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (Tomo II)**. Cooperativa Editorial Retos: Chiapas, 2015, p. 31-56.
- Andrade, Carlos Drummond de. **Sentimento do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. Campinas: Pontes, 1987.
- DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del Otro**. Hacia el origen del Mito de la Modernidad. Madri, Ed. Utopia, 1992.
- EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- _____. **Ideologia: uma introdução**. Tradução de Luís Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Unesp; Boitempo, 1997.
- EVARISTO, Conceição. **Poemas, recordações e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nayala, 2008.
- FAIRCLOUGH, Norman. **Analysing discourse: textual analysis for social research**. Londres: Routledge, 2003.
- _____. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008a.
- _____. **A dialectical-relation approach to critical discourse analysis in social research**.
- _____. **Language and power**. New York: Longman, 1989.
- _____. **Discurso e mudança social**. Tradução de Izabel Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001 [1992].
- _____. Discurso, mudança e hegemonia. In: PEDRO, Emília R. (Org.). **Análise Crítica do Discurso: uma perspectiva sócio-política e funcional**. Lisboa: Editorial Caminho, 1997. p. 77-104.

- _____. A Análise Crítica do Discurso e a mercantilização do discurso público: as universidades. In: MAGALHÃES, Célia. (Org.). **Reflexões sobre a Análise Crítica do Discurso**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras, UFMG, 2001. p. 31-82.
- _____. **Analysing discourse: textual analysis for social research**. London: Routledge, 2003a.
- _____. El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales. In: WODAK, Ruth; MEYER, Michael (Comp.). **Métodos de Análisis Crítico del Discurso**. Traducción de Tomás F. Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa, 2003b. p. 179- 203.
- FAIRCLOUGH, Isabela; FAIRCLOUGH, Norman. **Political Discourse Analysis**. A method for Advanced Students, London and New York, Routledge, 2012.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. SciELO - EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução Enilce Albegaria Rocha, Lucy Magalhães. 1a reimpressão. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.
- FALCÃO, J. L.; SILVA, B. E.; ACORDI, L. O. Capoeira e os passos da vida. In: SILVA, A. M.; DAMIANI, I. R. (Org) **Práticas corporais: experiências em Educação Física para outra formação humana**. Florianópolis: Naembla Ciência e Arte, 2005. v. 3, p. 17-46.
- FERRAZ, Ana Rita Queiroz. **Variações da forma na cena educacional: experimentações e corpos (im)possíveis**. 2013. Tese (doutorado em educação) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador.
- FERREIA, Ana Paula Romão de Souza. A trajetória político-educativa de Margarida Alves: entre o velho e o novo sindicalismo rural. 2010. 146f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa.
- FLICK, U. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre. Bookman, 2004.
- _____. **Qualidade na pesquisa qualitativa**. Porto Alegre. Artmed, 2009a.
- _____. **Desenho na pesquisa qualitativa**. Porto Alegre. Artmed, 2009b.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Orí: A saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: Edileuza Penha de Souza. (Org.). **Negritude, Cinema e Educação**. 1ed. Belo Horizonte: Mazza, 2014, v. 3, p. 134-146.
- _____. Filosofia africana. **V Seminário presença africana no Brasil**, Curitiba (PR), 2014b.
- _____. **Por uma vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade**. 2010. 155f. Tese (Doutorado em bioética) – Universidade de Brasília, Brasília.
- _____. **Quem estaria seguro na casa de Foucault? Em defesa de uma ética foucaultiana**. 2004. 105f. Dissertação. (Mestrado em filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília.
- _____. Nos rastros de Foucault: Ética e subjetivação. **Espaço Michel Foucault**. Disponível em: < www.fi-loesco.unb.br/foucault >. Acesso em: 19 jan. 2017.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal Edições, 2012.
- _____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Vozes, 2011.
- _____. **A ordem do discurso**. São Paulo : Ed Loyola, 2010.
- _____. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

- _____. **Hermenêutica do Sujeito**. 6.ed.São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **Dits et écrits II (1970-1975)**. Paris: PUF, 1994.
- _____. *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*. In op. cit. Vol V., 1984.
- FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- FREIRE, Paulo. Freire, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra: 2009.
- _____. **À sombra desta mangueira: saberes necessários à prática educativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2012.
- _____. Educação: o sonho possível. In: BRANDÃO, Carlos R. (Org.). **O Educador: vida e morte**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- GAUTHIER, Jaques. A Sociopoética como prática de pesquisa integral. **Revista de Enfermagem** – UERJ, Rio de Janeiro, n. 22 v. 6, nov. - dez. 2014, p. 848-52.
- _____. Do mar ao orvalho: aprendendo a vigilância amorosa. In: GRANDO, B. S.; PASSOS, L. A. **O eu e o outro na escola: contribuições para incluir história e a cultura dos povos indígenas na escola**. Cuiabá: EdUFMT; 2010. p. 17-19.
- GAUTHIER, Jacques; SANTOS, Iraci dos. A Sócio-Poética: fundamentos teóricos, técnicas diferenciadas de pesquisa. Vivência, Rio de Janeiro: UERJ/DEPEXT/NAPE, 1996.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- _____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997.
- GOMES, MariaCarmen Aires. Identidades de gênero no movimento funk: um estudo explanatório crítico de notícias jornalísticas brasileiras. **Ilha do Desterro**. v. 69, no1, p. 183-199, Florianópolis, jan/abr 2016.
- GONZALES, Zuleika Köhler; BAUM, Carlos. Desdobrando a Teoria Ator-Rede: Reagregando o Social no trabalho de Bruno Latour. Porto Alegre. **Polis e Psique**, v. 3, n.1, 2013, p. 142-157.
- GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira (uma abordagem político-econômica). In: CRUZ, Anette Goldberg Velasco e; LUZ, Madel T. (Orgs.) **O Lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982a, p. 87-107.
- _____. “O movimento negro na última década” In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. A. (orgs.). *O lugar do negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982b.
- _____. Mulher Negra. **Afrodiaspora**. Rio de Janeiro: IPEAFRO, v.3, n.6/7, abr./dez, 1985, p. 94-104.
- GONZALEZ; Carolina Gonçalves; VIEIRA, Viviane Cristina. A mulher como alvo de campanhas publicitárias: uma análise semiótico-social das campanhas Nesfit, da Nestlé. **Linguagem em (Dis)curso** – LemD, Tubarão, SC, v. 15, n. 3, set. – dez., 2015, p. 347-365.
- GONTIJO, Daniela Cabral. Violência pega? 2015. 373f. Tese. (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília.
- GRAMSCI, Antonio. **A Gramsci reader: selected writings, 1916-1935**. Organizado por David Forgacs. London: Lawrence and Wishart, 1988.

- _____. **Concepção dialética da história**. Tradução de Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995 [1955].
- GREIMAS, Algirdas Julien; COURTES, Joseph. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Contexto, 2008 [1989].
- GUZMÁN, Alejandra de Santiago; BORJA, Edith Caballero; ORTUÑO, Gabriela González (Orgs.). **Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe**. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2017.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In SILVA, T. T. da. (Org.) **Identidade e diferença** – a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000, p. 103-133.
- HALLIDAY, M. A. K. **An introduction to functional grammar**. 2 ed. Londres: Edward Arnold, 1994.
- _____. **Language as social semiotic: the social interpretation of language and meaning**. Londres: Edward Arnold, 1978.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna *et al.* **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009 [1985].
- _____. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu** n. 22, 2004a, p. 201-246.
- _____. **The Haraway reader**. Londres e Nova York: Routledge, 2004b.
- _____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** n. 5, 1995, p. 201-246.
- HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P. **Ethnography: principles in practice**. Londres: Tavistock, 1983.
- HINE, Christine. **Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday**. Londres, Nova Iorque: Bloomsbury Publishing, 2015.
- _____. **Virtual Ethnography**. Londres: SAGE Publications, 2000.
- HIRATA, H. Gênero, classe, raça. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 26, n. 1, jun. 2014, p. 61-73.
- HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade** WMF Martins Fontes, 2013.
- JÄGER, Siegfried; MAIER Florentine. Theoretical and Methodological Aspects of Foucauldian Critical Discourse Analysis and Dispositive Analysis. In: WODAK, Ruth; MEYER, Michael (Orgs.). **Methods of Critical Discourse Analysis**. London: Sage, 2009, p. 34-61.
- JUNIOR, Henrique Cunha. NTU. **Revista espaço acadêmico**. v. 9, n.201, maio 2010.
- KOZINETS, R. V. **Netnography: Doing Ethnographic Research Online**. Londres: Sage Publications, 2010.
- KRESS, Gunther; VAN LEEUWEN, Theo. *Reading images: the grammar of visual design*. Londres: Routledge, 2006.
- LAKOFF, George; JONHSON, Mark. **Metaphors We Live By**. Chicago: Chicago University Press, 1980.
- LAKOFF, George. The contemporary theory of metaphor. In. ORTHONY, Andrew. **Metaphor and thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 202-251.

- LANDER, Edgardo. “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”. En Santiago Castro-Gómez (ed.). **La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina**. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2000a.
- _____. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000b.
- LATOURETTE, B. **Reagregando o Social**. Bauru, SP: EDUSC/ Salvador, BA: EDUFBA, 2012.
- LAW, J. **Actor Network Theory and Material Semiotics**. 2007. Disponível em: <<http://heterogeneities.net/publications/Law2007ANTandMaterialSemiotics.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2007.
- LEMOES, Rosália. **Do Estatuto da Igualdade Racial à Marcha das Mulheres Negras 2015: uma análise das feministas negras brasileiras sobre políticas públicas**. 2016. Tese (Doutorado em Política Social) – Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2016.
- _____. Mulheres negras marcham em 2015 pelo bem viver. **SER Social**, Brasília, v. 17, n. 36, jan.-jun., 2015, p. 207-224.
- LI, Wei. Rethinking Critical Metaphor Analysis. **International Journal of English Linguistics**. v. 6, n. 2, 2016. : Canadian Center of Science and Education, p. 92-96.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 22 v. 3, set.-dez., 2014.
- _____. Colonialidad y género”. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colômbia, n. 9, jul./dez. 2008, p. 73-101
- MACHADO, Antonio. **Poesias completas**. Madrid: Espasa-Calpe, 1988.
- McCLEARY, Leland. **Sociolinguística**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.
- MAGALHÃES, Maria Izabel. Escrita e identidades. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**. N. 7, 2005, p. 106-118.
- MARCUS, G. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. **Revista Alteridades** 11(22), 2001. p. 111-127. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=74702209>>. Acesso em: 23 out. 2012.
- MARCUSCHI, L. A. Gêneros textuais emergentes no contexto da tecnologia digital. Em: MARCUSCHI, L. A. & XAVIER, A. C. (Orgs.) **Hipertexto e gêneros digitais**. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 2004.
- MARÍATEGUI, J. C. **7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- MARTIN, James R. ‘Sense and Sensibility: Texturing Evaluation’, in J. Foley (ed.) *New Perspectives on Education and Discourse*. London: Continuum, 2004.
- MARTIN, James R.; WHITE, Peter. **The language of evaluation: appraisal in English**. Nova York: Palgrave, 2005.
- MASON, Jeniffer. **Qualitative researching**. Londres: Sage Publications, 2005.
- _____. Facet Methodology: the case for an inventive research orientation. **Methodological Innovations Online**, Manchester, 2011. v. 6, n. 3, 75-92.
- MATEUS, Elaine; RESENDE, Viviane de Melo. O sistema posição-prática como categoria epistemológica: contribuições para análise de discurso crítica. **Alfa**, São Paulo, v. 59 n. 3, p. 445-469, 2015.

- MATOS, Marlise. Teorias de gênero e teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em um campo novo para as ciências. **Revista Estudos Feministas** (Florianópolis), v. 16, n. 2, maio/ago., p. 333-357, 2008.
- MAYORGA, C. Algumas contribuições do feminismo à psicologia social comunitária. **Athenea Digital**, Minas Gerais, n.14, v.1, mar. 2014, p. 221-236.
- MENESES, Maria Paula. A questão negra entre continentes: possibilidades de tradução intercultural a partir das práticas de luta? **Sociologias**, Porto Alegre, ano 18, no 43, set/dez 2016, p. 176-206.
- MEYER, Dagmar Estermann. Do poder ao gênero: uma articulação teórico-analítica In: LOPES, Marta Júlia Marques; MEYER, Dagmar Estermann; WALDOW, Vera Regina (Orgs.). **Gênero & saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- MILLS, S.; MULLANY, L. **Language, gender and feminism – theory, methodology and practice**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2011.
- MORAES, Maria Cândida; TORRE, Saturnino de La. **Sentipensar – Fundamentos e Estratégias para Reencantar a Educação**. São Paulo: Vozes, 2004.
- MORAGA, Cherrie; ANZALDÚA, Gloria. (Orgs.). *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. 4. Ed.. Nova Iorque (Albany): State University of New York Press, 2015.
- MORAGA, Cherrie. y Castillo, Ana. (Orgs.) **Esta puente, mi espalda**. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. EEUU: Ism Press. 1988.
- MORENO, H. C. Bourdieu, Foucault y el poder. **Voces y contextos**. Ibero Forum. 2(1), 2006. Pp. 3-30. Disponível em: <<http://www.iberomx.com/iberoforum/13/index.html>>. Acesso em: 22 out. 2012.
- MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. Trad. do francês Eliane Lisboa. — Porto Alegre: Sulina, 2006.
- NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância panafricanista.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa oficial, 2006. p. 117-125. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NANDA, Meera. Contra a destruição/desconstrução da ciência: histórias cautelares do terceiro mundo. In: WOOD, Ellen; FOSTER, John. **Em Defesa da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- NGOENHA, Severino E. **Das Independências às Liberdades**. Maputo: Paulistas, 1993.
- _____. **Os Tempos da Filosofia**. Maputo: Imprensa Universitária, 2004.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. **Ancestralidade na Encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.
- _____. **Filosofia da Ancestralidade**: corpo de mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007b.
- OYEWUMI, OYERONKE. **The invention of women**: making an African sense of Western gender discourses. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press, 1997.
- POLIVANOV, Beatriz. Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos. **Esferas**, Brasília, Ano 2, n. 3, s/p., jul. - dez., 2013.

- PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma História do Feminismo no Brasil**. São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2003.
- PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Direitos humanos traduzidos em português. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.
- PUNTONI, Pedro. **A guerra dos Bárbaros**. Povos indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. Tese (Doutorado em história) – Universidade de São Paulo, 1998.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos rumos**. V. 17, n. 3, 2002, p. 4-28.
- _____. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**. Santa Cruz, California, n. 6, v. 2, verão-outono, 2000a, p. 342-386.
- _____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In LANDER, Edgardo (Ed.). **La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Caracas: CLACSO, 2000b p. 201-245.
- _____. El Sueño Dogmático. In: DÍAZ, Oswaldo Fernández. **Mariátegui o la Experiencia del Otro**. Lima: Amauta, 1994, p. XI- XV.
- RAMALHO, V. C. S. V.; RESENDE, V. d. M. **Análise de discurso (para a) crítica: o texto como material**. Campinas: Pontes Editores, 2011.
- RAMALHO, Viviane Cristina Sebba Vieira. **Análise de discurso crítica da publicidade: um estudo sobre a promoção de medicamentos no Brasil**. Covilhã, Portugal: Labcom Livros, 2010.
- RAMÍREZ, Claudio. Ethos and Critical Discourse Analysis: From Power to Solidarity. **Contexts**. N. 13, 2013, s/p.
- RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999.
- RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- REIS DA SILVA, Ana Tereza. Justiça curricular. In. **Colóquio Decolonialidade em abordagens interdisciplinares**, Universidade de Brasília, 2017.
- REGIS, Jacqueline Fiuza da Silva. **Violência e resistência: representação discursiva da assistência obstétrica no Brasil em relatos de parto e cartas à/ao obstetra**. 2016. 262 f., il. Tese (Doutorado em Linguística)—Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- RESENDE, Viviane de Melo. Decolonizar os estudos críticos do discurso: por perspectivas latino-americanas. In: **XII Congresso Internacional da ALED**. Universidad Católica - Santiago do Chile, 2017.
- _____. A violação de direitos da população em situação de rua e a violência simbólica: representação discursiva no jornalismo on-line. **ALED/Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso**, v. 15, 2015a, p. 71-92.
- _____. Violência simbólica: representação discursiva da extrema pobreza no Brasil – relações entre situação de rua e vizinhança. **Discurso & Sociedad**, n. 9, 2015b, p. 106-128.
- _____. Media, sexual exploitation of children and the National Street Children's Movement in Brasília: an analysis of texts' social effects. **Critical Discourse Studies**, 10, 2013, p. 263-274.
- _____. Between the European legacy and critical daring: epistemological reflections for critical discourse analysis. **Journal of Multicultural Discourses**, 5, 2010. p. 193-212.

- _____. **Análise de Discurso Crítica e Realismo Crítico:** implicações interdisciplinares. Campinas: Pontes, 2009.
- _____. 'It's not a matter of inhumanity': a critical discourse analysis of an apartment building circular on 'homeless people'. **Discourse & Society**, 20, 2009b. p.363-379.
- _____. Análise de Discurso Crítica e Etnografia: o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, sua crise e o protagonismo juvenil. **Tese de Doutorado** (Linguística). Universidade de Brasília, 2008. RESENDE, V. M. & RAMALHO, V. Análise de Discurso Crítica, do modelo tridimensional à articulação entre práticas: implicações teórico-metodológicas. **Linguagem em (dis) curso**. Tubarão, v. 5, n. 1, jul./dez. 2004, p. 185-207.
- _____. Análise de Discurso Crítica: uma reflexão acerca dos desdobramentos recentes da teoria social do discurso. **ALED/Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso**, v. 5, n. 1, 2005, p. 27-50.
- _____. **Análise de Discurso Crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.
- _____. Inequality and representation: critical discourse analysis of news coverage about homelessness. In: C. M. Pascale (Org.). **Social inequality & the politics of representation: a global landscape**. Washington: Sage, 2013. p. 21-34.
- RESENDE, Viviane de Melo; ACOSTA, María del Pilar Tobar. Justicamento em rede: mídia tradicional, defesa de direitos humanos e o potencial discursivo para modelização de práticas sociais. **Bakhtiniana**. Revista de Estudos do Discurso. V. 14, n. 2., 2018 (no prelo).
- RESENDE, Viviane de Melo ; SILVA, R.B. Critical discourse analysis: voice, silence and memory - one case about public sphere. **Critical Discourse Studies**, DOI: 10.1080/17405904.2015.1113191, 2015a.
- _____. Todo preso é um preso político? Agenciamento político, consenso e coerção no caso Rafael Braga Vieira. Trabalho apresentado no **II Simpósio da EDiSo**, Coimbra, 2015.
- RIBEIRO, Djamila. A perspectiva do feminismo negro sobre violências históricas e simbólicas. 2015. **Blog da Boitempo**. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2015/08/04/a-perspectiva-do-feminismo-negro-sobre-violencias-historicas-e-simbolicas/>>. Acesso em: 12 jan. 2018.
- RIOS, Flavia. O protesto negro no brasil contemporâneo (1978-2010). **Lua Nova**. São Paulo, n. 85, 2012, p. 41-72.
- ROZENFELD, Cibele Cecílio de Faria. O uso de fóruns online na formação inicial de professores de língua estrangeira: análise da manifestação do pensamento crítico na/pela linguagem. 2011. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2011. SAID, Edward. **Cultura e Política**. SP: Boitempo Editorial, 2003.
- RUSHIN, Dona Kate. The bridge poem, 1981. In: MORAGA, Cherrie; ANZALDÚA, Gloria. (Orgs.). **This bridge called my back: Writings by radical women of color**. 4. Ed.. Nova Iorque (Albany): State University of New York Press, 2015.
- SAEED, John I. **Semantics**. 2. ed. Londres: Blackwell Publishing, 1997. SANDOVAL, Chela. Nuevas ciencias, feminismo Cyborg y metodología de los oprimidos. In: HOOKS, B. (et all). **Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras**. Madri: Editorial Traficantes de Sueños, 2004. (p. 81-106)
- _____. **Methodology of the Oppressed:** theory out of Bounds. Minneapolis: The University Press of Minnesota, 2000.
- SANTOS, gersiney Pablo. Língua(gem) e Decolonialidade: discursos e(m) resistência rumo a uma Pedagoginga. 2017. In. **Colóquio Decolonialidade em abordagens interdisciplinares**, Universidade de Brasília, 2017.

- SANTOS, Luis Carlos. Ancestralidade e liberdade: Em torno de uma filosofia africana no Brasil. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18: maio-out/2012, p. 48- 61.
- SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**: tempo e técnica – razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. **Por uma outra globalização**. Do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SANTOS, Thaiza de Carvalho dos. **Movimentos sociais em rede: uma aproximação das ações sociodiscursivas do “Movimento Brasil Livre”**. 2016. 113 f., il. Dissertação (Mestrado em Linguística) — Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- SAYER, A. Realism and Social Science. London: Sage Publications, 2000. SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia**. 1 ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- SEGATO, Rita Laura. Mujer y cuerpo bajo control. Entrevista à Karina Bidaseca. **Revista de Cultura**, El Clarín. Disponível em: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Rita-Segato- Mujer-cuerpo-control_0_1081091894.html Acesso em: 21 jan. 2018.
- _____. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. **Sociedade e Estado**. 2014, v.29, n.2. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339932122003>>. Acesso em: 20 jan. 2018.
- _____. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juárez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, maio-agosto/2005, v.13, n. 2 p. 265-285.
- _____. ¿Qué es un feminicidio? In: BELAUSTEGUIGOITIA, M; MELGAR, L. **Fronteras, violencia, justicia**. Ciudad de México: PUEG-UNAM/UNIFEM, 2007, p. 39-40.
- _____. **La Nación y sus Otros**. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. 1a ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007b, p. 131-151.
- _____. **Gênero e Colonialidade**: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução de Rose Barboza. E-cadernos CES, 18, 2012, p. 106-131.
- SILVA, Berenice Gomes da. A Marcha das Margaridas: resistências e permanências. 2008. 172f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília.
- SILVA, Eliane Borges da. Tecendo o fio, aparando as arestas: o movimento de mulheres negras e a construção do pensamento negro feminista. Disponível em: < <http://www.desafio.ufba.br/gt6-003.html> >. Acesso em: 21 jan. 2018.
- SILVA, Fabrício Pereira da. Até onde vai a ‘onda rosa’? **Análise de Conjuntura OPSA**. N.2, fev., 2010.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. Os processos da globalização. **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002, p. 25-94.
- _____. SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos** - CEBRAP, São Paulo, n. 79, nov. 2000, p. 71-94.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de; COSTA, Hermes Augusto. "Introdução: para ampliar o cânone do internacionalismo operário", in B. S. Santos (org.), *Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário*. Porto: Afrontamento, 2004, p. 17-61.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São. Paulo; Editora Cortez, 2010.

- SOUZA, José Geraldo. Evolução histórica da universidade brasileira: abordagens preliminares. **Revista da Faculdade de Educação**. PUCCAMP, Campinas. v.1, n.1, p. 42-58. Agosto, 1996.
- SOUZA, Jessé. **Radiografia do golpe** – entenda como e por que você foi enganado. São Paulo: Leya, 2016.
- _____. **A elite do atraso** – da escravidão à Lava Jato. São Paulo: Leya, 2017.
- SMITH, B. Racism and Womens studies. In HULL, G. T. (et al), **All Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave**. Nova Iorque: Feminist Press, 1982.
- SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STRECK, Danilo Romeu; ADAMS, Telmo. Pesquisa em educação: os movimentos sociais e a reconstrução epistemológica num contexto de colonialidade. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 243-257, 2012.
- STUBBS, M. **Discourse analysis**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- SWALES, J. M. **Genre Analysis**: English in academic and research settings. Cambridge: University Press, 1990.
- THOMPSON, J. B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 1995.
- TIBURI, Márcia. **Feminismo em comum**. para todas, todes e todos. São Paulo: Rosa dos tempos, 2018.
- TILLY, Charles. **Identities, boundaries and social ties**. Londres: Paradigm, 2005.
- TORNQUIST, Carmen Susana; FLEISCHER, Soraya Resende. Sobre a Marcha Mundial das Mulheres: entrevista com com Nalu Faria. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 20(1): 344, janeiro-abril/2012.
- VAN DIJK, Teun. Discourse and cognition in society. In CROWLEY, D.; MITCHELL, D. **Communication Theory Today**. Oxford: Pergamon Press, 1993, p. 107-126.
- VAN LEEUWEN, T. **Language and representation** – the recontextualisation of participants, activities and reactions. Thesis (Doctor of Philosophy). [Department of Linguistics, University of Sydney, 1993.
- VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 140-166.
- VASCONCELLOS, J. Antologia do devir de Gilles Deleuze. **Kalagatos revista de filosofia do mestrado acadêmico em filosofia da UECE**, Fortaleza, v. 2, n. 4, 2005, p. 137-167.
- VIAN JR, Orlando. O sistema de avaliatividade e os recursos para gradação em Língua Portuguesa: questões terminológicas e de instanciação. **DELTA**. V. 25, n.1, 2009, pp.99-129.
- VIEIRA, Viviane; DIAS, Juliana de Freitas. Análise de discurso crítica e filosofia da meta-realidade: reflexões sobre ética e identidades. **Polifonia**. Cuiabá-MT, v. 23, nº 33, jan-jun., 2016, p. 11-28.
- WALSH, Clare. **Gender discourse** – language and power in politics, the church and organisations. Londres: Longman, 2001.

Apêndice

Quadro sinótico de fontes, procedimentos de pesquisa e justificativas epistemológicas e metodológicas

	CONTEXTOS DISCURSIVOS: ATORES/ SUPORTES	PROCEDIMENTOS PARA A COMPOSIÇÃO DOS FEIXES		PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE DISCURSIVA	JUSTIFICATIVAS EPISTEMOLÓGICAS E METODOLÓGICAS
		Geração	Coleta		
Ações discursivas realizadas em lugares sociais virtuais	<p>Site da MMM Brasil Site da MMM org. Página da MMM/DF do Facebook Site da FETASE Marcha das Margaridas Site Transformatório das margaridas Página da MM do Facebook Site da CONTAG Site da MMN Nacional Página do CIMMN Nacional do Facebook Página do CIMMN/DF do Facebook</p>	<p>Observação participante dos canais de comunicação virtual (participações por meio da repostagem e de comentários nas postagens etc.) e de notas de campo.</p>	<p>Seleção de textos (escritos, fotografias, filmes, prints de páginas, memes etc.) que tematizem a formação de arranjos identitários, a(s) violência(s), estratégias de resistência e propostas para a mudança/superação.</p>	<p>Análise estrutural dos feixes.</p> <p>Seleção de textos a partir de critérios de tipicidade e de critérios complementares definidos nos/pelos grupos focais e entrevistas, recorte do feixe para composição do Corpus analítico documental.</p> <p>Seleção de excertos analíticos com base nas Questões de pesquisa relativas a cada eixo. Análise sistemática por meio de categorias discursivas.</p>	<p>A observação participante de práticas sociais empreendidas em contextos virtuais justifica-se por permitir que eu me identifique como ator social alinhado às causas defendidas, bem como por oferecer um panorama discursivo para a compreensão da estruturação e do funcionamento da rede.</p> <p>A composição de um feixe discursivo com base nos temas selecionados permitiu a definição de critérios de tipicidade para a seleção de textos que pudessem oferecer mais e melhores informações, do ponto de vista qualitativo, para refletir sobre as Questões de Pesquisa. Ao mesmo tempo em que possibilitarem desdobrar essas questões de pesquisa em questões de análise.</p>
	<p>Blogue Mariafro Blogue “Escreva lola escreva” Blogue Blogueiras Negras Página do Blogueiras Negras do Facebook Portal Geledés Página do Geledés do Facebook</p>	<p>Observação silenciosa dos canais de comunicação virtual.</p>	<p>Seleção de textos (escritos, fotografias, filmes, prints de páginas, memes, etc.) que tematizaram as marchas focalizadas; filtragem dos textos conforme critérios temáticos – formação de arranjos identitários, a(s)</p>	<p>Crítica explanatória com base na triangulação de dados e nas observações de minhas colaboradoras quando do Grupo Focal de Devolutiva-Receptiva.</p>	<p>A análise de textos por meio de categorias discursivas sistemáticas possibilita mapear a construção de significados nas práticas sociais estudadas das marchas de mulheres focalizadas.</p> <p>A crítica explanatória, associada ao escrutínio, por colaboradoras da pesquisa, das análises feitas e dos resultados obtidos justifica-se por possibilitar o adensamento</p>

	Carta Capital – revista e site Site Vi o Mundo Site Revista Fórum		violência(s), estratégias de resistência e propostas para a mudança/superação		das reflexões, pela associação de diferentes matrizes de poder/saber para a reflexão crítica possibilita realizar uma contribuição balizada pela ética/ pelo ethos para o esforço pela ecologia de saberes.
	Lista de E-mail do CIMMN/DF Listas de WhatsApp – Mulheres de Luta, CIMMN/DF e MMM DF.	Geração de dados por meio de observação silenciosa e registros em notas de campo.	Coleta de chamadas em que a publicização estivesse explícita (por exemplo, convites para participação em reuniões).	Análise estrutural dos feixes. Esses dados não foram analisados em profundidade, apenas serviram para compreender dinâmicas e para triangular as análises de outros textos.	Como estes espaços são de caráter privado, analisá-los em profundidade seria ferir a confiança de minhas colaboradoras, não sendo adequado para uma pesquisa engajada.
Ações discursivas realizadas em lugares sociais presenciais/materiais	Reuniões anteriores à Marchas focalizadas Oficinas, brechós e atividades promovidas pelas marchas anteriormente aos atos de 2015 Reunião de organização da MM na CONTAG/DF Reunião com entidades de classe e CIMMN Nacional e CIMMN DF	Geração de dados por meio de observação silenciosa, com registro em notas de campo e por meio de fotografia digital das interações.	Coleta de textos impressos distribuídos ou vendidos (tais como pôsteres, circulares e camisetas) e registro fotográfico de textos impressos (tais como banners)	Análise estrutural dos feixes. Esses dados não foram analisados em profundidade, apenas serviram para compreender dinâmicas e para triangular as análises de outros textos.	Como estes espaços são de caráter privado, analisá-los de forma minuciosa seria ferir a confiança de minhas colaboradoras, não sendo adequado para uma pesquisa engajada.
	Marcha das Margaridas Marcha das Mulheres Negras de 2015	Geração de dados por meio de observação participante registrada em notas de campo e registros fotográficos.	Coleta de textos impressos distribuídos ou vendidos (tais como pôsteres, circulares e camisetas) e registro fotográfico de textos impressos (tais como banners)	Seleção de textos a partir de critérios definidos nos/pelos grupos focais e entrevistas, recorte do feixe para composição do Corpus analítico. Seleção de excertos analíticos com base nas Questões de pesquisa relativas a cada eixo. Análise sistemática por meio de categorias discursivas. Crítica explanatória com base na triangulação de dados e nas observações de minhas colaboradoras quando do Grupo Focal de Devolutiva-Receptiva	A observação participante da MM e da MMN de 2015 permitiu compreender vivencial, corporal e intelectualmente o funcionamento de atos como estes. Ademais, pude observar a articulação entre redes e ruas, o uso das novas tecnologias para o registro e divulgação da marcha, entre outros aspectos de relevância para o estudo. A análise de textos por meio de categorias discursivas sistemáticas permite a extrapolação dos dados situados para o estudo das práticas discursivas como um

					<p>todo, bem como das práticas sociais, tendo em vista o caráter de localizadores que os textos têm por serem instâncias materiais das práticas, que são abstratas.</p> <p>A crítica explanatória, associada ao escrutínio, por colaboradoras da pesquisa, das análises feitas e dos resultados obtidos justifica-se por possibilitar a extrapolação, tal como no ponto anterior; além disso, a associação de diferentes matrizes de poder/saber para a reflexão crítica possibilita realizar uma contribuição balizada pela ética/ pelo ethos para o esforço pela ecologia de saberes.</p>
	Nacional Reuniões de avaliação posteriores aos atos de 2015 Reuniões	Geração de dados por meio de observação silenciosa, com registro em notas de campo e por meio de fotografia digital das interações.	Coleta de textos impressos distribuídos ou vendidos (tais como pôsteres, circulares e camisetas) e registro fotográfico de textos impressos (tais como banners)	Análise estrutural dos feixes. Esses dados não foram analisados em profundidade, apenas serviram para compreender dinâmicas e para triangular as análises de outros textos.	Como estes espaços são de caráter privado, analisá-los de forma minuciosa seria ferir a confiança de minhas colaboradoras, não sendo adequado para uma pesquisa engajada.
Ações discursivas realizadas em contextos instanciados pela/ para esta pesquisa	Três entrevistas em profundidade com militantes independentes que participaram da (1) MMM, (2) MM, e (3) MMN em 2015 Três entrevistas em profundidade com mulheres que protagonizaram a organização da (1) MMM, (2) MM, e (3) MMN e 2015.	Mapeamento, a partir das vivências etnográficas anteriores, de práticas realizadas no âmbito das organizações das marchas focalizadas e de papéis sociais implicados, tais como os de militante independentes.	Elaboração de um roteiro semiestruturado de entrevista, com previsão de 60min. Realização das entrevistas no espaço indicado pelas colaboradoras. Registro com gravador digital de smartphone. Transcrição dos dados de fala.	Análise estrutural dos feixes. Seleção de excertos analíticos com base nas Questões de pesquisa relativas a cada eixo. Análise sistemática por meio de categorias discursivas. Crítica explanatória com base na triangulação de dados e nas observações de minhas colaboradoras quando da Devolutiva-Receptiva que foi entregue a elas por mensagem eletrônica. Redação de um capítulo de crítica explanatória em que os resultados serão triangulados pelas contribuições do Grupo Focal de devolutiva-receptiva.	A entrevista em profundidade, como método etnográfico, permite a geração de dados discursivos de caráter qualitativo que viabilizam a triangulação de dados documentais. Por meio deste procedimento, visa-se acessar representações subjetivas sobre as ações empreendidas nas práticas sociais mobilizadas para/pelas marchas focalizadas. Ao selecionar diferentes atores que ocupam distintas posições, é possível traçar um mapeamento dos arranjos identitários pela representação discursiva de suas performances. A análise de textos por meio de categorias discursivas sistemáticas permite a

		<p>Seleção e convite a atores sociais que realizam os papéis sociais chave para participar da pesquisa</p>			<p>extrapolação dos dados situados para o estudo das práticas discursivas como um todo, bem como das práticas sociais, tendo em vista o caráter de localizadores que os textos têm por serem instâncias materiais das práticas, que são abstratas.</p> <p>A crítica explanatória, associada ao escrutínio, por colaboradoras da pesquisa, das análises feitas e dos resultados obtidos justifica-se por possibilitar a extrapolação, tal como no ponto anterior; além disso, a associação de diferentes matrizes de poder/saber para a reflexão crítica possibilita realizar uma contribuição balizada pela ética/ pelo ethos para o esforço pela ecologia de saberes.</p>
	<p>Devolutiva-receptiva por e-mail</p>	<p>Elaboração e envio por e-mail de um documento de devolutiva posterior à coleta e geração de todos os dados, e que contenha uma síntese das teorias, dos métodos e dos resultados preliminares. Organização dos dados das respostas.</p>	<p>Estes dados não serão analisados, mas servirão para a revisão de todas as análises, à luz das observações feitas pelas colaboradoras.</p> <p>Redação de um capítulo de crítica explanatória em que os resultados serão triangulados pelas contribuições do Grupo Focal de devolutiva-receptiva.</p> <p>Seleção de excertos analíticos com base nas Questões de pesquisa relativas a cada eixo. Análise sistemática por meio de categorias discursivas.</p> <p>Crítica explanatória com base na triangulação de dados e nas observações de minhas colaboradoras quando da Devolutiva-Receptiva que foi entregue a elas por mensagem eletrônica.</p>	<p>A realização de um documento para avaliação e negociação dos resultados por parte das colaboradoras da pesquisa justifica-se pela necessidade de se horizontalizarem as posições nas/das práticas acadêmicas em pesquisas engajadas coma mudança social.</p> <p>A crítica explanatória, associada ao escrutínio, por colaboradoras da pesquisa, das análises feitas e dos resultados obtidos justifica-se por possibilitar a extrapolação, tal como no ponto anterior; além disso, a associação de diferentes matrizes de poder/saber para a reflexão crítica possibilita realizar uma contribuição balizada pela ética/ pelo ethos para o esforço pela ecologia de saberes.</p>	