



GÊNERO E LIBERDADE: narrativas e práticas feministas no mundo do trabalho e da cultura popular

Larissa Leda Fonseca Rocha¹
Ramon Bezerra Costa²
Flávia de Almeida Moura³
Letícia Conceição Martins Cardoso⁴

Resumo

Nosso objetivo neste trabalho é apresentar reflexões teóricas e epistemológicas ligadas aos estudos de gênero, junto a análises empíricas do mundo do trabalho e da cultura popular a partir de entrevistas com os sujeitos em pesquisa. Inicialmente, nos concentraremos nas principais ideias da chamada “terceira onda do movimento feminista”. As ondas do feminismo são expressões das práticas de liberdade (Foucault) que constroem sujeitos e exprimem uma ética, entendida como uma prática racional. Essas reflexões apoiam a leitura de dois estudos: um tem como objeto o projeto Mulher Maravilha, formado por mulheres no contexto do trabalho escravo no Maranhão; o outro reúne experiências de mulheres protagonistas da cultura popular no estado. São apresentadas as reflexões acerca das condições dessas mulheres numa perspectiva interseccional e as práticas feministas dessas líderes negras.

Palavras-chave: Estudos de gênero; trabalho escravo; cultura popular.

GENDER AND FREEDOM: feminist narratives and practices in the world of work and popular culture

Abstract

Our objective in this work is to present theoretical and epistemological reflections linked to gender studies, together with empirical analyzes of the world of work and popular culture based on interviews with research subjects. Initially, we will focus on the main ideas of the so-called third wave of the feminist movement. The waves of feminism are expressions of freedom practices (Foucault) that construct subjects and express ethics, understood as a rational practice. These reflections support the reading of two studies. One has as its object the Wonder Woman project, formed by women in the context of slave labor in Maranhão. The second study brings together the experiences of women protagonists of popular culture in the state. Reflections are presented about the conditions of these women from an intersectional perspective and the feminist practices of these black leaders.

Keywords: Gender studies; slavery work; popular culture.

Artigo recebido em: 25/01/2024 Aprovado em: 18/03/2024
DOI: <https://dx.doi.org/10.18764/2178-2865v28nEp.2024.27>

¹ Pós-Doutora (ECA/USP) e Doutora em Comunicação Social (PUC-RS). Docente da UFMA e dos Programas de Pós-Graduação de Comunicação (PPGCOM) e de Artes Cênicas (PPGAC) da UFMA. Desenvolve a pesquisa “A maldade e suas encarnações: vilania, teledramaturgia e monstrosidades” financiada pela FAPEMA. Coordenadora do grupo de pesquisa ObEEC (UFMA/CNPq). E-mail: larissa.leda@ufma.br.

² Doutor em Comunicação pela UERJ. Professor do Departamento de Comunicação Social e do Programa do Pós-Graduação em Comunicação (Mestrado Profissional) da UFMA. Coordenador do Grupo de Pesquisa ETC/UFMA/CNPq, financiado pela FAPEMA. E-mail: ramon.bezerra@ufma.br.

³ Pós-Doutora em Sociologia e Antropologia pela UFRJ e Doutora em Comunicação pela PUC-RS. Professora do Departamento de Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação (Mestrado Profissional) da UFMA. E-mail: flavia.moura@ufma.br

⁴ Doutora em Comunicação. Professora Adjunta Departamento de Comunicação Social da UFMA e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM/UFMA). E-mail: leticia.cardoso@ufma.br

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Foram quatro os tiros recebidos por Ângela Diniz, em dezembro de 1976. O assassinato, cometido pelo seu companheiro à época, Raul Fernando Amaral Street — o ‘Doca Street’, aconteceu depois da decisão de Ângela de romper o relacionamento de 3 meses. A alegação de legítima defesa da honra, ainda aceita à época¹, garantiu ao assassino, em um primeiro julgamento, uma pena irrisória: dois anos de detenção. Mas, Street saiu livre do fórum, andando e aplaudido, pois preenchia as condições legais para isso, mesmo em um caso que galvanizou as atenções da mídia e da pequena cidade de Cabo Frio (RJ)². Em matérias da imprensa à época³, homens comemoraram a decisão e uma mulher — certamente, não uma voz isolada — se dizia satisfeita “Eu queria que ele fosse absolvido, não sei por quê”. Mas, os porquês não estavam longe de serem compreendidos.

O feminicídio de Ângela⁴ e o julgamento de Street geraram reação feroz por parte do movimento feminista. Várias das mulheres envolvidas eram jornalistas e usaram estrategicamente a mídia para reverter do sentimento social em relação ao caso. Ângela foi desenhada pelos defensores de Street como uma mulher devassa, sexualizada em demasia, capaz de levar um homem à irracionalidade de um assassinato por ciúmes. Em meados de 1970 não foi difícil convencer as pessoas de que sim, o assassinato era culpa da vítima. No entanto, em um intervalo de dois anos, Street deixou de ser vítima e passou a ser culpado como consequência de uma batalha midiática, social, política e jurídica. O segundo julgamento, em 1981, lhe rendeu 15 anos de prisão e os aplausos foram silenciados. A ideia de que matou por amor, aceita dois anos antes, dissolveu-se.

O caso do feminicídio de Ângela Diniz toma contornos de um sintoma na escolha de palavras que funcionem como guias para tentarmos explicar as ondas do movimento feminista. Se a palavra da primeira onda é cidadania, a da segunda é sexualidade, mas a da terceira é, sem dúvida, interseccionalidade. É possível, a partir desse exemplo, compreender mudanças que se desenrolavam não apenas nos embates políticos nas ruas, tribunais e discursos midiáticos, mas, ainda, na compreensão de perspectivas que seriam fundamentais nas décadas seguintes nos estudos sobre o feminismo, o gênero como categoria e a posterior instabilidade desses mesmos estudos e categorias nos debates sobre a interseccionalidade. Trata-se da compreensão, na academia e na luta política nas ruas, que a mulher a ser defendida estava longe de ser apenas branca, heterossexual e dotada de capital cultural e econômico, como era o caso de Ângela. Perspectivas de raça, classe e gênero funcionaram como uma avalanche nos estudos feministas e reposicionaram muitas demandas das duas primeiras ondas do movimento.

Este trabalho ocupa-se precisamente em compreender tal trajetória entre as segunda e terceira onda do feminismo, em direção à uma perspectiva interseccional que vai permitir usar a palavra “feminismo” no plural. Aqui propomos que o movimento feminista seja compreendido como expressões das prática de liberdade (Foucault) que constroem sujeitos e exprimem uma ética, mas é preciso considerar que é entendida aqui como uma prática racional, uma escolha. Para dar contornos precisos aos nossos argumentos, apresentamos dois objetos empíricos, nos quais o entendimento das ondas e das práticas de liberdade podem ser observadas e analisadas a partir das experiências do mundo do trabalho e da cultura popular. Conseguimos ver que as condições de vida e trabalho das mulheres reflete, claramente, o valor fundamental de compreender a própria vida pela lógica dos estudos femininas e de dar espaço, em lugares seguros de fala, para a autorreflexão nas relações de poder e liberdade.

2 CAMINHOS TEÓRICOS DO GÊNERO

É o final do século XX que vamos assistir ao nascimento das primeiras preocupações com o gênero como uma categoria de análise, em um movimento progressivo de solidificação na academia a partir de 1980. Até então, estudos eram marcados por uma dualidade que pode ser compreendida a partir da relação entre sexo (natureza) e gênero (cultura). Ao centrar seus estudos na relação direta e explícita entre gênero e poder, Scott (1986) vai abalar essa perspectiva. Antes, falava-se em nome de uma identidade, de uma “redistribuição de direitos” (HOLLANDA, 2019, p. 10), mas as atenções, agora, estão ligadas a aspectos relacionais e culturais do gênero para o reconhecimento das diferenças, que será o “eixo da gramática feminista na virada do século XX para o XXI” (p. 10). O pensamento de Scott é representativo desse momento.

Apoiada em pensadores pós-estruturalistas, referenciando Foucault, Scott tenta desconstruir a oposição homem X mulher e ultrapassar posições teóricas prevalentes para se pensar a análise de gênero naquele momento. O gênero, Scott nos diz, funciona como um saber sobre as diferenças sexuais, uma percepção entre essas diferenças, e há uma relação inseparável entre saber e poder. O fundamental é pensar como se constroem significados culturais para as diferenças, dando sentido a elas e posicionando-as dentro de relações hierárquicas. Trata-se de transformar “homem” e “mulher” em perguntas, e não em categorias fixas e pré-definidas. Scott demonstra, afinal, que a “categoria mulher é uma categoria de classe, o que significa que ‘mulher’ assim como ‘homem’ são fundamentalmente categorias políticas e econômicas” (HOLLANDA, 2019, p. 11).

Scott conforma um conceito de gênero que tem duas partes e vários desdobramentos, ligados entre si: “O gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86). A primeira parte de seu conceito busca pensar as mudanças das representações sociais e sua necessária ligação com as mudanças nas representações de poder, mas adverte que a direção dessas mudanças não são imutáveis e tais representações são construídas, demarcadas. Há conceitos normativos que evidenciam determinadas perspectivas, e tomam a forma de uma oposição binária (masculino X feminino); a posição dominante é nomeada como a única possível, resultado de consenso, e não de luta. Símbolos e significados são construídos sobre a base da percepção da diferença sexual, usados como lastro para discernimento do universo observado e organizado em categorias fixas.

A segunda parte do conceito de Scott (1995, p. 88) é a que fala sobre uma teorização do gênero. “O gênero é um campo primeiro no seio do qual ou por meio do qual o poder é articulado”. Trata-se de um “conjunto objetivo de referências” que vai estruturar o entendimento social e permitir a organização prática — e simbólica — da vida social, referências que definem “distribuições de poder” (traduzidos como acessos específicos e pré-determinados a recursos de ordem material e simbólica).

A alta política, ela mesma, é um conceito de gênero, porque estabelece a importância decisiva de seu poder público, as razões de ser e a realidade da existência de sua autoridade superior, precisamente graças à exclusão das mulheres de seu funcionamento. O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político foi concebido, legitimado, criticado. Ele se refere à oposição masculino/feminino e fundamenta ao mesmo tempo seu sentido. Para reivindicar o poder político, a referência tem que parecer segura e fixa fora de qualquer construção humana, fazendo parte da ordem natural ou divina. Dessa forma, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se, os dois, parte do sentido do poder, ele mesmo. Colocar em questão ou mudar um aspecto ameaça o sistema por inteiro (SCOTT, 1995, p. 92).

Ora, a construção de símbolos novos, para a autora, se dá pela linguagem e pelo discurso, e a emergência desses símbolos pode tornar possível novas reinterpretações, outras reescritas; mas é algo que só pode acontecer no tempo/espaço. Processos, atores e ações que não são fixados, uma história política “encenada no terreno do gênero” cujo sentido é contestado e flutuante. “Só podemos escrever a história desse processo se reconhecermos que ‘homem’ e ‘mulher’ são ao mesmo tempo categorias vazias e transbordantes” (SCOTT, 1995, p. 93). Vazias pois não são, não estão definidas e transbordantes pois mesmo quando parecem fixas, contém definições outras.

Esses conceitos e categorias que, nos estudos de Scott, ganham grande relevância serão pensados, por Sandra Harding (2019), em termos de instabilidade. Seu trabalho, publicado em 1986, dará atenção e lançará questões teóricas e epistemológicas às teorias feministas que buscavam desenvolver leituras críticas do conjunto de textos produzidos até então. Ao pensar os modelos teóricos

usados, Harding nos assegura que não é exatamente considerando a experiência feminina que teorias usadas pelas feministas foram fundamentadas, que problemáticas foram construídas e teorias testadas — o que pode nos fazer indagar se “não estaríamos distorcendo a análise das vidas de mulheres e homens com extensões e reinterpretações que fizemos” (HARDING, 2019, p. 96).

Ora, as “teorias não feministas” tomam como base um homem “mítico”, universal e especial, que não representa as variabilidades possíveis de representação e existência. Se é possível duvidar de análises a partir de teorias pensadas tendo como foco este modelo de homem, o mesmo pode ser feito em relação à uma “mulher universal”. “Tudo aquilo que tínhamos considerado útil, com base na experiência social de mulheres brancas, ocidentais, burguesas e heterossexuais, acaba por nos parecer particularmente suspeito, assim que começamos a analisar a experiência de qualquer outro tipo de mulher” (HARDING, 2019, p. 96).

Processos históricos que constroem teias nas quais classe, raça e cultura se articulam são usados como elementos para questionar perspectivas teóricas e analíticas e confessar a instabilidade das categorias de análise. A falta de “um esquema permanente de construção das explicações” (HARDING, 2019, p. 99) será pensada como uma solução epistemológica, um “dever” ao se proporem como categorias analíticas feministas.

Os estudos de gênero chegam a um ponto decisivo com o pensamento de Judith Butler e um de seus conceitos mais conhecidos: performatividade de gênero (BUTLER, 2016). A filósofa, como Scott, também parte de uma perspectiva pós-estruturalista, e, ao negar qualquer identidade estável ligada à ideia de gênero, abre a possibilidade para pensá-lo como uma identidade constituída no tempo por meio de uma “repetição estilizada de certos atos” (BUTLER, 2019, p. 214). Os gêneros são instituídos por essas estilizações que formam a “ilusão de um Eu atribuído de gênero imemorial” (2019, p. 214). Isso significa que o gênero está em relação direta com a temporalidade social, e não se trata de uma identidade aparentemente harmoniosa. Os atos que formam o *eu* atribuído de gênero são um “objeto de crença”, e o que pode ser entendido como identidade de gênero é, na verdade, uma performance “apoiada em sanções sociais e tabus” (BUTLER, 2019, p. 214). Pensar em performance permite contestar o *status* coisificado/reificado.

Se o conceito de gênero é repensado, o é, também, a categoria mulher, ainda que o feminismo siga sendo uma luta de direitos. Se, a partir de 1960, o gênero era usado para se referir ao papel social e cultural do sexo — tomado como natural, um destino que funda o gênero —, no pensamento da filósofa será uma construção histórica, e a sexualidade, produzida pelo discurso. Marca-se, em seu pensamento, uma distinção entre sexo (fato biológico) e gênero (interpretação cultural desse fato).

Ser mulher é ter se *tornado* mulher, ter feito seu corpo se encaixar em uma ideia histórica do que é uma 'mulher', ter induzido o corpo a se tornar um signo cultural, é ter se colocado em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada; e fazer isso como um projeto corporal repetitivo que precisa ser ininterruptamente sustentado [...] As possibilidades históricas materializadas por diferentes estilos corporais são nada mais que ficções culturais, reguladas por punições, alternadamente incorporadas e disfarçadas por coerção (BUTLER, 2019, p. 217).

Butler desnaturalizou, como que desmitificou, o sexo e o gênero. Eles são, agora, construções discursivas. O discurso vai habitar o corpo, confundir-se com ele. Daí por qual motivo pensar a diferença entre sexo e gênero não é mais suficiente. Não há gênero sem discurso. O discurso é o que infunde — como um dispositivo — o que é o gênero. O corpo será entendido como uma situação histórica, uma possibilidade e, ainda, uma “feitura, uma dramatização e uma *reprodução*” (BUTLER, 2019, p. 216).

O percurso dos estudos de gênero nos aponta agora em direção a interpelações que vão trazer, para o centro da atenção, perspectivas interseccionais. Se categorias de análise e definições de gênero são reposicionadas nos estudos feministas nas últimas duas décadas do século XX, agora atravessamentos de raça, classe, gênero e sexualidade vão marcar novas investigações. Novas perspectivas de gênero precisam ser alargadas para incluir, como sujeito de seu interesse, grupos de pessoas obrigadas, sistematicamente na histórica, a sentirem-se supérfluas. Opressão, alteridade, diferenças serão debatidas a partir de uma ideia de Lorde (2019), tão simples quanto esclarecedora: não existe hierarquia de opressão. Idade, raça, classe e gênero redefinem diferenças e os problemas e armadilhas enfrentados pelas mulheres serão atravessados por essas questões.

Pensar o feminismo não branco é uma urgência, então. Temas como o poder da autodefinição (COLLINS, 2019) passam a ser centrais, inclusive para lógicas de sobrevivência diante do cruzamento de opressões. Encontrar uma voz para expressar um ponto de vista coletivo e autodefinido é o tema central do pensamento feminista negro. São necessários “espaços seguros”, diz-nos Collins (2019). É essencial, vital mesmo, o “vir a ter voz”. Exercitar identidades políticas e construir agendas políticas em torno de identidades de raça, classe, gênero e/ou sexualidade são possíveis nesses espaço. Somente assim imagens controladoras de mulheres negras podem ser compreendidas e, depois, combatidas, substituídas por pontos de vista feministas negros politizados.

As exigências de “enegrecer o feminismo”, como diz Carneiro (2019), também precisarão pensar a partir do lugar. A América Latina e um eixo de opressão central — ligado às lógicas coloniais que estruturam a sociedade brasileira, por exemplo — precisam ser pensados junto ao gênero como uma variável teórica fundamental. Enegrecer o feminismo nos fala de um enfrentamento à “inclinação eurocentrista do feminismo brasileiro” que omite “o caráter central da questão da raça nas hierarquias de gênero” (CARNEIRO, 2019, p. 319). A autora se aproxima da obra de Collins e nos fala do mito da

democracia racial latino-americana e da experiência histórica de mulheres negras e indígenas como elementos constitutivos, de modo muito essencial, da identidade nacional brasileira. A violência sexual colonial une as hierarquias de gênero e raça, conecta ideologias complementares a esse sistema opressivo.

A utopia que hoje perseguimos consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. [...] Alcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além de sua condição de raça e de gênero. Esse é o sentido final dessa luta (CARNEIRO, 2019, p. 320).

A autora nos fala em utopia, mas utopias, afinal, servem para nos ajudar a compreender, vislumbrar o norte, o caminho. Não? Nos ajudam, talvez, a pensar de modo livre? A nos ver como sujeitos livres? Apenas rompendo com predefinições fixas, redutoras, dos modos de viver e estar juntos, de negociar relações de poder, de negociar memórias e espaços seguros de fala, podemos, talvez, entender a liberdade como uma prática racional que fala do cuidado de si.

3 LIBERDADE E CUIDADO PARA A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO ÉTICO

Ao tratar do tema da liberdade, tendo como referência Michel Foucault, é preciso distingui-la de “liberação”, uma vez que esta pode levar a pensar que existiria uma essência humana aprisionada por mecanismos de repressão e bastaria romper esses bloqueios para que o sujeito restituísse sua relação plena consigo mesmo (FOUCAULT, 2010a).

A “liberação” é necessária em contextos nos quais as relações de poder — que não são necessariamente más e dizem respeito a dinâmicas presentes em todos os campos sociais (FOUCAULT, 1984) — foram convertidas em estados de dominação, como ditaduras e regimes de exceção; enquanto as práticas de liberdade seriam atributos das sociedades contemporâneas. Para Foucault (2010a), só existem práticas de liberdade onde relações de poder estão no lugar das relações de dominação. No estado de dominação, caracterizado pela exclusão e pela censura, a liberdade não é possível porque não existe movimento. Já nas relações de poder, há resistências (movimento); pois o poder não impede a liberdade (FOUCAULT, 2010a). Dessa forma, não existe separação entre poder e liberdade, pois a última é necessária para que o poder se expresse.

As práticas de liberdade, assim, significam liberar o desejo e conduzi-lo eticamente na relação com os outros, pois “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 267). Foucault vai buscar essa compreensão de liberdade na filosofia grega, que a tratava como uma maneira de se conduzir, ou seja, como

problema ético. Nessa relação da liberdade com a ética, emerge a questão do “cuidado de si” e da “estética da existência”. Foucault observou com os gregos, especialmente no estoicismo, que o cuidado de si é uma forma de regular as paixões e estabelecer consigo uma relação de controle dos impulsos e vícios, para assim ser livre (FOUCAULT, 2006). Dessa forma, a ética, na perspectiva do cuidado de si, é uma experiência de escolha racional. É nesse sentido que é uma forma de liberdade.

O cuidado de si leva a uma busca ética da existência, isto é, a partir da liberdade existente, esforça-se para elaborar a própria vida como uma obra de arte pessoal; por isso, Foucault (2010c) vai chamar esse processo de estética da existência. Foucault (2010c) lembra que, na antiguidade greco-romana, o sujeito livre buscava diversas formas para se constituir e tentava agir de maneira que os outros tivessem nele um exemplo. Era uma busca ética sem a adoção de um modelo único, pois a pessoa selecionava partes de modos de vida existentes, escolhidas, racionalmente, diante de diversas possibilidades. Com o advento do cristianismo, a busca moral passou a priorizar a adoção de regras e normas específicas (FOUCAULT, 2010a), mas alguns séculos depois essa forma de se constituir por meio da adoção de um conjunto de regras preestabelecidas perdeu força para uma busca caracterizada pela “estética da existência” (FOUCAULT, 2010c). Nessa perspectiva, atualmente experimentamos formas de constituição de si próximas da estética da existência observada por Foucault na antiguidade grega, em detrimento da simples adoção de um conjunto de regras prontas.

Nesse sentido, os sujeitos passam a ser menos constituídos, de maneira única, por referências externas, como religiões fechadas e ideologias prontas, e buscam modos de ser que passem pelo seu julgamento. Essas “práticas de si”, como diz Foucault (2010a), “são esquemas que ele [o sujeito] encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (FOUCAULT, 2010a, p. 276). Assim, ao buscar modos de ser para viver, o sujeito cria algo não essencialmente novo, mas uma expressão singular dos esquemas e padrões que o sujeito encontra no mundo.

Nos dois últimos cursos ministrados no Collège de France (FOUCAULT, 2010b; 2011), Foucault abordou o tema da “parresía” [sic], que retoma a questão das “práticas da verdade” para o cuidado de si e ajuda a compreender o fenômeno. A parrésia pode ser entendida como falar francamente, como um dizer verdadeiro. Não se trata de uma verdade absoluta, mas daquela que constitui e expressa o sujeito em determinado momento. A parrésia é uma forma de expressão ética da coragem, pois quem a pratica coloca em risco as condições que sustentam sua relação com o outro, em geral sustentada em regras morais.

“A parresía [sic] é (...) a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita

receber como verdadeira a verdade ferina que ouve” (FOUCAULT, 2011, p. 13). A conclusão é óbvia: as práticas de liberdade devem ser acompanhadas do cuidado de si, que é, conseqüentemente, cuidado dos outros, uma vez que o dizer verdadeiro é imbuído de responsabilidade e da consciência das ações, por isso é um processo ético. O raciocínio vale no sentido contrário: quem escuta também deve ser receptível para processar, racionalmente, aquilo que recebe, e não se restringir a uma reação automática orientada pelo interesse autorreferenciado.

A parresia [sic] estabelece portanto entre aquele que fala e o que ele diz um vínculo forte, necessário, constitutivo, mas abre sob a forma do risco o vínculo entre aquele que fala e aquele a quem ele se endereça. Porque, afinal de contas, aquele a quem ele se endereça sempre pode não acolher o que lhe é dito. Ele pode [sentir-]se ofendido, pode rejeitar o que lhe dizem e pode, finalmente, punir ou se vingar daquele que lhe disse a verdade (Foucault, 2011, p. 14).

Viver em sociedade implica vincular-se. A questão é que tipo de vínculo será construído. O reconhecimento da legitimidade do outro é a primeira etapa para a construção de relações equitativas. A coragem da verdade, presente na noção de parrésia, emerge, assim, como um elemento ético capaz de orientar as nossas práticas de liberdade, para que refundemos nossa relação conosco e com o(s) outro(s). Afinal, essa fala franca não é dizer o que pensa por trás do anonimato, comum atualmente nas plataformas digitais, ou a mera expressão do interesse sem considerar o outro, como se este fosse um objeto para a realização do seu desejo; mas, sim, a expressão de um sujeito acessível ao intercâmbio com o diferente.

Trata-se de modificações nos processos de construção dos sujeitos e dos vínculos sociais e a única forma de se fazer isso é investindo em outras maneiras de ser e viver. Essa modificação está assentada na noção de cuidado, que reflete a complementaridade das relações, pois, como defende Sloterdijk (2016), a experiência humana é esférica porque vivemos com o outro e para o outro. Isso é exemplificado em experiências básicas presentes em nossas vidas, mas que parecem ter sido esquecidas: o bebê e uma pessoa doente não vivem sozinhos, precisam de cuidados, por exemplo. Para estarmos aqui, hoje, recebemos cuidado. O cuidado é uma maneira de fazer com que a sociedade continue. Seguindo o pensamento de Graeber (2016), podemos considerar a existência humana por meio de dívidas contraídas pelos cuidados sem os quais não estaríamos aqui. Cuidado com a família, amigos e até mesmo desconhecidos com quem nunca interagimos, porque eles se manifestam nos objetos (produtos e serviços) que organizam nossa existência.

Incluir o cuidado na liberdade para a construção do sujeito ético é uma ampliação do impulso empático. Na trilha de Rifkin (2016), começamos cuidando da família sanguínea, passamos pelo cuidado com a nossa comunidade de pessoas fisicamente próximas e de vínculos convencionados, como os de nacionalidade, e atualmente estaríamos ampliando o cuidado para toda a

humanidade e demais espécies. Não temos dados que sustentem se realmente estamos nessa direção, mas parece um caminho adequado.

4 NARRATIVAS E PRÁTICAS FEMINISTAS NO MUNDO DO TRABALHO E DA CULTURA POPULAR

Cuidado, de si e do outro, na perspectiva da liberdade para o sujeito ético parece ser, afinal, o que foi observado nas primeiras aproximações de pesquisa junto ao projeto Mulher Maravilha, um coletivo formado por mulheres no contexto do trabalho escravo no Maranhão, incentivadas pelo CDVDH/CB (Centro de Defesa da Vida e dos Direitos Humanos Carmen Bascarán), de Açailândia (MA). Buscamos contextualizar a formação desse coletivo bem como apresentar um breve perfil das mulheres participantes de um processo de formação em educação popular e feminista (Silva; Corrêa; Negretto, 2018), além de relatar resultados preliminares de uma pesquisa em andamento acerca de narrativas feministas com ênfase no trabalho bem como nas violações relatadas. As reflexões teóricas aqui desenvolvidas, somadas ainda ao trabalho de Davis (2016) e Gonzales (1983), nos serviram de arcabouço teórico e metodológico para pensar sobre o processo de formação dessas mulheres, com dados recolhidos em grupos de discussão (MOURA, 2016) e aplicação de questionário de forma on-line.

Envolvidas com as questões de violência doméstica, abuso sexual, trabalho infantil e trabalho escravo contemporâneo, essas mulheres, a partir de um processo de formação em educação popular e feminista, começam a reconhecer as violações vivenciadas e a entender melhor suas relações estabelecidas com maridos, pais e filhos, desnaturalizando as violências. O surgimento do projeto se deu no Centro Comunitário da Vila Ildemar, bairro mais populoso do município de Açailândia, a partir da própria inquietação das mulheres; elas demandaram ao Centro de Defesa uma atividade para participarem regularmente. Foi com aulas de exercícios físicos e de manifestações culturais que as outras atividades de formação política, social e fortalecimento feminista foram introduzidas, sendo hoje possível ver o empoderamento real das mesmas, a evolução dos seus discursos e atitudes ao participar das atividades propiciadas nos seus diversos espaços sociais, como, por exemplo, no espaço familiar (FERREIRA, 2021). O projeto tornou-se o que nos diz Collins (2019): um espaço seguro de fala.

A Vila Ildemar apresenta o maior índice de violência contra mulheres, culminando em diversos feminicídios, inclusive em vias públicas, além de ser um dos principais locais de origem de trabalhadores e trabalhadoras que acabam sendo submetidos a condições análogas a de trabalho

escravo em outros estados brasileiros. A coordenadora do projeto, Yoná Ferreira⁵, explica seu funcionamento.

O projeto Mulher Maravilha atua nessa realidade tendo uma turma constante com 30 mulheres que se reúnem regularmente duas vezes por semana para participar das atividades promovidas pelo projeto entre elas as aulas de exercícios físicos, onde o mesmo contribui notavelmente para a elevação da autoestima e criação de laços de sororidade entre as participantes, ao mesmo tempo são trabalhadas de diversas formas temáticas em relação ao machismo estrutural e como está construída as relações entre os gêneros, criando assim mecanismo de como enfrentá-lo (Entrevistada Yoná Ferreira).

No espaço do projeto, são realizadas rodas de conversas, debates, encontros de estudo e formação, atos públicos e outras metodologias sobre feminismos de forma que as próprias mulheres identifiquem onde seus direitos estão sendo violados e como alcançar os mecanismos de proteção e justiça, assim como criar laços de resistência, apoio e sororidade entre todas elas. Ademais, acontecem pontualmente oficinas de capacitação profissional que contribuem diretamente com a geração de renda e independência econômica das participantes. Desde o final de 2022, o projeto foi ampliado para as comunidades que compõem a RAICE (Rede de Ação Integrada de Combate a Escravidão) nos municípios de Santa Luzia, Pindaré-Mirim e Monção, todos no Maranhão. Ao todo, até abril de 2023, o projeto contava com aproximadamente 100 participantes nesses municípios, com formações sistematizadas sobre educação popular feminista além de oficinas profissionalizantes e atendimento psicológico.

É importante ressaltar a importância da visibilização das mulheres em especial no contexto de trabalho escravo, realizando um recorte de gênero, pois são mulheres sujeitas a inúmeras vulnerabilidades sociais e ainda sofrem com as diversas violências, consequências do machismo estrutural, além de quando seus esposos estão no ciclo do trabalho escravo, são essas mulheres reconhecidas popularmente por serem “viúvas de maridos vivos” que ficam com toda a responsabilidades de suas famílias (Entrevistada Yoná Ferreira).

Quando questionadas sobre as suas condições de mulheres bem como sobre os seus lugares na sociedade, a maioria afirmou que as questões de raça (a maioria delas é negra) e de gênero são determinantes para as violações já sofridas. “Tenho certeza que já passei por tudo isso por ser mulher, pobre e negra” (Entrevistada 1)⁶, afirmou uma delas. Davis (2016) traz à tona as condições das mulheres negras no mundo contemporâneo com violências naturalizadas que remontam o tempo da escravidão colonial. Neste sentido, abusos sexuais e violência doméstica passam a ser naturalizados pois reproduzem um processo histórico patriarcal e racista. Gonzáles (1983) trabalha com as noções de consciência e memória para entender o desconhecimento, encobrimento, alienação, esquecimento e até mesmo do saber dessas mulheres. Já Carneiro (2019), como mencionado, traz a necessidade de potencializar as mulheres afirmativamente através da reflexão e da ação política para se libertarem das amarras do patriarcado e do racismo.

Nesse sentido, a partir de uma pedagogia feminista de educação popular sob orientação de Silva, Corrêa e Negretto (2018), as mulheres participantes do projeto começaram a indagar sobre a naturalização de suas violações e, em rodas de escuta e diálogos, trouxeram à tona experiências vivenciadas⁷, como as apresentadas a seguir:

Conquistei, a partir dessas vivências com o projeto, o meu próprio empoderamento [...]. É como se antes eu fosse uma pessoa e agora outra, bem melhor e mais consciente. Também reconheci que meus filhos e marido são machistas e agora eu consigo falar sobre isso em casa e passar o que eu aprendo. Também passei a identificar o que já sofri com o trabalho pesado e nem conhecia antes que eu podia ter direitos (Entrevistada 2)⁸.

A formação me ajudou a entender e a respeitar tudo e todas as pessoas e me fez perder o medo de conversar com as pessoas sobre o que sinto e penso. Agora, não vou mais me submeter a situações de ofensas e xingamentos no meu trabalho. Apreendi a falar sobre os meus direitos (Entrevistada 3)⁹.

Hoje eu consigo conversar mais com meus filhos porque só tenho filhos homens e é importante ensinar sobre os direitos das mulheres e principalmente sobre respeito. Falo sobre o machismo, sobre violência e relações abusivas. O projeto me ajuda a educar meus filhos e a compreender as coisas. Além de me sentir mais forte para enfrentar a vida e poder fazer o que eu quiser (Entrevistada 4)¹⁰.

Nesses relatos, é possível compreender como a pedagogia feminista já faz sentido dentro da vida dessas mulheres, provocando mudanças significativas dentro de si mesmas e ao seu redor — onde é possível trazer as lutas feministas e o próprio movimento em si, como um deslocamento de olhar particular sobre o mundo e sobre as relações estabelecidas nele, com o intuito de refletir e lutar por melhorias e transformações que vem do interno ao externo (FERREIRA, 2021). Porém, o processo de desvelamento dessas questões, esses “deslocamentos de olhares” se dá, também, em diversos outros contextos nos quais essas mulheres vivem a vida mais cotidiana, como nas práticas da cultura popular. Procuramos, agora, trazer reflexões sobre relatos e narrativas de vida (ROSENTHAL, 2014) de produtoras culturais que são líderes de grupos de Bumba-meu-boi em São Luís do Maranhão, aqui denominadas “amas dos rebanhos”.

O Bumba-meu-boi é uma prática cultural constituída de saberes tradicionais, expressos em dança, música, teatro popular, festa e religiosidade, que também possui uma intensa agenda comercial e midiática, ao mesmo tempo em que atualiza seus rituais e valores ancestrais. De acordo com dados do IPHAN (2011), existem mais de 450 comunidades que promovem bumba-boi e trabalham no ciclo anual da festa (ensaios, rituais, apresentações, confecção de roupas e instrumentos), mantido pelas classes trabalhadoras e de forte identificação étnica negro-indígena¹¹.

Para este artigo, realizamos um recorte do projeto de pesquisa e extensão “Caminhos da Boiada: um mapeamento cultural dos grupos de bumba meu boi em São Luís em plataformas

digitais”¹², cuja equipe visitou 100 comunidades de bumba-boi em seis meses de pesquisa de campo de viés interpretativo, realizando observações, entrevistas e registros audiovisuais. Com a abordagem da pesquisa em colaboração, priorizamos a interação e a produção da pesquisa com os sujeitos. Realizamos visitas às sedes de bumba-boi, possibilitando o contato dos pesquisadores com as líderes, que não são apenas informantes, mas copesquisadoras no trabalho (MARQUES; GENRO, 2016).

Como vimos com Lorde (2019), “não existe hierarquia de opressão”. Por isso, é preciso apresentar as contradições internas ao Bumba-meu-boi como movimento social no Maranhão: historicamente, vem enfrentando o preconceito racial e a perseguição das elites, por representar comunidades negro-indígenas, de resistência; mas também reproduz o machismo, o sexismo e a opressão. Parece interessante ao projeto patriarcal colonial e capitalista que membros de grupos oprimidos se lancem uns contra os outros. “Enquanto estivermos divididos por causa de nossas identidades particulares, não temos como estar juntos em ações políticas efetivas” (LORDE, 2019, p. 236).

Assim, a partir das interações e entrevistas com mulheres que conduzem os grupos de bumba-boi, percebemos as dificuldades que elas enfrentam para ser reconhecidas e legitimadas como líderes, pela sua condição de “ser mulher”, aqui entendida como construto social e político. A proximidade das narrativas nos apontou a reprodução de práticas opressoras das classes dominantes assimiladas no contexto da cultura popular. Por outro lado, também percebemos que algumas “amas de rebanho” vêm reconfigurando as relações de poder e produzindo sentidos mais democráticos junto aos brincantes¹³, por meio de uma gestão cultural alicerçada em práticas feministas — ainda que elas próprias não denominem dessa maneira.

Num recorte de 33 grupos de boi em São Luís, cujos dados foram analisados (no universo dos 100 mapeados), identificamos que 17 são liderados por homens e 16 liderados por mulheres. Os dados empíricos indicam um relativo equilíbrio quantitativo sobre o comando desses grupos. O perfil socioeconômico das 16 mulheres que conduzem os rebanhos, de acordo com suas declarações, é o seguinte: são mulheres pretas ou pardas, oriundas da classe proletária e de setores empobrecidos, o que apresenta correspondência com os bairros periféricos e/ou rurais em que os grupos estão localizados. De profissões variadas, entre donas de casa e secretária de cultura, observamos que, das 16 amas, nove têm instrução formal, ligada a cursos técnicos ou universitários, enquanto sete tiveram escolaridade básica (ensino fundamental ou médio). Dentre as que informaram a idade, há uma variação etária entre 40 e 70 anos.

O boi constitui um fator de transformação social para essas mulheres. A exemplo de Nadir Cruz¹⁴, que afirma ter saído das ruas, órfã de pai e mãe, acolhida pelo Boi da Floresta, na época comandado por Mestre Apolônio, seu marido anos depois:

Eu cheguei aqui com 12 anos de idade. O boi foi o lugar onde encontrei carinho, comida, aconchego. Como eu tinha saído do orfanato Santa Luzia, eu trouxe também uma bagagem de conhecimento, habilidades que antes era dita de mulheres. No orfanato a gente era preparada pra ser uma dona de casa (Entrevistada Nadir Cruz).

A prática do bumba-boi agrega pessoas de várias gerações, crianças, jovens e velhos, e todos têm um papel fundamental. Os integrantes idosos, já aposentados, considerados improdutivos para o sistema capitalista, trabalham e sentem-se úteis na coletividade do boi. É criado um espaço de mediação para os idosos, em face da indiferença e à dispersão dos contextos urbanos contemporâneos (CARDOSO, 2016). “É uma satisfação tão grande que às vezes eu chego a chorar de tanta felicidade, de tá olhando meu trabalho valorizado. Valeu à pena o esforço que eu tive” (Entrevistada Geralda Santos)¹⁵. As mulheres idosas sentem-se úteis na brincadeira do boi, que passa a ser uma motivação de vida, conforme relatou Geralda Santos, 67 anos, ama do Boi Brilho da União. Nos terreiros, mulheres e homens idosos são fontes de memória, mas também dançam, cantam, tocam, rezam, fantasiam-se, produzem, junto com os mais jovens.

O modo de liderança das amas entrevistadas apresenta traços comuns, expressos numa maneira particular de lidar com situações adversas, que aqui, ainda provisoriamente, denominamos práticas feministas. Essas práticas, que são comunicativas, expressam-se nas interações, no compartilhamento de valores e ideias, no enfrentamento dos conflitos, na disposição em estabelecer relações, produzir e trocar conhecimentos, gerar reflexões e novos sentidos. São aqui consideradas feministas não tanto pela apropriação teórico-epistemológica de conteúdos por essas mulheres, mas pelos posicionamentos, atitudes e discursos que elas exercitam no cotidiano e contribuem para a desconstrução do sexismo, do racismo e do colonialismo dentro de suas comunidades.

Nesse sentido, identificamos configurações recorrentes nas lideranças analisadas: A) Esforço em dobro e reafirmação da legitimidade: as mulheres costumam ser mais exigidas que os homens pelo grupo, como se tivessem que provar, recorrentemente, a capacidade para a liderança. É comum homens questionarem sua legitimidade, gerando conflitos e boatos na comunidade; B) Instrução formal como ferramenta de poder: as mulheres buscam mais instrução formal que os homens para administrar o boi. Das 16 amas, 5 fizeram curso superior. As demais têm cursos técnicos ou educação básica. Os amos, que também são mestres de cultura, não demonstraram a necessidade de estudar para se sentirem reconhecidos. As mestras, porém, apontam o estudo como uma necessidade em sua gestão; C) Herança como requisito de credibilidade: entre as 16 amas, apenas 3 criaram a

brincadeira por conta própria¹⁶, e duas herdaram o brinquedo da mãe¹⁷. As outras 11 herdaram o grupo do pai ou do marido, ou seja, a alusão ao precursor, um homem, ainda é considerada um fator para adquirir a confiança do grupo — a permanência delas na liderança, porém, é resultado de sua competência; e D) Tendência à negociação, ao trabalho em rede e à descentralização: pode ser percebida na maneira de se comunicar com o grupo, substituindo a violência física ou verbal (habitual entre homens) pelo diálogo, na solução de conflitos; no modo como as amas compartilham saberes e atribuem tarefas, visando profissionalizar os jovens; propõem decisões coletivas, em reuniões regulares.

A partir desses achados de pesquisa, podemos inferir que o Bumba-meu-boi constitui, entre outras coisas, uma forma de atuação política popular, possibilitada pela sua dimensão comunicacional potente, que pode ser apropriada para discutir questões de classe, de raça e de gênero no cotidiano dessas pessoas. Os bois vêm se tornando espaços importantes de conscientização das mulheres negras, que estão (re)construindo suas autodefinições e gerando novas formas de gerenciar a cultura popular. “Na consciência coletiva das mulheres negras, o silêncio não deve ser interpretado como submissão”, lembra Collins (2019, p. 272). Assim, tanto as amas que se narram fortes e silenciam sobre as opressões machistas quanto as amas que narram as violências sofridas e trocam experiências sobre isso são imagens empoderadas e de representatividade para as mulheres negras da periferia, ligadas ou não ao bumba-boi, que geram reflexão e mudança de posturas sobre a igualdade de gênero nas comunidades pesquisadas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi a reação feminista a causa central da virada da opinião pública contra a ideia da legítima defesa da honra usada como justificativa para o assassinato de Ângela Diniz. Apenas dois anos separaram a defesa da honra do assassino diante de uma mulher devassa como uma alegação válida para uma que não se sustentou em pé. São as conquistas, lutas, debates do feminismo, dentro e fora da academia, que permitiram essa mudança que se exibiu como um rastro sintomático, inclusive, legal. E o que já pareceria, naquele momento, uma mudança de enorme envergadura, seria apenas o início de tensionamentos políticos muito mais significativos e representativos ao redor dos estudos de gênero e das práticas das relações sociopolíticas de gênero.

A temática do gênero e sua interface com a liberdade, no entanto, não se esgota nesse momento; ao contrário, é sempre atual. Contemporaneamente, esse debate foi intensificado no cenário de ampla difusão de informações, desinformação, fraudes e cancelamentos. No cerne dessas práticas,

está a experiência da liberdade em plataformas digitais onde são construídos espaços de igualdade nos quais se elimina a diferença (HAN, 2017). Esse ambiente favorece a exclusão do que desagrade, a intolerância com o diferente e o uso dos outros como objetos para satisfação de desejos e necessidades individuais, configurando um ambiente de proximidade artificial e frágil que deteriora o caráter público (HAN, 2017).

A eliminação da diferença e/ou a ação orientada pelo interesse e pelo poder autorreferenciados inibe a liberdade; afinal, agir assim implica funcionar como uma peça de uma sociedade que prioriza a produtividade e a eficiência, ou seja, estar completamente alinhado ao tempo presente, sem distanciamento e liberdade para escolher e resistir, como Deleuze (1992) descreve em seu famoso ensaio sobre as sociedades de controle. É necessário compreender e aceitar que o eu não existe sem o outro, e que os seres são absolutamente distintos; por isso, o conflito será permanente e as tentativas de criar espaços de igualdade serão sempre instáveis, como o são também muitas das categorias teóricas e políticas com as quais as ondas do movimento feminista trabalha e delimita. Seguindo as ideias de Foucault (2011), precisamos de coragem para nos constituirmos como sujeitos éticos tendo em conta a alteridade, para que assim sejamos capazes de inventar formas de gestão para nossas vidas que vão além dos modelos já conhecidos. Isso é necessário para defrontarmos os debates que já começaram e serão intensificados, como a redução crescente da privacidade e o aumento no controle de dados pessoais, entre outros decorrentes do cenário de abundância de informações e dados com processamento automatizado. São naturalmente, questões do hoje, inflacionadas pelas tecnologias digitais, que vão tecendo uma intrincada trama de complexidade com muitos dos elementos que foram apresentados, ao longo do tempo, nas ondas do movimento feminista. A quarta onda, pouco mencionada neste trabalho por definições metodológicas, afinal tem neste cenário uma de suas mobilizações centrais: o ativismo político desenvolvido em plataformas digitais.

A interseccionalidade das opressões, a negação de uma lógica binária, a superação dos binômios cultura X natureza, homem X mulher e a inclusão de feminismos plurais funcionariam como uma avalanche não só no que viemos acompanhando ao longo deste trabalho, os estudos de gênero, mas também, e talvez de modo mais politicamente importante, na compreensão e definição de um certo espírito do tempo — que tolera algumas questões enquanto rechaça outras — nesta disputa política que, de natural, não tem nenhum resquício. Não obstante, a criação de vínculos horizontais e transparentes entre os diferentes parece ser a única trilha que ainda não experimentamos plenamente, apesar das tentativas.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, J. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. 10.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BUTLER, J. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *In*: HOLLANDA, H. B. de. (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- CARDOSO, L. C. M. **As mediações no Bumba meu boi do Maranhão: uma proposta metodológica de estudo das culturas populares**. 2016. 268 f. Tese. (Doutorado em Comunicação). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: HOLLANDA, H. B. de. (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- COLLINS, P. H. Pensamento feminista negro: o poder da autodefinição. *In*: HOLLANDA, H. B. de. (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016, 244p.
- DELEUZE, G. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- ESTERCI, N. **Escravos da Desigualdade: estudo sobre o uso repressivo da força de trabalho hoje**. Rio de Janeiro, CEDI, Koinonia, 1994.
- FERREIRA, Y. L. C. **Por uma pedagogia feminista** – relato de experiência do projeto Mulher Maravilha, do Centro de Defesa da Vida e dos Direitos Humanos Carmen Bascarán. Monografia defendida junto ao Curso de Pedagogia da Universidade Estadual do Maranhão, campus de Açailândia, 2021.
- FOUCAULT, M. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M.. A Ética do cuidado de si com prática da liberdade. *In*: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Coleção Ditos e Escritos V, 2010a.
- FOUCAULT, M.. **A hermenêutica no sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, M.. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, M.. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, M.. O que são as Luzes? *In*: FOUCAULT, M. **Arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Coleção Ditos & Escritos II, 2000.
- FOUCAULT, M. Uma estética da existência. *In*: FOUCAULT, M. **Ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Coleção Ditos e Escritos V, 2010c.

GONZALES, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *In: SILVA, L. A. M. et al* **Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e outros Estudos**. Brasília, ANPOCS, 1983. p. 223-44.

GRAEBER, D. **Dívida**: os primeiros 5.000 anos. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

HAN, B-C. **Sociedade da Transparência**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2017.

HARDING, S. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *In: HOLLANDA, H. B. de. (org.)*. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOLLANDA, H. B. de. **Introdução**. *In: HOLLANDA, H. B. de. (org.)*. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019

HOOKS, B. Feminismo: uma política transformacional. *In: BAPTISTA, Maria. M. (org)*. **Gênero e Performance**. Textos essenciais. v. 1. Coimbra, 2018.

LORDE, A. Não existe hierarquia de opressão. *In: DE HOLLANDA, H. B. (org.)*. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LORDE, A. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. *In: HOLLANDA, H. B. de. (org.)*. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

MARQUES, P. M.; GENRO, M. E. Por uma ética do cuidado: em busca de caminhos descoloniais para a pesquisa social com grupos subalternizados. **Estudos Sociológicos**. Araraquara v.21 n.41 p.323-339 jul./dez. 2016.

MOURA, F. de A. **Trabalho escravo e mídia**: olhares de trabalhadores maranhenses. São Luís: EDUFMA, 2016.

MOURA, F. de A; SANTOS, J. E. S. Trabalho escravo e gênero: notas sobre a invisibilidade das mulheres à luz do pensamento feminista. *In: FIGUEIRA, R. R.; MOURA, F. de A.; SUDANO, S.* **Escravidão contemporânea no campo e na cidade: perspectivas teóricas e empíricas**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

RIFKIN, J. **Sociedade com custo marginal zero**: a internet das coisas, os bens comuns colaborativos e o eclipse do capitalismo. São Paulo: Makron Books, 2016.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SILVA, M. A. da; CORRÊA, E. G.; NEGRETTO, C. Pedagogia feminista na perspectiva da educação popular com mulheres assentadas do MST. **Teoria e Prática da Educação**, 20(3), 2018, 105-116.

SLOTERDIJK, P. **Esferas I**: bolhas. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

ROSENTHAL, G. História de vida vivenciada e história de vida narrada. A interrelação entre experiência, recordar e narrar. **Civitas**, Porto Alegre v. 14 n. 2 p. 227-249 maio-ago. 2014.

Notas

¹ A alegação deixou de ser aceita pela legislação brasileira após a Constituição de 1988.

² O assassinato foi na Praia dos Ossos, em Armação de Búzios. Em 1976, a cidade era parte do município de Cabo Frio (RJ). A emancipação aconteceu em 1995, quando Búzios tornou-se um município autônomo.

³ Disponível em: bit.ly/3lkv4q3. Acesso em: 18 maio 2023.

⁴ O crime é tipificado desta maneira apenas a partir de 2015 na legislação brasileira. Trata-se da Lei n.º 13.104/15. Disponível em: bit.ly/3pONIWh. Acesso em: 18 maio 2023.

⁵ Entrevistada Yoná Ferreira aceitou ter sua identidade revelada, e assinou termo de consentimento. Entrevista de pesquisa concedida em 23 de abril de 2023, na cidade de Açailândia (MA).

⁶ Entrevista de pesquisa concedida em 23 de abril de 2023, na cidade de Açailândia (MA).

⁷ Os extratos de falas aqui trazidos foram recolhidos durante grupos de discussão (MOURA, 2016), realizados em abril de 2023. As entrevistadas não são identificadas nesta comunicação, com o intuito de preservar suas identidades.

⁸ Entrevista de pesquisa concedida em 23 de abril de 2023, na cidade de Açailândia (MA).

⁹ Entrevista de pesquisa concedida em 23 de abril de 2023, na cidade de Açailândia (MA).

¹⁰ Entrevista de pesquisa concedida em 23 de abril de 2023, na cidade de Açailândia (MA).

¹¹ São Luís tem 69,62% da população formada por pretos e pardos. Ver último Censo do IBGE / 2022.

¹² Desenvolvido pelo Grupo de Estudos Culturais no Maranhão (GECULT-MA), ligado ao Departamento de Comunicação da UFMA e ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFMA (PPGCOM), em parceria com o SEBRAE-MA. O projeto, iniciado em março de 2023, vem mapeando as sedes de bumba-boi em São Luís. Disponível em: www.caminhosdaboioda.com.br.

¹³ O termo “brincante” denomina o membro do grupo de bumba-boi e outras brincadeiras populares no Maranhão.

¹⁴ Entrevistada Nadir Cruz aceitou ter sua identidade revelada, e assinou termo de consentimento. Entrevista de pesquisa concedida em 8 de abril de 2023, na cidade de São Luís (MA).

¹⁵ Entrevistada Geralda Santos aceitou ter sua identidade revelada e assinou termo de consentimento. Entrevista de pesquisa concedida em 13 de maio de 2023, na cidade de São Luís (MA).

¹⁶ Maria Júlia – Boi Oriente, Ana Alice – Boi Original e Rosa Mesquita – Boi Prometido do Anjo.

¹⁷ Maria do Carmo – Boi Estrela do Oriente e Karla Rodrigues – Boi Encanto da Ilha.