

Mulheres sertanejas cordelistas e a organização de um espaço de fala no cordel feminino

Marina Dantas de Figueiredo, Juliana Cristina Teixeira e Luciana Bandeira de Oliveira Feitoza

RESUMO

O direito à fala, como direito de se expressar e ter sua narrativa e interpretação da realidade vivida considerada, tem sido historicamente negado ou dificultado a determinados grupos sociais. As mulheres sertanejas, sobre as quais interseccionam categorias de opressão, seguem lutando contra heranças da desigualdade estrutural de gênero, que colocam o sertão brasileiro em condições estruturais subalternizadas. Nosso objetivo neste estudo é propor a ideia de 'espaços de fala' para analisar a busca por legitimação de formas de produção de conhecimento no âmbito das práticas cotidianas de enfrentamento de mulheres sertanejas cordelistas, na forma de expressões subjetivas coletivas ou individualizadas, especificamente no contexto da literatura de cordel. Para tanto, realizamos pesquisa qualitativa baseada em análise documental de cordéis e observação não participante para compreender como a prática literária de mulheres cordelistas se constitui enquanto espaço de fala. Numa contribuição à teoria sobre lugar de fala, concluímos que a organização da literatura de cordel como 'espaço de fala' passa pela (1) apropriação feminina do cordel como meio de reivindicação, que assume a função de representação escrita da fala das mulheres sertanejas; (2) busca por reconhecimento das cordelistas, individualmente, na cena literária do cordel; e (3) relação com o ativismo político em torno das questões femininas e do vocabulário feminista.

Palavras-Chave: espaço de fala; gênero; etnia; identidade; mulheres sertanejas; literatura de cordel.

Female backcountry cordel writers and the organization of a space of speech within the female cordel

ABSTRACT

The right to speak, as the right to express oneself and have its narrative and interpretation of the lived reality considered, have historically been denied or hindered by particular social groups. Backcountry women, over whom categories of oppression intersect, continue to struggle against inheritances of structural gender inequality and of those who place the Brazilian countryside in subordinate structural conditions. Our objective in this study is to propose the idea of 'spaces of speech' to analyze the search for the legitimation of forms of knowledge production, within the scope of the daily practices of confrontation of female backcountry writers of *cordel* literature, in the form of collective or individualized subjective expressions, in the context of *cordel* literature. We conducted a qualitative research, based on documentary analysis, and non-participant observation, to understand how the literary practice of backcountry woman is a speech space. In a contribution to the theory of place of speech, we conclude that the organization of *cordel* literature as a 'speech space' goes through (1) female appropriation of *cordel* as a means of claim, which assumes the role of written representation of the speech of backcountry women; (2) search for recognition of female backcountry writers, individually, in the *cordel* literary scene; and (3) relationship with political activism around women's issues and feminist vocabulary.

Keywords: *speech space; genre; ethnicity; identity; backcountry women; cordel literature.*

Recebido em: 30/11/2020
 Revisado em: 21/05/2021
 Aprovado em: 16/07/2021



Marina Dantas de Figueiredo ,

Universidade de Fortaleza, Brasil
 Doutora em Administração,
 Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

marina.dantas@unifor.br

Juliana Cristina Teixeira ,

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
 Doutora em Administração,
 Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

julianacteixeira@yahoo.com.br

Luciana Bandeira de Oliveira Feitoza ,

Universidade de Fortaleza, Brasil
 Mestre em Administração,
 Universidade de Fortaleza, Brasil

lucianajdo@hotmail.com

Introdução

O conceito de lugar de fala evidencia a voz e a fala própria como (re) conquista de possibilidades de expressão, a partir da desconstrução e reconstrução das representações alheias. Surgido no âmbito do feminismo negro estadunidense, o lugar de fala trata da experiência vivida por mulheres negras, teorizadas por elas próprias. Seu uso recente no Brasil (Ribeiro, 2017) refere-se à interseccionalidade (Crenshaw, 1989) em que mulheres negras se encontram, ao serem sempre minorizadas em relação aos seus pares, sejam eles homens negros ou mulheres brancas. Embasado teoricamente pela *Standpoint Theory* (Hartsock, 1983; Collins, 1986), o lugar de fala (Ribeiro, 2017) aciona a categoria mulher negra para referir-se a um *sujeito*¹ construído como *o outro do outro* (Nascimento, 2021), que recupera os direitos à autorrepresentação. O conceito, portanto, mobiliza a capacidade de mulheres negras para ocuparem posições sociais nas quais possam desenvolver um ponto de vista crítico (Pohlhaus, 2002).

No âmbito dos Estudos Organizacionais (EOR), os estudos feministas buscaram transcender os limites que as visões modernas impuseram à compreensão das dinâmicas sociais e do fenômeno das organizações (Calás e Smircich, 2006). Essas visões são baseadas em tecnologias de práticas de poderes masculinos, brancos e colonialistas, reafirmando o protagonismo de um *sujeito* unívoco – o homem cis, hetero, branco e de padrões eurocêntricos – nessas dinâmicas. O lugar de fala se torna foco de interesse desse campo acadêmico (Teixeira, Oliveira & Mesquita, 2019; Ribeiro, Ipiranga, Oliveira & Dias *et al.*, 2019), à medida em que sua definição enfoca o formalismo da noção de lugar, indicando a existência de processos organizativos (Oliveira & Cavedon, 2013), cuja compreensão pode contribuir para o debate sobre gênero, raça e suas intersecções, assim como para a crítica à injustiça epistêmica (Fricker, 2017) a qual grupos politicamente minoritários são submetidos em ambientes organizacionais nos quais imperam as normas daquele *sujeito* unívoco.

O lugar de fala pressupõe, por parte das mulheres negras, a definição de um lócus de enunciação (Mignolo, 2000) e também de um direito de falar sobre si para escapar da discriminação (Fricker, 2017), trazendo ao conhecimento público seus próprios modos de (re)existência e as formas de produção dos mesmos. Embora seja claro como o conceito é próprio do feminismo negro (Ribeiro, 2017), importa compreender *se e como* lugares de fala poderiam ser organizados por grupos sociais sobre os quais incidem discriminações e injustiças outras e que, eventualmente, se interseccionam com a vivência de mulheres negras. No caso brasileiro, desigualdades regionais também ensejam lutas por reconhecimento e dignidade por parte de grupos étnicos que se encontram fora dos eixos Sul e Sudestes brasileiros, por exemplo (Albuquerque, 2017; Cavalcanti, 1993). Somando-se a isso, há a segregação espacial que produz a dicotomia centro-periferia, nas contrapartes de cidade

1 Neste artigo, optamos por usar a palavra *sujeitos* em itálico, para evidenciar uma suspensão do masculino no campo linguístico enquanto norma de constituição de *sujeitos*, e da própria humanidade. Usamos esta estratégia inspiradas em Grada Kilomba, no livro “Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano”, que adota o itálico com esse mesmo objetivo.

e interior, a partir da relação com a modernização e o desenvolvimento (Sposito, 1988). Outrossim, as restrições e discriminações que pairam sobre o exercício profissional, em razão da divisão sexual do trabalho, colocam mulheres em situação de insujeição quanto à própria definição identitária a partir das experiências vividas no desempenho de um ofício (Chies, 2010).

Assumindo as práticas culturais tradicionais como objetos propícios para o estudo das dinâmicas de permanência e mudança que afetam as organizações (Figueiredo, 2016), a literatura de cordel se configura como o campo no qual mulheres se constituem como literatas, ao mesmo tempo em que se identificam etnicamente como sertanejas. Situando a literatura de cordel na contemporaneidade, esse também é um campo propício para reflexões sobre a inserção feminina no mercado literário, uma vez que a participação feminina é historicamente baixa, seja na condição de autoras ou editoras (Dalcastagnè, 2007; Ribeiro, Pereira & Moreira, 2021). Conforme a análise da produção literária brasileira por gênero, entre 1990 e 2014, entre todos os livros publicados no país pelas grandes editoras, apenas 30% eram assinados por mulheres (Dalcastanhè, 2012, como citado em Passos, 2021). Mas não é apenas na questão da autoria que o campo literário brasileiro se configura como espaço de exclusão. Uma vez que “nossos autores são, em sua maioria, homens, brancos (praticamente todos), moradores dos grandes centros urbanos e de classe média” (Dalcastagnè, 2007, p. 18), as representações literárias dos grupo constituídos como se fossem *os outros* do outro (mulheres, pessoas empobrecidas, pessoas negras, trabalhadoras e trabalhadores) estão ausentes, ou incluídas em posições secundárias e, muitas vezes, marcadas por estereótipos. A mulher sertaneja cordelista faz parte desse grupo na literatura, e a potência das suas experiências se contrapõe às representações fixadas, para (re)afirmar a legitimidade da sua construção sobre si e sobre a realidade.

A literatura é, ao mesmo tempo, “espaço onde se constrói e se validam representações do mundo social” e “também um dos terrenos em que são produzidas e perpetuadas *determinadas* representações sociais” (Dalcastagnè, 2007, p. 18, grifo no original). Sendo assim, o presente artigo se soma aos estudos feministas pós-coloniais nos EOR, explorando como as vozes de mulheres têm força para resistir à lógica patriarcal e pós-colonial, e como podem se projetar sobre formas de violência e discriminação (Kagher Otaye Ebede, & Metcalfe, 2020). O presente artigo também se soma ao movimento recente de estudos feministas que vêm problematizando a escrita e a autoria nos EOR (Mandalaki, 2021; Silva, Oliveira, Gouvão, & Souza, 2020; Pullen & Rhodes, 2015) para trazer à tona problemas de representação que a teoria organizacional dominante encontra ao documentar e contar relatos de atores subalternizados (Vijai *et al.*, 2021). Eles exploram o potencial político de formas de escrita não convencionais e transgressoras nos EOR e estudos sobre gestão para mudar nossa definição sobre fenômenos organizacionais e o modo como os entendemos, com o objetivo de promover transformações práticas em direção a um futuro mais justo (Beavan, Borgström, Helin & Rhodes, 2021). Nesse contexto, buscando contribuir para o entendimento dos processos de reconstrução de identidades impostas e construção de novas possibilidades, a partir da (re)conquista e da representação, para a ampliação das possibilidades de expressão femininas, a questão de pesquisa

assumida por este trabalho é: como mulheres sertanejas organizam sua fala por meio da literatura de cordel?

Na relação com o conceito de lugar de fala, nosso objetivo é propor a ideia de espaços de fala para analisar a busca por legitimação de formas de produção de conhecimento, as quais acontecem no âmbito das práticas literárias de mulheres sertanejas, na forma de expressões subjetivas coletivas ou individualizadas no contexto da literatura de cordel. Em termos metodológicos, adotamos abordagem qualitativa, baseada em entrevistas, pesquisa documental e observação, para compreender a constituição do espaço de fala do cordel feminino na busca por representação, transitando entre o enfrentamento e a concordância com as imagens construídas sobre ser mulher e sertaneja na literatura de cordel, além da busca por reconhecimento individual e a organização de uma reivindicação coletiva. A literatura é nosso campo de pesquisa e o argumento para nossa reflexão, de modo que procuramos dialogar com a literatura feminina não apenas na análise de nossos dados, mas também na nossa construção teórica. Por isso, as próximas seções deste trabalho são abertas por trechos de obras literárias escritas por mulheres que representam o conteúdo teórico nelas abordado.

Lugar de fala e 'espaço de fala'

Quadro1. Cordel de Marilene Eduardo de Lima

	<p>De corrente masculina A mulher se libertou Seu espaço na política Brigou, lutou, conquistou Nos prestando uma homenagem Com muito orgulho hoje estou. Mais parece uma leoa Seu instinto de guerreira Defendendo seus direitos Sempre forte e verdadeira Escrita somos humanas Traz nas mãos uma bandeira. Temos Raquel de Queiroz Orgulho do nordestino Nome vivo em Quixadá Também vítima do destino Mesmo a seca castigando É um orgulho feminino. Tem a brava sertaneja Que é forte por natureza Enfrenta qualquer jornada Mulher de rica nobreza Dispensa o brilho do luxo Honrando o dom da pureza.</p>
---	--

Fonte: Queiroz, 2006, p. 47.

O conceito de lugar de fala tem origem nos estudos da *Standpoint Theory*, dos anos 1970 e 1980 (Hartsock, 1983; Smith, 1979; 1987), quando a perspectiva da mulher passou a ser acionada enquanto argumento da crítica epistemológica às categorias sociológicas, incapazes de compreender a vida cotidiana das mulheres. O foco sobre a experiência da mulher converteu-se em método para uma produção de conhecimento situado, relacional e engajado, que privilegia a vivência, em detrimento de construções conceituais. Na sociologia representada pelos estudos da *Standpoint Theory*, uma abordagem fenomenológica enfatiza a realidade vivida, o mundo concreto, e está “enraizada em um cenário material real, um local real e um lugar particular no mundo” (Smith, 1979, p. 181).

Por outro lado, numa abordagem discursiva, os estudos da *Standpoint Theory* problematizam a linguagem como elemento de mediação da experiência e propõem que a realidade é também discursivamente construída. Considera-se, contudo, que os discursos produzidos pelos *sujeitos* outrora tomados como objetos de conhecimento sejam diferentes daqueles elaborados no âmbito de uma ciência abstrata, pois há assimetrias nas situações epistêmicas de indivíduos posicionados de forma diferente por tais discursos (Winant, 1987). A partir de um lugar epistêmico comum (o próprio *standpoint*), o compartilhamento de discursos por mulheres torna-se ação pública e coletiva de reivindicação de espaço político, de modo que os estudos da *Standpoint Theory* foram apresentados como uma forma de empoderamento de grupos oprimidos, valorização de experiências e a emergência de uma consciência de oposição (Collins, 1986; 1989).

Por sua origem fenomenológica, o conceito de *standpoint* e, posteriormente, sua tradução em português como lugar de fala, sugere “um tipo de epistemologia, metodologia, filosofia, ciência e teoria social orgânica, que pode surgir sempre que pessoas oprimidas ganham voz pública” (Harding, 2004, p. 3). O conceito tem um “apelo espontâneo” para grupos que buscam conhecer a si mesmos e ao mundo ao seu redor, para além das restrições impostas pela cultura dominante (idem). Questões-chave para o empoderamento desses grupos e *sujeitos* são a percepção da sua própria diferença, advinda da afirmação de identidades, e a tomada de consciência, forjada na oposição dos dominados em relação aos dominantes e dirigida à ação para reformar, transformar e depor estruturas de dominação (Morris & Braine, 2001). A consciência desses grupos em relação ao seu lugar de fala ajuda oprimidos a tornarem-se *sujeitos* de produção de conhecimento e, assim, lutarem contra sua existência apenas como objeto do interesse de outros.

Críticas ao conceito de *standpoint* podem ser dirigidas à busca original da *Standpoint Theory* por unificar os feminismos em torno de uma linguagem comum, capaz de originar um discurso unívoco para o movimento social e para a teoria social feminista (Winant, 1987). Afinal, a consciência da opressão, compartilhada por diferentes grupos, é uma coexistência de oposições, que não elimina a diversidade de vivências entre esses grupos (Morris & Braine, 2001). A esperança de unificação gerou problemas políticos quanto à forma de abordar o conceito, por parte de grupos feministas, no processo de tornar-se *sujeitos* de conhecimento, para coletivos diversos.

Discursos feministas poderiam ser legítimos conforme a experiência e o lugar social de certas mulheres e não de outras, de modo que as diferenças – em vez das semelhanças – passaram a ser enfatizadas para o entendimento das diversas situações de opressão (Harding, 2004).

O papel da tomada de consciência na apropriação de um lugar de fala também foi problematizado, uma vez que há uma diferença a ser estabelecida entre a consciência de oposição e culturas de oposição, para além de culturas de subordinação. Ainda que ideias oposicionais circulem na literatura, na música, em rituais, na apresentação de discursos – e, em resumo, constituam uma cultura de oposição – tais manifestações de oposição podem conter mensagens de subordinação ainda não enfrentadas. Conforme Morris e Braine (2001), em contraste com muitas culturas de oposição, a consciência de oposição não comporta explicações impessoais para o destino de sujeição de um grupo, nem a ação desengajada da política dos movimentos sociais. As autoras exemplificam a diferença entre culturas e consciência de oposição, dizendo que, no contexto estadunidense, a tarefa crucial do movimento dos direitos civis era “ultrapassar a cultura de subordinação e elevar a cultura de oposição existente, de tal modo a convencer pessoas negras que o seu engajamento em um conjunto de atividades não rotineiras e arriscadas poderia mudar a própria natureza das relações raciais” (Morris & Braine, 2001, p. 23).

Por seu caráter político, as reivindicações mais ativas em relação ao lugar de fala estão no âmbito dos feminismos negros e decoloniais. No Brasil, Gonzalez (1984) antecipa a crítica à universalidade da categoria mulher e às relações de gênero decorrentes desta concepção, defendendo que as abordagens de gênero deveriam problematizar a questão raça/etnia para permitir, assim, a visibilidade de outras dimensões de discriminação, violência e exclusão. A autora refletiu sobre a ausência de mulheres negras no feminismo hegemônico e propôs a reivindicação da mulher negra, tanto no contexto brasileiro quanto no cenário latino-americano, como centro da crítica à hierarquização de saberes como produto da classificação racial. Conforme Ribeiro (2017), um dos objetivos do feminismo negro é demarcar o lugar de fala e fixar, em relação a ele, as narrativas das mulheres negras.

O lugar de fala se refere a um reconhecimento político e sua manifestação é perceptível onde houver ativismo de grupos segregados como nas manifestações do feminismo negro nas redes sociais, por exemplo (Ribeiro, 2017; Pereira, 2018). O lugar de fala (*standpoint*), então, se configura como um foco de produção de conhecimento, entendido politicamente e construído ao longo do tempo, por meio de vários processos de tomada de consciência (Harding, 2003). Todavia, conforme Teixeira, Saraiva e Carrieri (2015), há uma dinâmica simbólica baseada no senso coletivo, uma vez que as pessoas comumente atribuem significados ao lugar e constroem identidades locais. A relação com o lugar nem sempre é direta, pois, conforme Santos (2010), atividade racional, atividade simbólica e espaço estão articulados em processos incessantes de interação. Isso implica que nem todo lugar de onde os grupos falam pode ser tomado imediatamente como lugar de fala e há que se problematizar, ainda, a própria noção do lugar como produto de processos organizativos (Oliveira & Cavedon, 2013).

O lugar de fala não se refere à filiação a uma identidade essencializada – por exemplo, à mulher negra –, mas aos modos múltiplos de consciência politicamente construída de ser uma mulher negra, em suas pluralidades, e de falar a partir das próprias experiências, no ponto de intersecção das particularidades. Mesmo com a ênfase no particular, podemos dizer que se referir ao lugar de fala, dando ênfase à “contribuição dos feminismos negros, não se reduz à postura de partilhar experiências individuais, mas explicitar experiências historicamente compartilhadas por grupos localizados nas relações de poder” (Santos, 2018, p. 02).

O lugar de fala também não é necessariamente um lugar de onde se fala, como no conceito de *lócus de enunciação* (Mignolo, 2000; Anzaldúa, 2012), que se refere a uma posição na fronteira, a partir da qual identidades subalternizadas podem servir de ponto de partida epistêmico para uma crítica radical dos modos de pensar do *sujeito* unívoco – patriarcal/ capitalista/ colonial/ moderno – rumo a uma socialização do poder que assume formas diversas, de acordo com múltiplas e diferentes epistemologias (Grosfoguel, 2010). O *lócus de enunciação* se funda no projeto de descolonizar as epistemologias, “levando a sério o lado do subalterno da diferença colonial: o lado da periferia, dos trabalhadores, das mulheres, dos indivíduos racializados, colonizados, dos homossexuais/lésbicas e dos movimentos antisistêmicos que participam no nosso processo de produção de conhecimento” (Grosfoguel, 2010, p. 479). Em comum, os conceitos de lugar de fala e *lócus de enunciação* compartilham a necessidade de novos lugares, institucionais ou não, de onde grupos subalternizados possam ser ouvidos. Ambos se referem a espaços criados pela luta, que se estruturam nos fluxos identitários desses grupos subalternizados.

Todavia, em contraste, as relações de identidade que constituem o *sujeito* e o outro são distintas nos dois casos. O lugar de fala, signatário da *Standpoint Theory*, precisou do conceito de interseccionalidade para superar o dualismo intrínseco da posição (*standpoint*) (Paradies, 2018), adotando uma abordagem multidimensional para a identidade. Ainda que a interseccionalidade verse sobre múltiplas identidades e múltiplos lugares, a constituição do lugar de fala implica “mediar a tensão entre a afirmação de múltiplas identidades e a necessidade contínua de políticas de grupo” (Crenshaw, 1991, p. 1296). Já o *lócus de enunciação* reuniu as identidades no projeto do cosmopolitismo crítico, afirmando a influência nociva da colonialidade, em todas as suas manifestações, como base para movimentos anti-sistêmicos e pensamento utópico em todo o mundo (Grosfoguel, 2010). Enquanto o lugar de fala traz a necessidade de embasamento político situado nas identidades (Harding, 2004), o *lócus de enunciação* não ratifica a política de identidade, uma vez que busca um projeto universal para a transformação radical do sistema-mundo baseado na matriz de poder colonial (Grosfoguel, 2010; Mignolo, 2000).

No conceito de lugar de fala, a fala como representatividade fica marcada no formalismo do lugar, politicamente definido, e pela emergência da consciência de oposição, desenvolvida na ação concreta para manter-se *sujeito*, rejeitando as definições de outro objetificado (Collins, 2004). Na relação com o conceito de lugar de fala, propomos a ideia de ‘espaços de

fala' para nos referirmos à busca por legitimação de formas de produção de conhecimento, que acontecem no âmbito das práticas cotidianas de enfrentamento, na forma de expressões subjetivas coletivas ou individualizadas.

Ao adotar a ideia de 'espaços de fala' como alternativa ao lugar de fala, buscamos dar vazão à ação de mulheres que produzem conhecimento, enquanto indivíduos, não necessariamente enquanto coletivos, conquanto se reconheçam em relação a vínculos identitários. Essas identidades ainda são essencializadas e, de certa forma, transitam na fronteira do estereótipo elaborado pelo outro, mas buscando angariar as ferramentas expressivas e políticas para sua ressignificação. Diferentemente do lócus de enunciação, que também se coloca na fronteira, a ação no espaço de fala não é intencional na busca por um diálogo intercultural, horizontal e transcendente; tampouco é suficiente para possibilitar que os *sujeitos* elaborem suas falas em termos da busca por uma luta geral e até mesmo universal. Apesar disso, o que os *sujeitos* realizam no espaço de fala contribui com uma cultura de oposição, oferecendo repertório para a ascensão das consciências de oposições, para definições identitárias não essencializadas e para a prática da fala em relação a uma busca das pessoas subalternizadas por justiça epistêmica (Fricker, 2017).

O conceito de espaço aqui adotado é social e resultado da experiência do cotidiano (Santos, 2010). O simbolismo das identidades essencializadas – que podem ser situadas num espaço físico ou território – é o ponto de partida para a estruturação do espaço simbólico, delimitado como foco de afirmação e (re)articulação dessas identidades. Como elementos organizadores desse espaço, temos a oposição entre proximidade e distância, que têm a ver com a contiguidade simbólica de pessoas que se reconhecem como o mesmo *sujeito*, na relação com o outro. A proximidade física – mas aqui, predominantemente simbólica – exerce seu papel na produção da consciência, pelo potencial de criar a solidariedade, laços culturais e evidenciar as identidades (Santos, 2010). O alcance da fala para distâncias maiores também tem potencial para gerar o tensionamento e a crítica dessas identidades, que partem da essencialização, para sua ampliação, multiplicidade e recriação. Os 'espaços de fala' operam na micromobilização (Snow, Rochford, Worden & Benford *et al.*, 1986) entre um ou alguns *sujeitos* que, por meio da própria fala, influenciam outros *sujeitos* em relação a questões identitárias comuns. Tal micromobilização pode ser o princípio para o engajamento em movimentos sociais, mas há que se reforçar que o envolvimento com as falas propagadas a partir desses espaços pode ser, também, anterior à tomada de consciência oposicional – tanto da parte dos *sujeitos* produtores da fala, quanto dos que são alcançados por ela.

Atravessamos as problemáticas da consciência de oposição e da produção de discursos politicamente articulados e localmente situados para nos referirmos à ação dos *sujeitos* em espaços definidos por práticas, inclusive, mas não apenas, discursivas. De acordo com Oliveira e Cavedon (2013, p. 157), espaços de prática vinculam-se às micropolíticas, que se referem "às relações da reflexividade, do confronto, das práticas com lógicas de ação

determinadas desde uma perspectiva histórico-cultural”, que “apresentam um cunho processual, pois as formas de organização são múltiplas e articuladas em um espaço de práticas” e “produzem efeitos no cotidiano, devido ao seu caráter relacional com as esferas normativas da sociedade”. Ressaltamos a gradação entre micropolíticas e políticas, bem como entre espaço e lugar. A dimensão micropolítica das práticas no cotidiano “refere-se às ações dos sujeitos que, em meio à esfera de normatividade social, podem, até mesmo sob a aparência de reprodução, transgredir ou estabelecer outros processos de organização social imbricados nas condições de existência vigentes” (Oliveira & Cavedon, 2013, p. 158). Já as práticas políticas se situam nas disputas simbólicas, nas forças de confronto (Foucault, 2010), e na constituição de *sujeitos* políticos e em lógicas de ação políticas. No contraste entre espaço e lugar, “o lugar enseja o exercício de ações em relação ao ‘outro’, resultando no estabelecimento do próprio” (Oliveira & Cavedon, 2013, p.158), por oposição. O espaço se constitui na ausência de um próprio, atuando no campo do outro, quando os *sujeitos* emergem em um espaço onde se operam práticas (Oliveira & Cavedon, 2013).

Quadro 2: Comparativo entre os conceitos de lugar de fala e espaços de fala

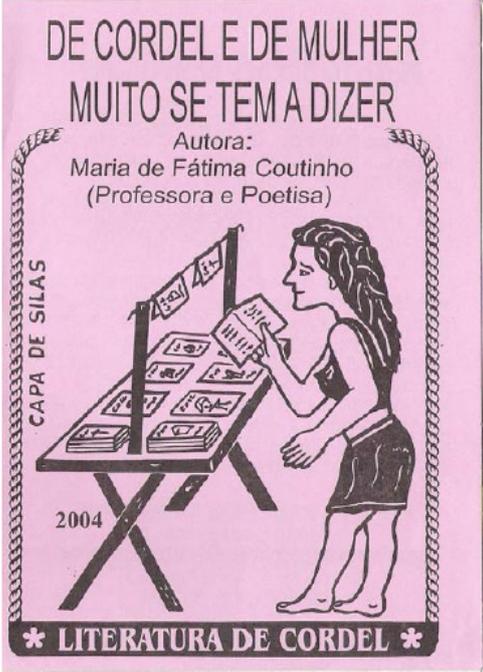
Lugar de fala	Espaço de fala
Parte de identidades interseccionais e múltiplas	Parte de identidades essencializadas e unívocas
Constituído na ação política consciente de movimentos sociais	Constituído na ação (micro)política das práticas do cotidiano de indivíduos e grupos
Politicamente delimitado	Definido por práticas
Canalizado para a luta política de grupos	Abriga a ação de indivíduos
Teoricamente embasado pela <i>Standpoint Theory</i> (Crenshaw, 1991; Ribeiro, 2017)	Teoricamente embasado pelos estudos sobre espaço e práticas cotidianas (Santos, 2010; Oliveira e Cavedon, 2013).

Fonte: Elaborado pelas autoras

Convém esclarecer que a ideia de ‘espaço de fala’ está contida no conceito de lugar de fala, mas diz respeito à ação (micro)política de mulheres que não se constituem, ainda, ou definitivamente, enquanto identidades categorizadas e abrigadas pelas lutas dos movimentos feministas. Os ‘espaços de fala’ são oposicionais e constituem-se a partir da ação de *sujeitos* para fins políticos, mas sua diferença em relação aos lugares de fala é não serem, a princípio, canalizados para o ativismo político e para as práticas extracotidianas que tal ativismo enseja. Os ‘espaços de fala’ se constituem na ação (micro)política, da ordem do cotidiano, das práticas culturais e do diálogo ativo e (re)construtivo dos *sujeitos* com a história subalternizada dos seus grupos sociais.

As mulheres sertanejas: identidades essencializadas na evocação literária

Quadro 3: Cordel de Maria de Fátima Coutinho

	<p>Desde tempos bem longínquos Diz Zumthor pesquisador Que as mulheres faziam Percurso de cantador Levando de um canto a outro Notícias de grande valor A Jograleza era chamada A mulher que percorria De cidade em cidade Cantando as belas notícias Que de outras terras trazia A história entretanto Quase nada delas fala São poucos os que escutam O silêncio que deixaram Entretanto, em Campina Aqui elas aportaram Hoje como cordelistas Elas tentam esclarecer Que o saber que é de todos Parece só pertencer Ao mundo que é dos homens Machista é só querer ver.</p>
--	--

Fonte: Queiroz, 2006, p. 10.

Falamos de mulheres que nos levam à necessidade de abordar uma forma de ser enraizada em um lugar físico e também político e simbolicamente construído: o sertão brasileiro, mais especificamente no Nordeste do país. Precisamos, então, problematizar a construção histórica e o imaginário coletivo das identidades associadas a esse lugar, para compreender o que se entende por identidades essencializadas, no contexto deste trabalho. Também precisamos mencionar como a questão étnica se insere na construção identitária das mulheres sertanejas, em oposição a outras identidades possíveis de mulheres brasileiras, mesmo dentro das diversidades inerentes à impossibilidade de estabelecer a mulher sertaneja como categoria identitária única. São mulheres que podem, inclusive, se relacionar de maneira diversa com esse enraizamento como pressuposto identitário.

Numa abordagem interseccional, que corresponde à inclusão de categorias identitárias diversas na perspectiva das relações de opressão, Crenshaw (2017) propôs apresentar uma estrutura provisória que pudesse identificar a discriminação racial e a de gênero, de modo a ser possível compreender melhor como esses tipos de discriminação operam conjuntamente. O termo “interseccionalidade” (Crenshaw, 2017) busca demonstrar uma problemática tendenciosa de abordar raça e gênero como categorias reciprocamente excludentes de experiência e análise, assim como para determinar a interdependência das relações de poder entre gênero, raça, classe, e outras. Contudo, Crenshaw (2017) emprega a interseccionalidade como conceituação do problema, para capturar as implicações da combinação de categorias subordinativas, tratando a maneira pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Sendo assim, estudamos as mulheres sertanejas, compreendidas a partir da interseccionalidade de categorias identitárias associadas às heranças da desigualdade estrutural de gênero, e daquela que coloca o sertão brasileiro em condições estruturais subalternizadas.

Conforme Albuquerque. (2008, p. 01),

o sertão costuma ser referido como um dado prévio, como um recorte espacial naturalizado, a-histórico, como um referente identitário que existiria por si, ora como um recorte dado pela natureza, ora como um recorte político-administrativo, ora como um recorte cultural, mas que parece não ser fruto de um processo histórico.

Buscamos desconstruir a naturalidade com que nos referimos ao sertão, para construí-lo, nos limites deste trabalho, como o lugar de existência, resistência, luta e transformação de mulheres histórica e culturalmente situadas. Para tanto, assumimos o termo étnico como fundamental para demarcar que o indivíduo pode ter a mesma origem, a mesma cor da pele que o outro, a mesmo tipo de cabelo e traços físicos semelhantes, mas ambos podem se distinguir em termos culturais e sociais, caracterizando assim etnias diferentes.

As mulheres sertanejas, como *sujeitos* regionais e étnicos, designariam aquelas que são originárias, por naturalidade, ou vinculadas, por questões de história de vida e memória, ao sertão. Embora representativo do Nordeste, continuamos encontrando sertão desde Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Amazonas e Rio Grande do Sul (Amado, 1995). O sertão possui um clima tropical semiárido, com prevalência de duas estações bem definidas: a seca, que acontece a maior parte do ano, e a chuvosa que geralmente dura cerca de três meses. Tais características físicas dirigiram a significação do sertão para uma “conotação de aridez, já documentada nos textos históricos antigos”, bem como “inospitalidade da natureza e povoado ermo” (Ferreira, 2004, p. 35). A dimensão simbólica do sertão contribui para que a adjetivação sertaneja seja aderente às formas de existir forjadas numa condição de extrema adversidade natural, de rusticidade e resistência à aridez. No sertão, a escassez de água e a pobreza mineral do solo dificultam a agricultura, e a subsistência do povo que ali vive é ameaçada por períodos de estiagem longos.

No imaginário coletivo, o sertão desenvolveu significação de “oposição ao litoral” e, “em condições brasileiras, o sertão estaria sempre em interior” (Ferreira, 2004, p. 35). A questão tem centralidade na definição do sertão porque “deve-se ter em mente que, no Brasil, a lógica centro/periferia permitiu que o centro se representasse como o nacional desenvolvido e civilizado, enquanto a periferia foi encarada como regional e representada como atrasada, selvagem e primitiva” (Pinto, 2013, p. 357). No imaginário brasileiro, o sertão seria característico das vivências de um povo pobre (muitas vezes no sentido de natureza reificada, e não num sentido processual de terem sido empobrecidos) e primitivo em suas manifestações sociais.

Conforme Soares (2003, p. 42), “a metáfora do Sertão se prestou, desde o processo colonizador, para designar o incerto, o longínquo, o interior, o despovoado, o bárbaro, e desconhecido, espaço-outro tomado como imagem e oposição ao litoral, lugar do civilizado e da civilização”. Na literatura, o sertão foi interpelado em diferentes momentos e por meio de diferentes retóricas discursivas, seja em representações documentais, ou textos estilísticos, como a prosa de ficção, a poesia e o ensaio. As pessoas e as paisagens sertanejas estão no limite simbólico entre natureza e cultura, num lugar ambíguo e, portanto, conflituoso para as epistemologias e estéticas modernas. Para esses modos de produção de conhecimento e proposição de políticas, a solução para tal ambiguidade “iria no sentido da eliminação do elemento não modernizável no plano factual, acompanhada de sua imortalização no plano simbólico” (Almeida, Zily & Lima, 2001, p. 8).

Na construção da nacionalidade, após a Independência, numerosos intelectuais “se viram diante do dilema em relação às regiões interioranas” (Almeida, Zily & Lima, 2001, p. 8), não modernizadas pelos esforços colonizadores que impunham, sobre outras regiões do país ditas ‘civilizadas’, a homogeneidade dos padrões europeizantes. O sertão era a antítese do mundo dos letrados: lugar semiselvagem, atrasado, violento, incivilizado, mas – justamente por isso – misterioso e diferente, tornando-se objeto a ser descrito, analisado, revelado e transfigurado (Almeida, Zily & Lima, 2001). Nos movimentos modernistas do início do século XX, por exemplo, a busca pelo Brasil real, destinada a oferecer sentido às variadas realidades do país, o isolamento do sertão foi ponto de partida para a busca do povo brasileiro idílico (idem).

As representações literárias sobre o sertão partiram da cidade e do litoral, como nos movimentos regionalistas dos anos 1930, em que vozes como Gilberto Freyre e Eurico Alves foram *inventores* do Nordeste tradicionalista (Soares, 2003). Por grande parte da população não ter instrução escrita, a identidade sertaneja falou por si por meio de manifestações majoritariamente não escritas, como as festas populares, os ritos religiosos, a dança, a música, e o teatro popular. A literatura sertaneja ficou evidenciada principalmente na forma do cordel, que surgiu como poesia popular em versos, estilo que facilitava a memorização e a difusão entre iletrados. O cordel usa bastante a ironia e tem como personagem e/ou tema os anti-heróis, as sátiras, as diabruras, as proezas, as mulheres, enaltecendo as pessoas empobrecidas ao valorizar a sua

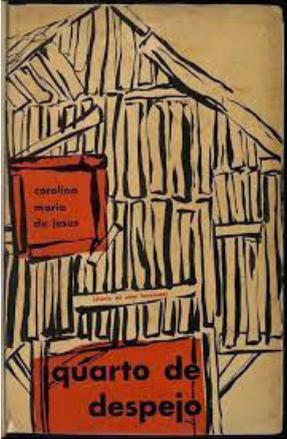
esperteza (Santos & Chalhub, 2012). Por narrar histórias tradicionais, como os relatos do cangaço, ou ser usado para fazer críticas à política local e nacional, o cordel serviu como registro histórico da vida no sertão e também como espaço de protesto e reivindicação. É um meio de expressão para a cultura sertaneja e enseja práticas de resistência, resgate e preservação de memória e reafirmação identitária.

Embora alguns “estudiosos da cultura popular brasileira tenham identificado as mulheres como o principal arquivo das tradições orais” (Queiroz, 2006, p. 06), a literatura de cordel é reduto eminentemente masculino. A figura feminina tem destaque como personagem do cordel, não porque a evocação à mulher seja um tema central, mas pela facilidade de envolvê-la em misturas metafóricas, bem-humoradas e que frequentemente colocam-na em posição de desprivilegio (Melo, 2016). Nota-se, nas antologias da literatura de cordel, a ausência de folhetos de autoria feminina, o que é um reflexo dos efeitos estruturais de uma sociedade de base patriarcal (Santos & Chalhub, 2012) e da baixa representatividade dos grupos subalternizados na literatura (Dalcastagnè, 2007). As mulheres sertanejas construídas nessa literatura são objetos dos investimentos do homem cordelista sertanejo, sujeitadas à hierarquia de opressão, que não nos permite conhecer sua própria representação. As vozes literárias visibilizadas sobre o sertão, que servem de recurso para a construção das identidades essencializadas sobre as mulheres sertanejas, são, no geral, de homens que falam ou escrevem sobre este lugar.

Mesmo reconhecendo a sujeição feminina na representação literária, é preciso ir além e buscar o real que serve de recurso à representação e superar “o sertão imaginário, circunscrito em símbolos e subjetividades narrados na literatura, [para] indagar: onde estão as mulheres do sertão?” (Souza, 2019, p. 190). O sertão literário é uma construção simbólica que contribui para revelar as desigualdades das relações de poder que incidem sobre o território geopolítico, mas não as expressam de fato. Entendemos que a literatura de cordel é um espaço no qual as mulheres sertanejas, como autoras, podem (re)escrever subjetividades e (re)elaborar as identidades, para além das essencializações construídas e corroboradas ao longo do tempo pelo outro, configurando essa literatura como meio para resistência. Todavia, a literatura é uma entre outras formas de expressão possíveis, além de ser uma prática sob domínio restrito, visto que a região Nordeste apresenta a maior taxa de analfabetismo do país (13,9%, conforme PNAD Contínua, IBGE, 2019). O dado expressa que o claro preconceito epistêmico sofrido pelas populações nordestinas pode persistir na prática da literatura de cordel feminino, que inclui as letradas, mas coloca em desvantagem aquelas injustiçadas na distribuição dos bens epistêmicos, como a educação e a cultura (Fricker, 2017). Políticas de gênero construídas no sertão também partem de mulheres que afirmaram sua relativa autonomia valendo-se de outros recursos, como a valorização de seus corpos e de sua visibilidade social como trabalhadoras (Thayer, 2001).

Os espaços das mulheres na literatura e no cordel

Quadro 4: O romance de Carolina de Jesus

	<p>Escrevo a miséria e a vida infausta dos favelados. Eu era revoltada, não acreditava em ninguém. Odiava os políticos e os patrões, porque o meu sonho era escrever e o pobre não pode ter ideal nobre. Eu sabia que ia angariar inimigos, porque ninguém está habituado a esse tipo de literatura. Seja o que Deus quiser. Eu escrevi a realidade. (Jesus, 1960).</p> <p>Não digam que fui rebotinho, que vivi à margem da vida. Digam que eu procurava trabalho, mas fui sempre preterida. Digam ao povo brasileiro que meu sonho era ser escritora, mas eu não tinha dinheiro para pagar uma editora (Jesus, 1960).</p>
---	---

Fonte: Elaborado pelas autoras.

O fato da história escrita hegemônica ter sido construída a partir de experiências e vivências sobretudo masculinas fez com que os mais diversos sistemas de representação cultural e expressão humana, como a literatura, as lendas, as artes e a própria história refletissem a construção social da figura masculina, particularmente do homem branco e cisheteropatriarcal como o elemento dominante. Nesse sentido, as práticas literárias femininas se constituem como um importante enclave para a desconstrução da ordem simbólica que suporta e legitima essa dominação. As escritas femininas existiram e resistiram, ao longo dos tempos, conforme mulheres letradas as praticavam, mas a participação das escritoras na literatura foi condicionada por princípios de exclusão, seleção e natureza de autoria impostos pela ordem hegemônica dos cânones. Chama atenção a ausência de interesse pela análise acadêmica das práticas literárias de mulheres no campo da literatura, principalmente antes do século XIX. Isso fez com que muitas autoras fossem eclipsadas e muitas obras perdidas, ainda que essas autoras e obras pudessem estar contidas em movimentos literários de discursos patriarcais e cooperassem com eles em grande medida (Ezeil, 1996).

A partir do século XX, a interiorização do pensamento feminista na literatura, em ensaios, romances e poemas, tem ocorrido paralelamente aos movimentos feministas. A aproximação entre literatura e feminismo acontece por meio de “mecanismos estético-temáticos de práticas literárias, prioritariamente, de autorias femininas” (Zolin, 2012, p. 53), engajadas em representações femininas que espelham a multiplicidade e a heterogeneidade das mulheres na sociedade contemporânea. Numa perspectiva histórica, a crítica literária feminista tem buscado recuperar ‘tradições’ femininas na literatura e organizar ‘ontologias’ de escritos de mulheres, bem como identificar as questões centrais das práticas literárias de mulheres e ainda, recuperar as subjetividades das autoras, com a análise cruzada das suas vidas e das suas obras (Ezeil, 1996). Evaristo

(2005) é um dos grandes exemplos desse movimento de recuperação das subjetividades, ao propor o que chama de escrevivências literárias, como modos de escrita que tragam as vivências de mulheres subalternizadas, como as mulheres negras. Na prática literária, Jesus (1960; 2014) foi pioneira no Brasil a alcançar o mercado editorial com a escrita da mulher negra favelada e falar de um lugar de interseccionalidade, antes mesmo que esse conceito fosse desenvolvido pela teoria feminista.

No campo da literatura, o deslocamento da mulher da condição de tema da obra literária para a de produtora de literatura é gerador de tensões e fricções nos “cânones literários oficiais, com seus pressupostos ideológicos, seus códigos estéticos e retóricos, tão marcados por preconceitos de cor, de classe social e de sexo” (Zolin, 2012, p. 104). Numa perspectiva pós-colonial, o tema do feminismo “está totalmente ligado ao projeto de pós-colonialidade literária e suas relações com a leitura crítica e a interpretação de textos coloniais e pós-coloniais” (Bahri, 2013, p. 660). Afirma-se que “uma perspectiva feminista pós-colonial exige que se aprenda a ler representações literárias de mulheres, levando em conta o *sujeito* e o meio de representação”, bem como “exige um letramento crítico geral, isto é, a capacidade de ler o mundo (especificamente, nesse contexto, as relações de gênero) apresentando um olhar crítico” (idem).

O campo da cultura se apresenta como profícuo para o resgate das contribuições femininas para práticas culturais e expressões artísticas. As culturas populares são repletas de manifestações de conformidade e resistência das mulheres às performatividades/performances de gênero historicamente impostas como um dispositivo de poder na sociedade (Butler, 1998). Embora artistas de diferentes perspectivas feministas busquem reconhecimento nos circuitos artísticos principais do mercado da arte, as críticas feministas tendem a reivindicar a arte popular, como meio performativo (Fields, 2012). Ademais, quanto à propagação da fala no espaço, Santos (2010, p. 591) diz que “em nossos dias, a cultura popular deixa de estar cantonada numa geografia restritiva e encontra um palco multitudinário [...] graças aos efeitos ubiqüitários trazidos por uma aparelhagem eletrônica multiplicadora”. A “cultura popular de massas” (Santos, 2010), propiciada pela informação e comunicação, enriquece os intercâmbios afetivos da dinâmica simbólica identitária e propicia que a fala subalternizada chegue a distâncias antes impossíveis.

A literatura de cordel é uma das mais ricas manifestações da cultura brasileira e desde 2018 é inscrita nos Livros de Registro das Formas de Expressão da Cultura Imaterial Brasileira (IPHAN). A prática literária é bastante difundida nas regiões Norte e Nordeste do país, especialmente nos estados do Pará, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Alagoas, Paraíba e Ceará (Queiroz, 2006). De acordo com Queiroz (2006), a origem da literatura de cordel brasileira remonta à Idade Média, ligando-se à poesia trovadoresca portuguesa. O cordel possui características bastante peculiares quanto à rima e à métrica, além de uma linguagem simples e traços do improviso e emolada de seus cantadores. Desde as origens, o cordel tem sido difundido em feiras populares, onde circulam os folhetos e os poetas fazem declamações.

Neste artigo, o resgate do trabalho de mulheres cordelistas é também parte do esforço de crítica literária feminista, com a intenção de “promover a visibilidade da mulher como produtora de um discurso outro, dissonante em relação àquele arraigado milenarmente na consciência e no inconsciente coletivos, inserindo-a na historiografia literária” (Zolin, 2012, p. 104). Trazer a literatura de cordel feminino neste trabalho, por intermédio de seus processos organizacionais, é uma forma de contribuir para o reposicionamento da escrita feminina nesse corpo de literatura. Numa análise da presença feminina na literatura de cordel, Melo (2016) cita alguns exemplos de autores que têm a figura feminina como inspiração e analisa o modo como o fazem. Conforme a autora (Melo, 2016, p. 30):

O poeta Chagas Batista, em alguns de seus folhetos, representou a mulher como autêntica anti-heroína, símbolo de depravação, falsidade e impiedade, alguém volúvel e infiel. O cordelista Leandro Gomes de Barros fez uma comparação do casamento com uma prisão para o homem, da sogra a uma cobra, temida até mesmo pelo diabo, e da esposa a um fardo que cabe ao marido sustentar por toda vida. Joaquim Batista de Sena deu ênfase à virgindade como símbolo de pureza e honra feminina. José Costa Leite debochou da solteirona e reproduziu a concepção preconceituosa da mulher como objeto. José Pacheco referiu-se à mulher mais velha como patrimônio desvalorizado e questionou a inversão de papéis, fazendo uma crítica à participação da mulher na sociedade. Manuel Pereira Sobrinho fala da beleza feminina como uma arma capaz de deter o mais valente dos homens, referindo-se ao cangaceiro Lampião que se rendeu aos encantos de Maria Bonita.

Mesmo quando as mulheres sertanejas conviviam e participavam do contexto cultural em que o cordel estava presente, não era permitido a elas praticarem essa literatura nas mesmas condições dos homens. Conforme Santos (2006), as poetisas e cordelistas precisavam usar codinomes masculinos para publicar sua obra, ou escreviam para o esposo assumir a autoria. Do período do aparecimento do cordel no Nordeste brasileiro até bem recentemente, as mulheres faziam poucas publicações de suas produções poéticas. De acordo com Queiroz (2006, p. 64), “a primeira mulher de que se tem notícia” como autora de cordel foi Maria das Neves Baptista Pimentel, que publicou em 1938 sob pseudônimo masculino Altino Alagoano. Ainda conforme Queiroz (2006, p. 06), “somente a partir de 1970 é que se pode verificar manifestações de autoria assumidamente feminina na literatura de cordel”. Apenas a partir dos anos 1990, ganha notoriedade a participação das mulheres na literatura popular em verso.

Nos anos 2000, a trajetória da literatura de cordel de autoria feminina no Brasil conta com uma novidade: “boa parte de cordelistas de agora são mulheres”, o que “era algo impensável no passado” (Mapuranga, 2005, p. 30). Na década seguinte mulheres passaram a figurar como representantes da literatura de cordel, respeitadas e reconhecidas, inclusive como membras das principais instituições que representam a literatura de cordel, nomeadamente: a Academia Brasileira de Literatura de Cordel (ABLC), sediada na cidade do Rio de Janeiro-RJ, e a Academia dos Cordelistas do Crato (ACC) que representa os cordelistas da região do Cariri cearense, situada na cidade de Crato-CE.

Metodologia

Neste estudo exploratório e descritivo adotamos abordagem qualitativa, baseada em uma combinação de técnicas de coleta de dados, quais sejam: a entrevista em profundidade, realizada em seções diversas com quatro autoras de literatura de cordel; a análise documental de obras da literatura de cordel que tivessem como foco a realidade vivenciada pela mulher sertaneja; e a observação não participativa em espaços em que mulheres cordelistas realizassem performances públicas, ou que abrigassem eventos literários dedicados ao cordel. As cordelistas abordadas pela pesquisa foram Anilda Figueiredo, Dalinha Catunda, Josenir Lacerda, e Lindicássia Nascimento.

A pesquisa ocorreu entre agosto de 2018 e fevereiro de 2020. A princípio, realizamos o levantamento bibliográfico da história do cordel feminino, que serviu de etapa intermediária para a busca por quem seriam as cordelistas reconhecidas na prática literária do cordel, e quais seriam as obras de cordel referenciais na busca pela inserção feminina. Posteriormente, mulheres cordelistas com potencial para participar da pesquisa foram identificadas e contactadas. Por critério de acessibilidade, cordelistas residentes no estado do Ceará, onde essa pesquisa foi baseada, foram participantes preferenciais.

A coleta dos cordéis também foi realizada no Ceará, no entanto, com mais ênfase na Região do Cariri cearense, mais especificamente, em três principais cidades: Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha, mas também em Fortaleza e Ipueiras. O acesso aos cordéis aconteceu por meio de bancas de vendas de folhetos e em visitas a cordelistas que comercializam suas obras, além de blogs e sites na internet.

O critério de escolha dos poemas inseridos na etapa documental foi que retratassem a figura da mulher sertaneja, sua história de vida e a realidade do Nordeste brasileiro. Analisamos grande quantidade de folhetos de cordel, de diversas autoras e autores, inclusive mulheres cordelistas sertanejas, de modo que seria exaustivo listar todas e todos.

A etapa de observação aconteceu nas cidades Juazeiro, Fortaleza e Ipueiras em eventos literários (por exemplo, a XII Bienal do Livro do Ceará e a inauguração da Cordelteca Maria das Neves Baptista Pimentel). Era principalmente nesses eventos que conversávamos com outras personalidades ligadas ao cordel feminino, como outras mulheres cordelistas, além das participantes da pesquisa e homens cordelistas também.

As conversas com as cordelistas participantes da pesquisa, as quais foram registradas por meio de gravação digital para posterior transcrição, aconteceram em diversos contatos, presenciais ou por telefone, com durações diversas, conforme a descrição geral a seguir: sete contatos com Anilda Figueiredo, com tempo mínimo de 3 minutos e máximo de 7 horas; dezesseis contatos com Dalinha Catunda, com tempo mínimo de 9 minutos e máximo de 8 horas; sete contatos com Josenir Lacerda, com tempo mínimo de 9 minutos e máximo de 1h40 minutos; e vinte contatos com Lindicássia Nascimento, com tempo mínimo de 17 minutos e máximo de 8 horas.

Realizamos análise de conteúdo (Bardin, 2014) para o tratamento dos dados, a partir de uma abordagem indutiva, que buscou inferências a partir dos dados e foi orientada pela premissa de que os sentidos da fala

pertencem às próprias informantes e são por elas atribuídos. Não buscamos, portanto, a interpretação desses sentidos em relação a categorias teóricas previamente definidas, mas a interação com os mesmos, para a produção do conhecimento científico, num esforço interpretativo que buscou objetividade a partir da busca por sentido teórico em trechos de falas das entrevistas realizadas e dos documentos analisados. Esse esforço difere em forma e função do conhecimento originalmente produzido pelas mulheres cordelistas nas falas em conversas ou na própria expressão da sua literatura. Para que pudéssemos analisar detalhadamente os dados de entrevistas e os folhetos de cordel, amparadas pelas observações, adotamos um processo de categorização que resultou na forma de organização da apresentação da análise dos dados a seguir. Para fins de mediação entre a evidência manifesta nos dados empíricos e sua transformação interpretativa nas categorias analíticas deste estudo, realizamos a leitura flutuante dos materiais e sua associação indutiva a temas que se apresentam nas seções que organizam a análise.

Sobre as negociações no campo de pesquisas, tratando a literatura de cordel como nosso objeto de estudo, frisamos que nosso objetivo não foi determinar características identitárias para essas mulheres, uma vez que não pretendemos repetir um equívoco que tem sido anunciado como comum nos estudos sobre as pessoas negras. No contexto dos EOR, por exemplo, muitas vezes tem-se a assunção do negro-tema como objeto, sem considerar os processos de rebeldia do desejo das próprias pessoas negras em relação à maneira como foram e são evocadas e definidas nos estudos por pessoas brancas (Oliveira, 2020; Silva *et al.*, 2020). Porém, partimos do entendimento de que as participantes da pesquisa aderiam, a princípio, à identidade essencializada da mulher sertaneja e buscamos compreender como essa identidade pode contribuir para os processos de formação de um espaço de fala na literatura de cordel praticada por mulheres.

■ O cordel como meio de expressão das mulheres sertanejas

Entendemos que a apropriação do cordel como meio de expressão da mulher sertaneja se dá no percurso de assumir-se como autora de versos de cordel, o que também coincide com o processo de desvencilhar-se da posição de musa, objeto da atenção do outro, para a de poeta, capaz de falar por si e a respeito dos temas do seu interesse. Ambos os movimentos têm respaldo na descoberta do potencial expressivo em suas múltiplas formas, que vão do humor à lírica e ao protesto. Ademais, ensejam também performances para além da escrita, como o recital, o teatro e a “peleja”, ou seja, o duelo de poetas. O improviso das performances que vimos acontecer nos eventos literários possibilita que as mulheres cordelistas demonstrem sua capacidade de raciocínio, inteligência e sagacidade, e que derrotem oponentes homens, deixando clara sua vantagem na prática do cordel.

Por meio da fala das mulheres cordelistas, entendemos que o cordel faz parte do universo da mulher sertaneja e adentra seu repertório expressivo na infância, por meio da família e na esfera doméstica. Os cordéis contavam

muitas histórias fictícias que mexiam com o imaginário das pessoas, principalmente das crianças, despertando então a paixão das cordelistas que conhecemos. As mulheres cordelistas cresceram ouvindo as histórias contadas nos folhetos de cordel que eram comprados nas feiras livres por suas mães, pais, avós e tias, quando não eram escritos pelos mesmos. Do contato com o cordel como ouvintes, surgiu nelas a vontade de tornarem-se autoras. Os trechos de entrevista a seguir ilustram a questão:

Eu morando em sítio, ficava no terreiro de casa, não tinha energia, aí na época, eu dizia “papai deixa eu deitar no colo”, e começava a recitar poemas... Isso marca muito! Eu sempre gostei de escrever trovas, trovinhas. (Entrevista com Lindicássia Nascimento, Barbalha-Ce, 19/07/2019).

Eu tinha uma tia poetiza e lia cordel pra gente, e eu herdei essa paixão dela (Entrevista com Dalinha Catunda, Fortaleza-Ce, 23/08/2019).

No meu caso, minha avó ia pro mercado, pra feira do Crato que o lugar que tinha muito cordel, aí ela escolhia alguns e a noite ela sentava no batente da casa, lá no sítio, uma casa de taipa, e ela sentava e os netos sentavam em volta e lá ela recitava poemas e de tanto ela ler, as vezes ela até memorizava alguns. (Entrevista com Anilda Figueiredo, Crato-Ce, 03/12/2019).

A aproximação com o cordel oferecia às mulheres sertanejas a possibilidade de desejar praticar essa literatura. Porém, as cordelistas entendiam que o cordel pertencia a um conjunto de práticas masculinas – ainda que tenham tido mulheres leitoras de cordéis nas suas experiências de vida – que tornava a manifestação literária privilégio masculino (Dalcastangê, 2007). É comum em suas trajetórias que a escolha pelo cordel tenha sido conquistada por meio de resistências – sejam elas externas, personificadas pelo pai interditor, por exemplo, ou internas, como a timidez e o sentimento de incapacidade que, nos debates de gênero, se envolvem com uma condição estrutural de opressão que condiciona performances (Butler, 1998). Dalinha Catunda nos conta como enfrentou o pai, dizendo “*Ele não vai me matar mesmo, no máximo que ele vai fazer é me dar uma surra. Então eu ia lá e fazia o que queria fazer!*” (Entrevista com Dalinha Catunda, Ipueiras-Ce, 25/01/2020). Já Josenir Lacerda fala da dificuldade de se afirmar cordelista: “*Eu não me atrevia a dizer que era cordelista, mesmo já tendo uns quatro ou cinco cordéis escritos em parceria com uma colega, Iris Tavares, que não era cordelista, mas é poetiza no verso livre*” (Entrevista com Josenir Lacerda, Crato-Ce, 26/06/2018). Em outra entrevista, Josenir Lacerda resume a questão, generalizando a vivência da mulher cordelista, a partir de sua experiência pessoal:

A mulher mesmo não se permitia adentrar nesse universo porque culturalmente era tão forte isso e tão antigo de dizer que era do homem, então ela aceitava e se acomodou por um tempo, mas quando ela despertou, despertou mesmo com vontade, com compreensão, com garra e tem mostrado o quanto é capaz (Entrevista com Josenir Lacerda, Crato-Ce, 03/12/2019).

Na trajetória das cordelistas, percebemos que permitir-se praticar o cordel como autoras e reclamar esse direito nos embates cotidianos foi o primeiro passo para conquistar espaço nos círculos literários. Essa conquista foi também temática e simbólica, pois a escrita feminina do cordel realizou uma mudança em relação à agência feminina nessa literatura. A conquista do

papel de *sujeito* fica expressa nos trechos de obras delas próprias, transcritas abaixo, em que se referem ao deslocamento da mulher, de musa para autora. Nesse contexto, Dalinha Catunda fala da necessidade de “reeducação” para livrar-se da sujeição e da lição de igualar-se ao homem na prática da literatura de cordel. Esse movimento de questionar a pequena participação da mulher no cordel transcende o trabalho das cordelistas abordadas nesse estudo e alcança as instituições que salvaguardam a prática literária do cordel, como a ABLC. Por exemplo, em um evento realizado em 2018, por essa instituição, intitulado “Mulheres do Cordel”, propunha “uma viagem sobre a presença da mulher na literatura de cordel, como musa dos primeiros grandes romances e como autora” (ABLC, 2018, s/p.).

A linguagem feminina/ Tem mais vez, voz e espaço/ Saia, batom, flor e laço/ Sobre a cultura se inclina/A musa achou outra sina/ Outra forma de encantar:/ Tramas de seda ao rimar/ Em versos, xale e dossel... (Lacerda, In:cordeldesia.blogspot.com, s/d)

À musa, muito obrigada/ Por ter sido companheira/ Não sou mulher de motim/ Também não sou encrenqueira/ Contudo vou confessar/ O mastro vou levantar/ Para içar nossa bandeira” (Dalinha Catunda, na Peleja entre Dalinha Catunda e Dideus Sales, VII Encontro de Poetas Cordelistas em Ipueiras-Ceará, dia 25/01/2020).

Entre musa e autora, a conquista do cordel como prática feminina é identitária. Percebemos como nossas autoras constroem-se enquanto *sujeitos* na poesia a partir de referências a musas, heroínas e também anti-heroínas e vilãs dos cordéis tradicionais, dialogando com elas e elaborando ressignificações, no tensionamento das identidades essencializadas que foram cristalizadas nas referências literárias. Josenir Lacerda, por exemplo, reivindica a necessidade de consideração das múltiplas identidades femininas, mesmo as que corroborem com o estereótipo idealizado a partir da repetição das normas de gênero sobre suas performances (Butler, 1998). Ela diz: “*eu sou romântica, escrevo com delicadeza, falo da mulher sim e faço reivindicações, mas eu muitas vezes sou até criticada dizendo que eu quero ser puritana, eu não quero, eu não vou me violentar pra ser uma coisa que eu não sou*” (Crato-Ce, 26/06/2018). Ela contribui inclusive para a desconstrução da idealização dos modos de enfrentamento a partir da ruptura com uma estereotipia da luta feminista.

Já Dalinha Catunda se utiliza do artifício de ressignificar a musa e ressaltar a heroína, resgatando uma figura histórica frequentemente cantada nos cordéis e que personifica a força e a valentia sertaneja. A aproximação simbólica acontece com figuras femininas do imaginário mítico, como Maria Déa, conhecida como Maria Bonita, companheira do capitão cangaieiro Lampião, que viveu em tempos de violência e luta armada, e representa o levante do povo sertanejo na guerrilha do Cangaço.

Eu sou Maria Bonita/ Sou Cabocla do Sertão/ Fibras de Maria Déa/ Maria do Capitão/ Quando assumi meu chapéu/ Não fiquei vagando ao léu/ Eu fiz a revolução (Catunda, In: cordeldesia.blogspot.com, s/d).

Oscilando entre a posição de musa romântica ou heroína, Lacerda e Catunda afirmam-se como mulheres sertanejas e vinculam suas identidades ao componente étnico, que situa a experiência das cordelistas no Nordeste, ou mais especificamente no sertão. Num movimento de adesão às imagens evocadas sobre o sertão na literatura, as cordelistas se identificam como

sertanejas e compartilham de uma construção essencializada sobre suas vivências de mulher, que tende a enfatizar as imagens da natureza, enquanto invisibiliza o trabalho duro (Thayer, 2001). Isso tende a levar a uma generalização de tais vivências em conformidade com os estereótipos, deixando pouco espaço para seu questionamento e contestação. Nesse sentido, a identidade que se constrói para a mulher sertaneja é pedra angular da cultura de oposição (Morris & Braine, 2001) expressa no cordel feminino. Nos versos de Catunda, a referência a contextos ainda mais específicos como o bioma Agreste ou o 'brejo' ressaltam as características do cenário material real em que o tornar-se dessa mulher aconteceu.

Eu sou mulher sertaneja/ Feminina e singular/ O agreste me batizou/
Mas fiz do mundo o meu lar/ Açoites patriarcais/ Não me podaram
jamais/ Lutei pra me libertar (Catunda, In:cordeldesai.blogspot.com,
s/d).

Eu tenho minhas raízes fincadas lá no sertão/ Com os meus versos
brejeiros/ percorro toda nação/ Com bardo de qualidade/ Eu tive a
felicidade/ De erguer a competição (Dalinha Catunda na Peleja entre
Dalinha Catunda e Dideus Sales, VII Encontro de poetas Cordelistas em
Ipueiras-Ceará, dia 25/01/2020).

Sou mulher, sou nordestina/ Desaforo eu não aturo/ Não sou de fugir
da raia/ Nem me equilibrar no muro/ Não quero nada de graça/ Mas
defendo minha raça/ De modo firme e seguro (Lacerda, In: Costa e
Lacerda, 2011).

Eu sou rez da macambira/ Difícil de ir ao chão/ Sou o broto das
caatingas/ Quando chove no Sertão/ Sou cacimba de água doce/
Jorrando em pleno verão/ Sou o sol quente do Agreste/ Sou o luar do
Sertão (Catunda in: cantinhodadalinha.blogspot.com, s/d).

Observamos que a adesão à identidade essencializada da mulher sertaneja não contribui para a visibilidade daquilo que produz essa condição, como as relações de poder, não apenas de gênero, mas também de trabalho (Thayer, 2001), de acesso à educação e a serviços essenciais, como o acesso à água, que é um recurso crítico da região e cuja obtenção mobiliza cotidianamente principalmente as mulheres (Gomes, 2018). Nos versos de Catunda, acima, percebemos que a condição de chover e jorrar água, associada ao ser que brota das caatingas, é uma contingência natural que impõe aridez à vida das mulheres sertanejas. Mas, ainda que a condição climática do sertão seja natural, o problema crônico da gestão hídrica da região não é. Isso, no entanto, passa ao largo das questões abordadas pelo cordel feminino em análise. A construção literária da mulher sertaneja, nesse caso, é outro elemento da cultura de oposição que reconhece a subalternidade feminina sem consciência de oposição, uma vez que comporta explicações impessoais para o destino de sujeição de um grupo (Morris & Braine, 2001).

Por suas características temáticas e estéticas, o cordel é propício a falas transgressoras, mas que se apoiam na ambiguidade do humor e na dicotomia entre a retórica regionalista e uma fala universal. O potencial expressivo do cordel, entre o lúdico e o informativo, propicia que a mulher critique e defenda seus direitos, como ressaltava Anilda Figueiredo, em entrevista: *“O cordel não é exclusivo, só lúdico, ele é também informativo e ele tá defendendo nossos direitos, ele tá criticando... Olha as funções do cordel! A mulher vai chegando...”* (Anilda Figueiredo, Crato-Ce, 03/12/2019).

A multiplicidade de temáticas no cordel também possibilita a expressão sobre praticamente qualquer assunto – até mesmo aqueles que não são atribuídos como domínio de conhecimento de mulheres poetisas no cenário social. Por meio do cordel, epistemologias femininas podem se manifestar, por exemplo, em relação às ciências naturais e biológicas, ou em relação a temas políticos, apresentando-se como importante meio de superação da injustiça epistêmica a que estão submetidas as pessoas que não dominam o jargão acadêmico (Fricker, 2017). A fala feminina do cordel pode traduzir, para o público leitor ou ouvinte dos versos, entendimentos sobre esses domínios de conhecimento. No trecho de entrevista a seguir, Figueiredo explica essas situações:

Tem cordel que fala até da tabela periódica. Eu tenho um cordel sobre um laboratório de análises clínicas daqui do Crato, teve um aniversário lá e o pessoal pediu e eu fiz... Eu falo da importância de cada exame, porque você escuta falar e não sabe o que é (Entrevista com Anilda Figueiredo, Crato-Ce, 03/12/2019).

A mulher sertaneja cordelista também faz uso da amplitude performática do cordel, que é uma linguagem escrita, primordialmente, para ser recitada. Na trajetória do cordel concentrada no homem, eram os poetas quem iam para as feiras e subiam aos palcos (Santos, 2006). Quando as mulheres reclamam o cordel como meio de expressão, as cordelistas sobem ao palco e passam a ocupar esse espaço de visibilidade pública. O palco ao qual nos referimos é tanto simbólico quanto físico e, em nossas observações, pudemos acompanhar as cordelistas ocupando o palco e tomando a palavra em eventos do cordel. Por exemplo, em observação de uma apresentação das cordelistas Dalinha Catunda e Anilda Figueiredo, na XII Bienal Internacional do Livro do Ceará, pudemos ver as cordelistas recitando versos num teatro, sobre o palco, materializando o ‘espaço de fala’ que reivindicamos como conceito neste estudo. Elas fizeram uma encenação cantada que abordou o tema do casamento, munidas de muito bom humor para criticar a sujeição feminina. Dalinha usou figurino que fazia alusão à noiva e, Anilda, à mãe. No entanto, o humor também colocou um véu sobre os temas da sexualidade, do controle do corpo e da liberdade de movimentos da mulher sertaneja (Thayer, 2001), que não foram confrontados abertamente, embora reconheçamos que, em esforços de pesquisa, corramos o risco de que essa afirmação sobre essa ausência diga mais a respeito de teorizações do que de ruptura com uma perspectiva que flerte com uma abordagem que priorize mulheres cordelistas-tema, ainda que, neste estudo, tracemos uma análise que tenta se desvencilhar da dimensão de tema objetificado ao interesse acadêmico.

O reconhecimento das mulheres sertanejas cordelistas na cena literária do cordel

É por meio do cordel que as mulheres sertanejas cordelistas alcançaram suas realizações pessoais. Algumas ganharam respeito da sociedade, outras conseguiram se afirmar como pessoa, vencendo medos, angústias e timidez. Podemos citar o caso de Josenir Lacerda, quando afirmou que já perdeu

muita coisa pela timidez, e que o cordel a ajudou. Ou ainda, Dalinha Catunda, quando diz que saiu da sua cidade natal praticamente expulsa por estar grávida solteira e hoje é respeitada como uma figura local ilustre. Lindicássia Nascimento também fala de suas batalhas pessoais, da vida com dificuldades na qual criou sozinha os filhos e da sua trajetória no cordel como fruto de uma conquista que veio de muito trabalho. Outras cordelistas referem-se às suas conquistas pessoais em relação aos prêmios e condecorações recebidas pelo cordel. Por exemplo, em 2020, Josenir Lacerda foi homenageada na 8ª Mostra BNB de Poesias – Abril para Leituras, do Centro Cultural do Banco do Nordeste Cariri, e também agraciada com a Comenda Patativa do Assaré, uma condecoração do Governo do estado do Ceará.

As cordelistas deste estudo são membras de organizações destinadas a preservar a literatura de cordel. Josenir Lacerda é membra da ACC e foi a segunda mulher cearense a ocupar uma cadeira na ABLC. Dalinha Catunda é membra benemérita da ACC e da SPB, e foi a primeira mulher cearense a ocupar uma das cadeiras da ABLC. Anilda Figueiredo estava, à época da pesquisa, na posição de presidenta da ACC e membra da ABLC. Lindicássia Nascimento, por sua vez, era presidenta da SPB, membra convidada da ACC, e membra honorata da ABLC na época da pesquisa.

A atenção à inserção feminina nesses espaços institucionais da literatura de cordel, tais como as academias, sociedades e contextos de premiação, é necessária para apreciarmos os avanços obtidos pelas mulheres cordelistas até agora. Mas, também, para compreendermos as diferentes posições das autoras em relação à validação de seu trabalho por essas instituições e como tais posições refletem também atitudes de questionamento e desconstrução da representação das mulheres sertanejas na sociedade brasileira, como também do cordel como expressão literária.

Todavia, na dinâmica micropolítica da literatura de cordel como espaço de fala, entendemos que a as cordelistas agem individualmente e não necessariamente priorizam ações coletivas, nem apresentam uma intencionalidade manifesta ao conceito de lugar de fala como construído a partir das abordagens do feminismo negro, no sentido coletivo do conceito (Ribeiro, 2017). Assim, as ações apreendidas no espaço de fala do cordel feminino por meio deste estudo podem ser entendidas, dentro do âmbito de discussão e de tentativa de contribuição ao debate deste estudo, como desengajadas de uma política dos movimentos sociais (Morris & Braine, 2001), pois nem se constituem como tal – um movimento de mulheres cordelistas articuladas em coletivos – nem dialogam com os movimentos feministas que existem no sertão.

Aliás, na participação das mulheres nas instituições do cordel, notamos uma ausência de ligação explícita ao campo do feminismo. Ao falarem sobre incômodos com a pouca participação feminina, não há uma emergência de um *sujeito* coletivo, como quando Josenir Lacerda fala a respeito: “*Quando a Academia [de Cordelistas do Crato] foi fundada, eram duas mulheres e dez homens, as pessoas começaram a perguntar: e mulher escreve cordel?*” (Entrevista com Josenir Lacerda, Crato-Ce, 27/02/2020).

O reconhecimento individual, por vezes conquistado nos espaços construídos pela hegemonia masculina, é enfatizado como importante para

a trajetória de afirmação das cordelistas. Para elas, fazer parte de uma instituição de representação da literatura de cordel como a ABLC e as demais academias vai além de um reconhecimento e é uma verdadeira honraria. Serem convidadas a participar das instituições que normatizam a prática da literatura cordel é, para algumas cordelistas, necessário para a validação de seu ofício. É o que afirma Lacerda, no seguinte trecho de entrevista: “*Quando Seu Elói fundou a Academia dos Cordelistas do Crato e me convidou, eu quase não ia porque não me considerava cordelista, e ele convidou duas mulheres*” (Entrevista com Josenir Lacerda, Crato-Ce, 26/06/2018).

Outras cordelistas expressam orgulho de serem as poucas mulheres entre os homens, como é o caso de Lindicássia Nascimento, quando diz: “*A Sociedade dos Poetas de Barbalha foi fundada e eu tenho um orgulho muito grande, um prazer muito grande em dizer que eu fui a única mulher fundadora dessa Sociedade de Poetas, onze homens e uma mulher, que sou eu*” (Entrevista com Lindicássia Nascimento, Barbalha-Ce, 19/07/2019). A atribuição positiva ao fato de serem as únicas mulheres entre os homens leva as cordelistas a buscarem a diferenciação entre si e a assunção de uma busca por espaço de fala e não necessariamente um lugar de fala, da maneira como esse conceito foi tomado no âmbito político de movimentos sociais e antirracistas. Os trechos de entrevista em que Josenir Lacerda se distingue de Dalinha Catunda quanto ao fato de não viverem na mesma localidade, como sinal de exclusividade da sua própria posição de mulher cordelista aceita na ABLC, ilustra a questão: “*Dalinha Catunda foi a primeira mulher cearense a fazer parte da ABLC, depois fui eu, e hoje ela fica mais no Rio de Janeiro e eu a única aqui no Ceará*” (Entrevista com Josenir Lacerda, Crato-Ce, 17/04/2019).

A distinção individual das cordelistas enfatiza suas trajetórias individuais – o que coloca em tela o fato implícito de que as escritoras falam a partir de sua posição social (Dalagnè, 2007). Elas não reconhecem, a princípio, que sua fala enquanto mulher cordelista exprime um ponto de vista particular, mas que se pretende transcendente, na medida em que representam uma identidade de mulher sertaneja construída por meio de sua literatura, no diálogo com aquela produzida por homens. Ao fazê-lo, entendemos que há uma assunção individual de uma fala da e sobre a mulher na literatura de cordel, num caráter de escrita autorreferenciado (Dalagnè, 2007), embora também dialógico com as essencialidades identitárias.

Na intersecção das categorias de gênero e etnia, a problemática étnica também incide sobre a inserção pouco questionada das mulheres cordelistas sertanejas nas instituições. Por exemplo, a ABLC é sediada na cidade do Rio de Janeiro, mesmo tendo sido fundada por nordestinos e ser composta por uma maioria de poetas cordelistas nordestinos. Conforme o estatuto da ABLC, 25% das 40 cadeiras da academia são destinadas a acadêmicos não radicados no Rio de Janeiro (Estatuto da ABLC). Desse modo, mudar-se para a cidade pode ser uma estratégia de inserção para as cordelistas nessa instituição.

Para Dalinha Catunda, cordelista que pertence à ABLC e reside no Rio de Janeiro, a mudança para a cidade veio antes de sua aceitação na academia, e não motivada por ela. Conforme análise de Oliveira e Soares (2016), a poesia

de Catunda é resistência contra o desenraizamento e o desaculturação do migrante Nordeste. Apesar disso, nem Catunda, nem as outras cordelistas com quem mantivemos contato, colocam em evidência em suas narrativas a distância da sede das raízes nordestinas do cordel. Também não é objeto de reflexão que a ABLC possa incluir entre seus membros efetivos brasileiros natos ou naturalizados (Estatuto da ABLC), e que não haja menção à regionalidade dos membros no contexto nacional. Isso tudo revela que nem sempre nossos olhares enviesados de pressupostos acadêmicos ou mesmo de movimentos sociais correspondem ao que buscamos, por vezes, encontrar de adequações também essencializadas nos nossos campos de pesquisas, de forma a se adequar a nossos projetos de construção de pesquisas engajadas. Ou seja, o que entendemos, parafraseando Lélia Gonzalez (1984), é que aquelas significadas como “lixos” também falam, mas não necessariamente a partir de entendimentos baseados em incompletudes cognitivas que nós pesquisadoras e pesquisadores reforçamos ao sermos socializados em espaços de injustiças epistêmicas (Fricker, 2017).

Para fazer parte da ABLC, tanto a cordelista quanto o cordelista podem ser indicados ou convidados a ocuparem uma das cadeiras da ABLC e, em seguida, são submetidos a uma avaliação dos membros da academia que consideram sua escrita e sua vida pessoal, e fazem uma votação, na qual é preciso obtenção da maioria dos votos para que possam ser aceitos pela ABLC. O sistema de aceitação permitiu que Catunda indicasse outras mulheres cordelistas sertanejas, como aconteceu com Lacerda e Nascimento, de modo que a inserção da primeira mulher sertaneja cordelista nessa instituição possibilitou o acesso de outras. Sob esse aspecto, é possível que o esforço de inserção das primeiras, às custas de adequação e conformidade com as normas instituídas para a prática, a partir de premissas masculinas, venha a fazer com que mais mulheres ocupem esses espaços e articulem neles a crítica ainda necessária. Essa manobra representa a micropolítica (Oliveira & Cavedon, 2013) da ação das cordelistas em relação ao sistema das instituições do cordel. Nesse sentido, falamos de práticas nem sempre tão individuais.

Quanto às relações entre o reconhecimento das cordelistas enquanto busca individual e as possibilidades de articulações coletivas, convém ainda mencionar que a inserção das cordelistas nos espaços institucionais vem acompanhada, em alguns casos, pelo alcance de cargos políticos. Nascimento, por exemplo, havia sido reeleita presidente da SPB à época da pesquisa. Ainda que não possamos dizer que a ascensão à presidência da Sociedade tenha sido uma estratégia da luta política das cordelistas, o apoio de Catunda, expresso em versos de cordel, indica que a colega cordelista tem voz ouvida como presidente e “mudou a casa de feição”. Nesse exemplo, as micropolíticas do cordel feminino encontram o espaço político de uma instituição do cordel, ampliando a voz das mulheres sertanejas cordelistas e se ligando a uma ação política.

Lindicássia Nascimento/Cheia de disposição/ Lançou a candidatura/
E ganhou a eleição/ Com seu jeito de mulher/ Que sabe bem o que quer/
Mudou a casa de feição. [...] Mesmo sendo bem difícil/ A direção feminina/
A presidente tem voz/ É briosas e determina/ Às vezes com energia/
Outras com diplomacia/ O que for certo ela assina (Catunda in: cantinhodadalinha.blogspot.com, s/d).

A criação de espaços de fala para as mulheres cordelistas

Neste artigo, propomos a ideia de ‘espaços de fala’ para nos referirmos às lutas por legitimação de formas de produção de conhecimento expressas na prática literária do cordel. Entendemos que as cordelistas de quem nos aproximamos conseguem expandir as possibilidades de expressão das mulheres, a partir de suas buscas individuais, primeiro pelo direito de praticarem a literatura de cordel e depois pelo reconhecimento nas instituições que normatizam essa mesma prática. Apesar da consciência de oposição não ser identificada nas ações das mulheres cordelistas, percebemos em suas falas de entrevista, no que expressam em seus poemas e em suas performances públicas, a consciência do tratamento diferente que mulheres recebem na comparação com homens e na necessidade de superação dessa diferença, o que manifesta o preconceito e a injustiça epistêmica (Fricker, 2017). Isso se expressa quando Josenir Lacerda, por exemplo, diz em entrevista:

Quando ela aborda esses temas, dá voz ao cordel e se manifestar através dele, né? Da poesia! Reivindicando ou então mostrando, esclarecendo e dizendo o que a mulher realmente é, porque isso tudo não passava de uma cultura machista que botava essa distância tão grande e impedia os acessos, como se ela não fosse um ser pensante, inteligente e que tivesse capacidade de desenvolver qualquer coisa tanto quanto o homem (Entrevista com Josenir Lacerda, Crato-Ce, 27/02/2020).

Ao adotar a ideia de ‘espaços de fala’ como alternativa ao lugar de fala, refletimos sobre um caminho para a ascensão das consciências de oposição, que está sendo trilhado pelas mulheres cordelistas sertanejas. Analisamos entre as falas, poemas, e vivências com as cordelistas que a oposição política aberta e consciente não é percebida como etapa necessária para a constituição desses *sujeitos* e organização das suas lutas. A identidade de mulher sertaneja cordelista é ainda essencializada, à medida em que encontra aderência, e é apenas parcialmente contestada, uma vez que não há ainda articulações mais amplas no sentido de discuti-la, ampliá-la e questioná-la.

A consciência é difusa e a luta fragmentada, como é possível observar no trecho de entrevista de Lacerda, transcrito a seguir. Nele, a cordelista afirma a ideia de que o espaço é conquistado quando a mulher alcança o acesso às manifestações expressivas do cordel e que, então, as barreiras são superadas. No entanto, o fato de ocupar o espaço e falar a partir dele não é suficiente para fomentar a consciência de oposição. No entendimento de que o espaço não está em disputa, conforme é expresso na fala de Lacerda, descrita abaixo, evidencia-se que o espaço esteve sempre aberto, mas não era ocupado pelas mulheres, numa clara inversão da dinâmica de subordinação e exclusão. A responsabilidade por ocupar ou não espaço é então das mulheres, sobretudo em termos de agências individuais, silenciando uma responsabilização da estrutura social.

Só o fato da mulher ter conseguido, não conquistar porque é um espaço que já era dela, apenas não era aberto, não tinha acesso, aí só o fato dela ter conseguido se destacar, se manifestar, fazer seu trabalho, escrever, divulgar, já é uma forma dela superar suas barreiras e mostrar que superou (Entrevista com Josenir Lacerda, Crato-Ce, 27/02/2020).

Os ‘espaços de fala’ não se referem, necessariamente, às narrativas dos movimentos feministas como coletivos, mas a narrativas de mulheres que falam sobre suas vivências de gênero, na forma de expressões subjetivas coletivas ou individualizadas. Assim, percebemos em alguns versos que as mulheres sertanejas cordelistas podem exercer mais abertamente a posição de confronto em relação às normas da sociedade patriarcal e, nesse contexto, acionam vocabulário e vocalizam reivindicações próprias dos movimentos feministas. Nos trechos de poemas abaixo, elas se referem ao “machismo” e seus mecanismos para a exclusão de mulheres, à necessidade da mulher “ocupar seu espaço”, encampar “a luta para se igualar” e se “reeducar”, em referência às formas de pensar e conceber a própria representação da mulher na sociedade e no cordel que precisam ser superadas em direção à libertação da sujeição e à igualdade.

A mulher só ocupou/ Aquele espaço ocioso/ Que sempre lhe pertenceu/ E que o homem vaidoso/ Cercou num muro de orgulho/ Fez do machismo um entulho/ Perverso e silencioso (Lacerda, In: Costa e Lacerda, 2011).

Não vamos nos omitir/ Não podemos fraquejar/ A luta é permanente/ Vamos nos reeducar/ Nos livrar da sujeição/ Aprender nova lição/ Pra poder nos igualar (Dalinha Catunda na Peleja entre Dalinha Catunda e Dideus Sales, VII Encontro de Poetas Cordelistas em Ipueiras-Ceará, dia 25/01/2020).

A escrita de Dalinha Catunda, particularmente no cordel “Mulher tem que tem peito”, fala abertamente de temas do feminismo para a mulher sertaneja, leitora ou ouvinte do cordel. Percebemos na escrita de Catunda a constituição de um posicionamento político feminista, que busca constituir a consciência de opressão, bem como difundir os meios para a superação dessa opressão. Todas as estrofes fazem alusão à luta feminina, ora encorajando as mulheres que ainda não conseguem ter “peito”, ora descrevendo esses dissabores e exemplificando com casos reais. Percebemos nessa obra o objetivo consciente de informar as mulheres sertanejas a respeito de como educar os filhos para contribuir com a superação da cultura machista prevalente no sertão; como agir após sofrer violência doméstica, assédio sexual no trabalho e estupro; ou ainda, sobre a necessidade de engajamento das mulheres sertanejas para a superação de formas de opressão que incidem também sobre outras mulheres. Apesar disso, as interseccionalidades das lutas de gênero e de classe, somadas à questão da etnia e da racialização do debate sobre a etnia, não se manifestam nessa construção literária, o que não quer dizer que não possam estar presentes em suas múltiplas possibilidades de manifestações e ações.

Ao seu filho, dê limites/ No momento de educar/ Nunca permita que ele/ Com você venha a gritar/ Firmeza na educação/ Só modela o cidadão/ Que acostuma a respeitar.

Tudo começa em palavras/ Depois vem o palavrão/ Chega a violência física/ Com sopapo e empurrão/ Se a mulher não tiver manha/ É maltratada e apanha/ E termina num Caixão.

Não se deixe intimidar/ Ao fazer o seu BO/ Daquele que lhe agride/ Não tenha um pingo de dó/ Aqui fica minha deixa/ Não retire sua queixa/ Nunca dê ponto sem nó.

No ambiente de trabalho/ Não se sinta intimidada/ Abra a boca e denuncie/ Caro seja assediada/ Pois ninguém leva vantagem/ E ceder uma chantagem/ É trabalhar humilhada.

Em caso de estupro/ Praticado por quem for/ Demonstre sua coragem/
Mesmo com nojo e pavor/ Faça retrato falado/ Se conhecer o tarado/
Cadeia no estuprador.

Mulher, viva sua vida/ Sem se ater ao preconceito/ Orientação sexual/ Só
a você diz respeito/ Ninguém precisa aceitar/ Porém tem que respeitar/
Porque esse é seu direito. (Catunda, In: cantinhodadalinha.blogspot.
com, s/d).

Esses trechos se somam à nossa proposta de discussão sobre espaços de fala e não necessariamente aos lugares de fala, num sentido de mobilização coletiva e tomada de consciência de uma opressão estrutural, sobre a qual o modo de enfrentamento poderia ser, seguindo a perspectiva, também estrutural. Os dados nos mostram uma postura de resistência, mas também de um flerte com a responsabilização individual da saída da condição de opressão, como podemos ver em trechos como: *“se a mulher não tiver manha / é maltratada e apanha / e termina num Caixão [...] Ao fazer o seu BO / [...] Não retire sua queixa”*. Pois, num discurso direcionado a uma perspectiva individual de resistência, desconsideram a complexidade estrutural que envolveria a “manha” e que envolveria o não retirar a queixa.

Nesse sentido, há um conteúdo político forte e potente dessas manifestações, mas os padrões de subjetividades hegemônicos, mesmo na postura de enfrentamento, tendem a deslocar um sentido de empoderamento coletivo (Berth, 2019), para um sentido mais individual das relações. E aí reside nossa atribuição do espaço do cordel como um espaço de prática que se vincula a micropolíticas (Oliveira & Cavedon, 2013) de lutas específicas dentro do campo da literatura de cordel.

Entretanto, tal análise é acompanhada da observação de que os ‘espaços de fala’ das mulheres cordelistas podem também estar começando a se constituir como ‘lugares’ para um ativismo político mais explícito. Atualmente, existem diferentes iniciativas para a inserção de mulheres no mundo do cordel. Ao redor da atuação das cordelistas abordadas neste estudo mas, sobretudo, de Catunda, percebemos os ativismos se manifestando, por exemplo, na criação do blog “Cordel de Saia” para veiculação do cordel feminino. Outros sites de promoção do cordel feminino estão associados ao “Cordel de Saia”, como o blog “Mnemosine: Rede de Mulheres Cordelistas, Cantadoras e Repentistas”. A criação do grupo “Cirandeiras do Cordel”, por sua vez, indica a ação conjunta em que mulheres cordelistas escrevem cordéis coletivos, ou individuais, mas em nome de uma fala coletiva. As “Cirandeiras do Cordel” também se apresentam em eventos dedicados à literatura de cordel e atuam em prol da manutenção do cordel enquanto estilo literário. Entretanto, sempre fazem uma menção ao fato de serem mulheres e sertanejas.

A ciranda é uma brincadeira popular tradicional em que as crianças dão as mãos, formando uma roda, para cantar e dançar juntas. O simbolismo da ciranda como união de forças epicêntricas indica a tessitura de laços e a constituição de *sujeitos* de lutas sociais (as cirandeiras, mulheres sertanejas cordelistas) e seu espaço de ação (a roda da ciranda, ou o cordel feminino). Entre as “Cirandeiras do Cordel”, estão Lindicássia Nascimento e Anilda Figueiredo, juntamente com Dalinha Catunda e outros nomes do cordel feminino não contemplados por esta pesquisa, mas igualmente importantes e representativos.

Considerações finais

Nosso objetivo neste estudo foi dialogar com um conceito fomentado, no contexto brasileiro, no âmbito do feminismo negro – lugar de fala – para analisar a busca por legitimação de formas de produção de conhecimento no âmbito das práticas cotidianas de enfrentamento de mulheres sertanejas cordelistas, seja na forma de expressões subjetivas coletivas, ou na forma de expressões individualizadas no contexto da literatura de cordel. Para fazer esse diálogo a partir da experiência de mulheres cordelistas, propomos a utilização do conceito de espaço de fala para capturar movimentos de resistência propulsionados a partir de micropolíticas por parte das nossas informantes.

Concluimos que a organização da literatura de cordel como espaço de fala passa pela (1) apropriação feminina do cordel como meio de reivindicação, que assume a função de representação escrita da fala das mulheres sertanejas; (2) busca por reconhecimento das cordelistas, individualmente, na cena literária do cordel; e (3) relação inicial com o ativismo político em torno das questões femininas e do vocabulário feminista.

Mesmo em número muito inferior aos homens, elas não necessariamente problematizam os critérios e motivos para sua “aceitação” nos espaços institucionais do cordel, muitas vezes estabelecida a partir dos critérios de um outro – os *sujeitos* masculinos – construindo suas identidades no contexto de uma cultura de oposição que não problematiza necessariamente esse lugar de “outro”, não alcançando, de modo compulsório, uma consciência de oposição.

Essas são observações importantes que não partem de uma idealização de como devem ser seus processos de resistência, mas nos permitem questionar inclusive essa idealização, na medida em que não nos apropriamos, enquanto autoras, de seus modos e dinâmicas de resistência para estar e se fazerem representadas em determinado espaço, mas apenas dialogamos com esses modos. Colocar-nos em posição de normatizar um enfrentamento seria reproduzir uma estetização da resistência originada a partir de lugar outro das relações sociais. Isso envolve os tensionamentos entre produção acadêmica, literária e luta concreta estabelecida nas relações sociais, uma vez que essas mulheres ainda atuam no campo do outro, como se referem Oliveira e Cavedon (2013) ao falarem da constituição do espaço na ausência de um próprio.

No entanto, em diversos momentos, a construção da organização de uma luta que seria teoricamente tipificada como feminista no cordel e que poderia ser atribuída mais à dinâmica de um empoderamento no sentido coletivo de constituição de um lugar de fala aparece como possibilidade num sentido de vir a ser, embora muitas vezes os espaços sejam observáveis como estando num contexto individualizado de significação da ação de oposição. Também observamos que a ideia de identidade expressa pelas falas e versos das mulheres cordelistas participantes do estudo é por vezes essencializada, se referindo a um conjunto de elementos simbólicos socialmente construídos que são encarados como naturais, tanto para quem os cria e faz circular – os homens, autorizados a escrever sobre quem

é a mulher sertaneja – quanto pelas cordelistas que não os contestam e partem dele para sua própria definição identitária.

Entendemos tal processo como reflexo das diversas maneiras de engajamento por busca de espaços de fala, a depender de como se dão as complexidades dos efeitos de interseccionalidades de construção de desigualdades nos diversos espaços e a partir de diversas categorias de opressão. Nesse sentido, as próprias performances de gênero dessas mulheres, nesses enfrentamentos, partem de diferentes bases, que não necessariamente se adequam a um olhar feminista acadêmico, uma vez que este mesmo olhar seja imbricado de lentes diversas.

O estudo, por fim, reforça o quanto as práticas culturais são objetos para o estudo dos processos de permanências e mudanças nos espaços organizacionais, como já destacava Figueiredo (2016). Conferindo importância a esses processos, propomos, para futuros estudos, um debate sistêmico que envolva a consideração de que essa constituição de espaço de fala das mulheres sertanejas cordelistas permeia enfrentamentos de colonialidades regionais do ponto de vista da existência de associação representativa da literatura de cordel fora do eixo Nordeste, onde essa literatura originariamente se construiu, desvelando a necessidade de engajamentos sistêmicos de alterações dos moldes de construção coletiva desses espaços, que não coloque a responsabilização dos enfrentamentos apenas para essas mulheres.

Na continuidade das conclusões deste estudo, é necessário também que as discussões sobre espaço de fala incluam também as pessoas ouvintes e que a questão do lugar de fala abrigue o problema do lugar de onde se ouve (Dalcastagnè, 2007). Afinal, é daí que a fala – literária ou outra – recebe sua valoração, amplia-se, alcança outros *sujeitos*, desafia suas premissas da construção identitária e se legitima enquanto recurso para a luta social dos grupos subalternizados.

Resta ainda compreender como a literatura de cordel é ferramenta para mobilização social e explorar, inclusive, enquanto pesquisadoras do contexto dos EOR, as influências de nossa apreciação pela busca de lugares de fala e de potencialização da luta coletiva em nossas análises. Sendo assim, essa apreciação pode se ligar a contribuições de leituras do pensamento feminista negro e a experiências que algumas das autoras acumularam no ativismo acadêmico. Ao mesmo tempo, negligenciam que, assim como as mulheres negras que não se sentiam representadas pelas pautas feministas hegemônicas, uma ausência de conexão explícita a engajamentos políticos manifestos a estruturas sociais por parte das mulheres sertanejas cordelistas, de forma a representar também essa ausência de conexão. Ou, ainda, uma desigualdade de acesso àquilo que se nomeia, a partir de lugares de poderes de nomear, feminismo e/ou ativismo político engajado às desigualdades estruturais de gênero.

Assim sendo, deixamos também como sugestões as reflexões a respeito das limitações atuantes dos feminismos pensados e debatidos no contexto dos EOR, uma vez que, se este estudo versa sobre mulheres sertanejas cordelistas, não são elas, ainda, as autoras de pesquisas neste campo de pesquisas sobre si mesmas. Somos as ouvintes deste estudo – duas

nordestinas residentes no Nordeste e uma não nordestina não residente no Nordeste. Nenhuma das três, escritoras de cordel. Então, se pensamos nos limites das lutas estruturais no campo da literatura de cordel, há que pensarmos também sobre os limites estruturais para discussões que digam respeito a diversos grupos ausentes, ou minoritários, em nosso campo de estudos.

Referências

- Albuquerque, D. (2017). *Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia*. São Paulo: Cortez Editora.
- Albuquerque, D. (2008). O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região. *Revista Fronteiras*, 10(17), 55-67.
- Almeida, A. M., Zilly, B., & Lima, N. (2001). Apresentação. In A. M. Almeida, B. Zilly, & N. Lima, N. *De sertões, desertos e espaços incivilizados*. (pp. 7-9). Rio de Janeiro: Mauardi e Faper.
- Amado, J. (1995). Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, 08(15), 145-151.
- Anzaldúa G. (2012). *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. 4ªed. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bahri, D. (2013). Feminismo e/no pós-colonialismo. *Revista Estudos Feministas*, 21, 659-688.
- Bardin, L. (2014) *Análise de conteúdo*. Rio de Janeiro: Setenta.
- Beavan, K., Borgström, B., Helin, J. & Rhodes, C. (2021) Changing writing/writing for change. *Gender, Work & Organization*, 28(2), 449-455.
- Berth, J. (2019) *Empoderamento*. São Paulo: Pólen Livros.
- Butler, J. (1998) Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, 11, 11-42.
- Calás, M. B.; Smircich, L. (2006) From the ‘woman’s point of view’ ten years later: towards a feminist organization studies. In S. Clegg, C. Hardy, T. Lawrence, & W. Nord (Eds). *The SAGE Handbook of Organization Studies, Second Edition* (, pp. 284-346). London: Sage Publications.
- Cavalcanti, C. (1993). País e região: desigualdades e preconceitos regionais no Brasil. *Cadernos de estudos sociais*, 9(1).
- Chies, P. V. (2010). Identidade de gênero e identidade profissional no campo de trabalho. *Revista Estudos Feministas*, 18, 507-528.
- Collins, P. (2004). Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought. In S. Harding (Ed.). *Feminist Standpoint Theory Reader* (pp. 103–26). New York & London: Routledge.
- Collins, P. (1989). The social construction of black feminist thought. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(4), 745-73.
- Collins, P. (1986). Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought. *Social Problems*, 33(6), 14-32.

- Crenshaw, K. W. (2017). *On intersectionality: Essential writings*. New York: The New Press.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Crenshaw, K. W. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), article 8.
- Dalcastagnè, R. (2007). A auto-representação de grupos marginalizados: tensões e estratégias na narrativa contemporânea. *Letras de hoje*, 42(4), 18-31.
- Evaristo, C. (2005) Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In N. M. B. Moreira & L. Schneider (Eds.) *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora* (pp 201-12). João Pessoa: Ideia.
- Ezeil, M. (1996). *Writing woman's literary history*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Ferreira, J. P. (2004) Os segredos do sertão da terra: um longe perto. *Léguas & meia: Revista de literatura e diversidade cultural*, 3(2), 25-39.
- Fields, J. (2012) Introduction. In J. Fields (Ed). *Entering the picture: Judy Chicago, the Fresno feminist art program, and the collective vision of women artist* (pp. 1-22). New York: Routledge.
- Figueiredo, M. D. (2016). Uma agenda de pesquisa para o estudo das práticas culturais tradicionais nos estudos organizacionais. *Revista Interdisciplinar de Gestão Social*, 5(2), 33-49.
- Foucault, M. (2010) O sujeito e o poder. In H. L. Dreyfus, & P. Rabinow (Orgs.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. pp. 231-249.
- Fricker, M. (2017) Evolving concepts of epistemic injustice. In I. J. Kidd, J. Medina, & G. Pohlhaus (Eds.) *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. *Routledge Handbooks in Philosophy* (pp. 53-60). London: Routledge.
- Gomes, R. V. (2018) *O papel do acesso à água no trabalho reprodutivo das mulheres do semiárido baiano*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Brasil.
- Gonzalez, L. (1984) Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje – Anuário de Antropologia, Política e Sociologia*, 1984, 233-244.
- Grosfoguel, R. (2010) Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transcolonialidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In B. S. Santos & M. P. Meneses (Orgs). *Epistemologias do Sul* (pp. 383-418). Cortes: São Paulo.
- Harding, S. G. (2004) Introduction. In S. Harding (Ed.) *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* (pp. 1-15). New York: Routledge.
- Hartsock, N. (1983) The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In S. Harding & M. Hintikka (Eds.). *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, methodology, and philosophy of science* (pp. 283-310). Dordrecht: Reidel.
- IBGE (2021). IBGE Educa Jovens: Conheça o Brasil: População – Educação. Recuperado em 11 julho, 2021, de <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-brasil/populacao/18317-educacao.html>

Jesus, C. M. (1960). *Quarto de Despejo: Diário de uma favelada*. São Paulo: Francisco Alves.

Jesus, C. M. (2014). *Diário de Bitita*. São Paulo, SP: Sesi.

Kagher, L. A., Otaye Ebede, L., & Metcalfe, B. (2021). Black lives and bodywork matters: a postcolonial critique of gender and embodiment in Nigeria. *Gender, Work & Organization*, 2021, 1-18.

Kilomba, G. (2010). *Plantation memories: episodes of everyday racism*. Münster: Unrast Verlag.

Mandalaki, E. (2021). Authorize me to write: going back to writing with our fingers. *Gender, Work & Organization*, 28(3), 1008-1022.

Mapuranga, J. (2005). *Conhecendo o cordel*. Sesc Ceará, 2005.

Melo, M. (2016). *"Cordel de saia": autoria feminina no cordel contemporâneo*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Brasil.

Mignolo, W. D. (2000). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madri: Ediciones Akal.

Morris, A., & Braine, N. (2001). Social movements and oppositional consciousness. In J. Monsbridge & A. Morris (Eds.). *Oppositional consciousness: the subjective roots of social protest*. London and Chicago: The University of Chicago Press.

Nascimento, G. (2021). Entre o lócus de enunciação e o lugar de fala: marcar o não-marcado e trazer o corpo de volta na linguagem. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 60, 58-68.

Nogueira, I. P. (2017) Lugar de fala, lugar de escuta: criação sonora e performance em diálogo com a pesquisa artística e com as epistemologias feministas. *Revista Vórtex*, 5(2), 1-20.

Oliveira, J., & Cavedon, N. R. (2013). Micropolíticas das práticas cotidianas: etnografando uma organização circense. *Revista de Administração de Empresas*, 53(2), 156-168.

Oliveira, J. (2020) Racismo, Estudos Organizacionais e o medo branco da rebeldia do desejo. *Nuevo Blog*, 17 Jun. 2020. Recuperado 2m 29 novembro, 2020, de em: <https://nuevoblog.com/2020/06/17/racismo-estudos-organizacionais-e-o-medo-branco-da-rebeldia-do-desejo/>

Oliveira, A., & Soares, M. (2016). Cordelistas no processo migratório: a expressão da experiência feminina e nordestina. *Ponto-e-Vírgula: Revista de Ciências Sociais*, 20(2), 83-103.

Passos, U (2021). Lugar de mulher é na livraria; veja como elas mudaram os mercados dos livros e das editoras. *Folha de São Paulo*. São Paulo. Folha Ilustrada, p. 1, 13 de junho de 2021.

Paradies, Y. (2018). Whither standpoint theory in a post-truth world?. *Cosmopolitan Civil Societies: An Interdisciplinary Journal*, 10(2), 119-129.

Pereira A. (2018) O. O que é lugar de fala? *Leitura: Teoria & Prática*, 36(72) 153-156, 2018.

Pinto, R. (2013) Nação, região, sertão e a invenção dos brasis: chaves de leitura para a história da educação. *Revista Brasileira de Educação*, 18(53), 355-376.

- Pohlhaus, G. (2002) Knowing communities: an investigation of Harding's standpoint epistemology. *Social Epistemology*, 16(3), 283-293
- Pullen, A., & Rhodes, C. (2015). Writing, the feminine and organization. *Gender, Work and Organization*, 22(2), 87-93.
- Queiroz, D. A. (2006). *Mulheres Cordelistas - percepções do universo feminino na Literatura de Cordel*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras de Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Ribeiro, D. (2017) *O que é lugar de fala?* São Paulo: Pólen Livros.
- Ribeiro, A. E., Pereira, M. R., & Moreira, R. (2021). *Prezada Editora: Mulheres no mercado editorial brasileiro*. São Paulo: Moinhos.
- Ribeiro, R. C. L., Ipiranga, A. S. R., Oliveira, F. F. T. D., & Dias, A. D. (2019). Uma "estética de lances" de uma "heroína ordinária": o reorganizar de práticas de resistências de uma Artesã. *Cadernos EBAPE. BR*, 17, 590-606.
- Santos, A., & Chalhub, A. (2012). O papel da mulher sertaneja no contexto familiar: a Literatura de Cordel como Fundamento. *Revista Pensando famílias*, 16(1) 29-52.
- Santos, F. (2006). Mulheres fazem... Cordéis. *Graphos*, 8(1), 183-194.
- Santos, M. (2010) Encontros culturais e o Oriente: um estudo das políticas de conhecimento. In B. S. Santos & M. P. Meneses (Orgs). *Epistemologias do Sul* (pp. 548-597). Cortes: São Paulo.
- Santos, M. (1999). O território e o saber local: algumas categorias de análise. *Cadernos Ippur*, 2, 15-25.
- Santos, V. M. D. (2018). Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia & Sociedade*, 30, 1-11.
- Silva, C. R. (2021). Writing for survival (... and to breathe). *Gender, Work & Organization*, 28(2), 471-480.
- Silva, M. D. F., Oliveira, J. S., Gouvão, J. B., & Souza, V. G. (2020) Contribuições do conceito de branquitude às pesquisas sobre raça nos Estudos Organizacionais. *Anais do XLIV Encontro da ANPAD*. On-line, Brasil, 44.
- Smith, D. (1987). Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. In S. Harding (Ed.). *Feminism and Methodology* (pp. 84-96). Bloomington: Indiana University Press.
- Smith, D. (1979) A sociology of women. In J. Sherman & E. Beck (Eds.). *The Prism of Sex* (pp. 135-87). Madison: University of Wisconsin Press.
- Soares, V. G. (2003). *Cartografia da saudade: Eurico Alves e a invenção da Bahia sertaneja*. Salvador: EDUFBA.
- Souza, J. D. A. (2019). O Sertão como lugar de narrativas de mulheres e o pensamento feminista negro como prática dialógica. *Humanidades & Inovação*, 6(16), 182-191.
- Snow, D. A., Rochford, E., Worden, S., & Benford, R. D. (1986). Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review*, 51(4), 464-481.
- Sposito, M. E. (1988). *Capitalismo e urbanização*. São Paulo: Contexto.
- Thayer, M. (2001). Feminismo transnacional: re-lendo Joan Scott no sertão. *Revista Estudos Feministas*, 9, 103-130.

Teixeira, J.C., Saraiva, L.A.S., & Carrieri, A. P. (2015) O trabalho doméstico nas hierarquias profissionais e sociais. *Organizações & Sociedade*, 22(72) 161-178.

Teixeira, J.C., Oliveira, J. S., & Mesquita, J. S. (2019). Pode a interseccionalidade ser afrocentrada no campo da administração? Um ensaio teórico sobre as contribuições da Teoria Interseccional para a área de administração. *Anais do X Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD*, Fortaleza, CE, Brasil, 10.

Vijay, D., Gupta, S., & Kaushiva, P. (2021). With the margins: writing subaltern resistance and social transformation. *Gender, Work & Organization*, 28(2), 481-496.

Winant, T. (1987). The feminist standpoint: a matter of language. *Hypatia*, 2(1)123-48.

Zolin, L. O. (2012). Aportes teóricos rasurados: a crítica literária feminista no Brasil. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, (18), 99-112.