

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Janaina de Araujo Moraes

“Liberdade ainda que Vadia”
uma etnografia sobre a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro 2013

Juiz de Fora
Abril de 2015

JANAINA DE ARAUJO MORAIS

“LIBERDADE AINDA QUE VADIA”:

UMA ETNOGRAFIA SOBRE A MARCHA DAS VADIAS DO RIO DE JANEIRO 2013

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração: Cultura, Poder e Instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Professora Doutora
Marcella Beraldo de Oliveira

Juiz de Fora
Abril de 2015

JANAINA DE ARAUJO MORAIS

“LIBERDADE AINDA QUE VADIA”:

UMA ETNOGRAFIA SOBRE A MARCHA DAS VADIAS DO RIO DE JANEIRO 2013

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração: Cultura, Poder e Instituições, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em 30 de abril de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Marcella Beraldo de Oliveira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Juliana Perucchi
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Érica R. de Souza
Universidade Federal de Minas Gerais

*Às mulheres da minha vida que tanto me ensinam,
me confortam e me mostram a beleza da
irmandade. E ao feminismo que me abriu os olhos
para as opressões e me mostrou que,
independente das minhas escolhas, eu mereço ser
respeitada. Seguimos na luta até que todas
sejamos livres!*

AGRADECIMENTOS

A única certeza da vida é a mudança. Isso pode parecer angustiante para uns, mas, para mim, é o que mais conforta. A cada conhecimento adquirido ou experiência vivida, aprendemos algo novo que nos impulsiona além. Abrimos a mente, o coração e conseguimos enxergar outros horizontes. Realizar um mestrado em Ciências Sociais, pesquisando um tema que me desperta tanta paixão, foi mais um desses experimentos da vida que me fazem seguir adiante com a certeza de que há muito a mudar e a aprender.

Como viver não é uma experiência solitária, eu contei com o suporte, o carinho e a atenção de muitas pessoas especiais que me auxiliaram nessa trajetória. Gostaria de, primeiramente, agradecer à minha orientadora, professora Marcella Beraldo de Oliveira, que me incentivou desde o primeiro contato por email, quando nem nos conhecíamos pessoalmente e quando a ideia dessa dissertação não passava de um esboço em papel. Agradeço pelas leituras atentas, pelo acompanhamento e esclarecimento das dúvidas teóricas e por dividir sua experiência enquanto antropóloga, que tanto acalentaram minhas angústias em campo. Agradeço principalmente pelo seu envolvimento, que foi além das minhas expectativas, quando recebeu a mim e as alunas do grupo de pesquisa em sua casa no Rio e mobilizou amigos cariocas para irmos todos juntos à Marcha das Vadias 2013. Foi o momento mais crucial para a minha pesquisa e imensamente reconfortante contar com o apoio de amigas. Outro momento determinante, que a orientação não me falhou, foi quando aconteceu uma das últimas reuniões da organização da Marcha em 2013 e eu estava pouco animada a ir de ônibus ao Rio e a Marcella não só me ofereceu carona como me deixou na esquina de onde a reunião aconteceria. São pequenos gestos de apoio e carinho que tiveram grande impacto na pesquisa e na minha vida, e por eles sou inteiramente grata!

Agradeço, também, às professoras Marta Mendes da Rocha e Rogéria Campos de Almeida Dutra, membros da banca de qualificação, que, por meio de suas críticas e sugestões, ajudaram no aperfeiçoamento do trabalho. Gostaria de agradecer, de antemão, às professoras Juliana Perucchi e Érica R. de Souza por aceitarem participar da banca de defesa da pesquisa e pela disponibilidade em ler e contribuir para o aprimoramento desta.

Pela paciência e minuciosidade durante as aulas da disciplina “Tópicos Especiais em Antropologia I (Corpo, pessoa, objetos: debates contemporâneos)”, que foram tão determinantes para esta pesquisa, agradeço à professora Elizabeth de Paula Pissolato, que

demonstrou a mesma minúcia ao ler meu trabalho durante a Terceira Jornada de Ciências Sociais da UFJF, trazendo marcantes contribuições.

Por ter sido essencial na minha formação, não só por ter me ensinado o que era uma pesquisa científica, mas também por ter me mostrado o que o feminismo e os movimentos sociais representavam, agradeço à professora Cláudia Regina Lahni, pois sem ela eu não teria descoberto uma das minhas grandes paixões. Agradeço também à professora Daniela Auad, que, junto com a professora Cláudia Lahni, orientou meu trabalho de conclusão de curso e juntas me ofereceram carinho e conhecimento como ninguém antes o fez. Sou eternamente grata pelas tardes que passamos juntas!

Ao programa de pós-graduação em Ciências Sociais da UFJF sou grata pela oportunidade de poder realizar esta pesquisa e por poder contar com o corpo docente que foi capaz de auxiliar e incentivar a mim e aos meus colegas nessa caminhada. Não posso deixar de agradecer também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig) que, aliada ao programa, concedeu-me uma bolsa de 24 meses para realizar esta pesquisa. Aos professores e colegas que dividiram a mesa de bar, as rodas de conversas dos intervalos, as reuniões de organização da Jornada, meu sincero agradecimento por me ensinarem que a grandeza está na união e que, juntos, podemos muito.

Agradeço aos companheiros do grupo de pesquisa que leram, discutiram e incentivaram meu trabalho, em especial à Jéssica Fachinetto, Luiza Mattheis, Marina Cápuia, Ana Paula Souza, que foram comigo à Marcha das Vadias 2013, sendo meus olhos, ouvidos e coração no meio da multidão. À Jéssica agradeço duplamente, pois ela esteve presente comigo em todas as Marchas (na de 2014 junto com Mylena Melo, a quem agradeço a companhia e o espírito engajado), não só me dando apoio moral, como me ajudando a refletir sobre tudo aquilo que estávamos vivendo.

Ao meu amado William Assis, que esteve comigo nas situações mais difíceis e nas mais alegres, sou grata por me acalmar quando a angústia e o desespero apertavam. Foi por meio de muitas conversas e discursos calorosos entre nós que descobri muitas questões importantes sobre a pesquisa. Junto com ele aprendi mais sobre o mundo e sobre mim mesma. Muito obrigada pelo amor e pela parceria.

Agradeço a toda a minha família, avós, tias, tios, primas e primos, por estarem sempre comigo, independente da frequência afetiva. Sou grata, em especial, aos meus pais, Edson Rezende e Fátima Araujo, e também ao meu irmão, Felipe Moraes, pelo amor e compreensão incondicional. Sem eles nada disso seria possível: sem a abertura, o incentivo, as conversas, as

viagens, os almoços de fim de semana, os risos e os choros eu não seria o que sou hoje e não teria ido tão longe. A vocês o meu amor e gratidão eterna!

Gostaria de agradecer à Marina Barbosa, que foi a amiga mais sincera, mais irmã que eu encontrei em Juiz de Fora e que está comigo desde o princípio. Sua amizade foi essencial para as minhas desconstruções enquanto mulher e cidadã. Além disso, ela foi uma das primeiras pessoas a me incentivar na pesquisa sobre a Marcha das Vadias. Obrigada, *cat!* Agradeço, também, à Daniela Pedrosa, que foi uma grande aliada neste mestrado, juntas colocamos lindos projetos em prática que me enchem de orgulho. Sinto uma satisfação enorme por essa amizade e por ter alguém tão generosa e altruísta ao meu lado. Quero agradecer à Nara Salles, pela ajuda nas dúvidas sobre a normatização do texto e também pela amizade que construímos neste período, sou grata pela espontaneidade e pelo reconhecimento que estão tão em falta nos últimos tempos e que foram primordiais para que eu continuasse nesse caminho. Sou grata ao Reinaldo Kreppke pela amizade, as conversas intermináveis na madrugada e, principalmente, pela atenção ao ler meu trabalho e me ajudar na revisão gramatical e das normas.

À organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro 2013, minha imensa admiração e gratidão por me mostrarem a riqueza da construção de um processo coletivo, a importância de se lutar por aquilo que se acredita e por me ensinarem como que a diversidade é linda. Agradeço também a todas as pessoas que participaram da manifestação e que, de alguma forma, seja pela energia, pela irreverência e pelo despudor, me tocaram de uma forma tão íntima e profunda.

Por fim, agradeço a todas as pessoas que vão ler e comentar sobre este trabalho, que não é fruto de uma reflexão unicamente individual, e sim resultado de muitas conversas, críticas e sugestões de diversas partes. Dessa forma sou grata a cada nova sugestão que virá das próximas leituras! Ler também é inventar e por isso, desejo a todos e todas uma ótima invenção!

“Necessitamos novos estudos que focalizem mulheres...mas o resultado final desta aproximação será uma nova orientação da antropologia para que ela estude a humanidade. Focalizando primeiro as mulheres, devemos redefinir as questões importantes, reexaminar todas as teorias prévias e ser críticas em nossa aceitação do que constitui o material empírico. Armadas por esta consciência podemos proceder a novas investigações de gênero, na nossa e em outras culturas.”

(Rayana Reiter)

RESUMO

A Marcha das Vadias do Rio de Janeiro é uma manifestação feminista que se posiciona contra a violência sexual de gênero. É conhecida pelos participantes pelo seu caráter irreverente e lúdico, atraindo diversas pessoas que se utilizam daquele momento para expressarem suas ideias e sentimentos, através de seus corpos, danças, gritos e performances. Dessa forma, através de uma pesquisa qualitativa, por meio de observação participante, este estudo dedica-se a compreender como os/as manifestantes utilizam o próprio corpo para se posicionar politicamente durante o ato e o significado que essas expressões adquirem tanto para os/as ativistas, quanto para um público mais geral, que não possui envolvimento direto com a manifestação. Como a Marcha aconteceu em 27 de julho de 2013, em Copacabana, na mesma semana em que estava acontecendo a Jornada Mundial da Juventude (JMJ) Católica, no Rio de Janeiro, com a presença do Papa Francisco, esse contexto, dentre outros, delimitou uma manifestação bem específica e atípica, o que torna a reflexão sobre as formas de expressão e a utilização dos corpos como instrumento político ainda mais instigante. Para conseguir refletir sobre o momento da manifestação na rua, que constitui o objeto desta pesquisa, é necessário dar conta de outros pontos importantes, que serão capazes de dar um dimensionamento mais apropriado do contexto em que a manifestação aconteceu. Para tanto, importou compreender os objetivos principais a que a organização da Marcha do Rio de Janeiro se propõe, a observação dos discursos e práticas dessa organização antes, durante e após a realização da manifestação, buscando compreender as dinâmicas organizativas, o sujeito político defendido e como ele é construído.

Palavras-chave: Feminismos. Relações de Gênero. Corpo. Sexualidade. Marcha das Vadias.

ABSTRACT

The SlutWalk Rio de Janeiro is a feminist manifestation that stands against sexual gender violence. It is known by the participants for the irreverent and playful character, attracting many people who uses that moment to express their ideas and feelings through their bodies, dancing, shouting and performances. Thus, through a qualitative research with participant observation, this study is dedicated to understand how the protesters uses their bodies to position themselves politically during the act, and the meaning that these expressions acquire both for activists, as well as to a more general public, which has no direct involvement in the manifestation. As the Walk happened on July 27, 2013, in Copacabana, in the same week that was happening the World Youth Day (WYD) of Catholic Church, in Rio de Janeiro, with the presence of Pope Francisco, this context, among others, outlined a very specific and atypical manifestation, which makes the reflection on the forms of expression and the use of the body, as a political tool, even more exciting. To succeed in the reflection of the act in the streets, which is the subject of this research, it is necessary to account for others important points, which will be able to give a more appropriate dimensioning of the context in which the event occurred. Therefore, it was important to understand the main goals that the organization of the Rio de Janeiro's Walk proposes, the observation of discourses and practices of the organization before, during and after the event, trying to understand the organizational dynamics, the political subject defended and how it is built.

Keywords: Feminisms. Gender Relations. Body. Sexuality. SlutWalk.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Fig 1. Pessoas que participaram da organização da Marcha de 2013, f. 61
- Fig 2. Manifestantes da MdV-RJ 2013, f. 62
- Fig 3. Outros manifestantes da MdV-RJ 2013, f. 62
- Fig 4. Feto de plástico distribuído junto à cartilha da JMJ, f.86
- Fig. 5. Cartilha distribuída durante a JMJ, f. 87
- Fig. 6. Bloco “Meu Cú é Laico”, f. 89
- Fig. 7. Manifestante vestido de Padre, f. 89
- Fig. 8. Manifestante escrevendo em cartazes, f.91
- Fig. 9. Manifestantes segurando cartazes, f. 91
- Fig. 10. Linha de frente da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, f. 92
- Fig. 11. Manifestante na MdV-RJ, f. 124
- Fig. 12. Mulheres na linha de frente da MdV-RJ 2013, f.129
- Fig. 13. Performance Coletivo Coiote, f. 133
- Fig. 14. Outra imagem da performance do Coletivo Coiote, f.133
- Fig. 15. Nota de esclarecimento da MdV-RJ, f. 134
- Fig. 16. Imagem do Papa Francisco com a tropa de choque, f.138
- Fig. 17. Imagem que acompanha matéria do blog “blogueirasfeministas”, f.145
- Fig. 18. Mulher carregando uma cruz, f.147

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1. DESCRIÇÃO DOS CAPÍTULOS	21
2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS NO BRASIL – DINÂMICAS DOS MOVIMENTOS, CAMPOS FEMINISTAS E SUJEITOS POLÍTICOS	23
2.1. PRIMEIRO MOMENTO: FEMINISMO DE SEGUNDA ONDA	26
2.1.1. Grupos Feministas.....	27
2.1.2. O ano inaugural	28
2.2. SEGUNDO MOMENTO: O FEMINISMO NA REDEMOCRATIZAÇÃO.....	34
2.2.1. As ONG's	36
2.2.2. O Feminismo Acadêmico	38
2.2.2.1. <i>As transformações nos estudos feministas e as formulações do conceito de gênero</i>	42
2.3. TERCEIRO MOMENTO: A VIRADA DO SÉCULO XX.....	46
2.3.1. Os Encontros Feministas.....	46
2.3.2. As manifestações atuais	52
3 QUEM SÃO ESSAS “VADIAS”? : UMA ANÁLISE SOBRE O SUJEITO POLÍTICO DA MANIFESTAÇÃO	58
3.1. MANIFESTAÇÃO PLURAL	58
3.1.1. A Relação com outras organizações.....	63
3.2. DEMANDAS POLÍTICAS	65
3.3. ORGANIZAÇÃO DOS MEMBROS DA MARCHA	67
3.4. “SE SER LIVRE É SER VADIA, ENTÃO SOMOS TODAS VADIAS”	71
3.4.1. Críticas ao uso do termo “vadia”	73
3.5. O SUJEITO POLÍTICO	76
3.5.1. Representação, identidades e “coalizões”	76
3.5.2. MdV-RJ: ampliação do campo feminista	80
4 DIREITO AO CORPO: O USO DO CORPO COMO INSTRUMENTO POLÍTICO NAS MANIFESTAÇÕES	84

4.1. O CONTEXTO DA MDV-RJ 2013	84
4.2. RELATO DA MdV-RJ 2013	87
4.2.1. As presenças religiosas.....	93
4.3. REFLEXÕES SOBRE CORPO E SEXUALIDADE.....	96
4.3.1. O corpo como construção cultural.....	96
4.3.2. Teoria <i>Queer</i> : o controle dos corpos e a formação das identidades.....	101
4.3.3. Foucault: sexualidade e discurso	105
4.3.3.1. <i>O poder</i>	112
4.4. AS EXPRESSÕES DO CORPO	116
4.4.1. Os seios nus.....	116
4.4.2. Performance Coletivo Coiote	132
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	155
7 ANEXOS	160

1 INTRODUÇÃO

Algumas manifestações feministas, que emergiram na contemporaneidade, têm se organizado e assumido posições políticas de forma diferente de movimentos feministas já tradicionais¹, que possuem um tipo de organização hierárquica e uma articulação política já bem consolidada, em torno de um *sujeito político*² delimitado - historicamente, movimentos feministas têm presumido uma *identidade* política definida, compreendida pela categoria de mulheres³.

A Marcha das Vadias do Rio de Janeiro (MdV-RJ) tem se configurado como uma manifestação que busca questionar dinâmicas organizativas rígidas, além de problematizar as categorias políticas defendidas historicamente, abrindo a possibilidade para coalizões, que são consideradas importantes para uma manifestação mais plural.

Para compreender questões específicas em relação à manifestação da MdV-RJ, que é o objeto desta pesquisa, é necessário, primeiro, fazer um breve relato sobre a *SlutWalk Toronto*, responsável por iniciar todo o movimento transnacional Marcha das Vadias. A *SlutWalk* ou, em português, Marcha das Vadias, ocorreu pela primeira vez em 3 de abril de 2011, em Toronto, no Canadá. O caso que desencadeou a manifestação aconteceu em janeiro de 2011, na Universidade de York, em Toronto, durante uma palestra sobre segurança no campus (havia vários casos de abuso sexual acontecendo) em que participavam membros da segurança da Universidade de York e dois oficiais da polícia de Toronto. Um desses policiais, ao dar dicas de segurança à comunidade estudantil, sugeriu que as mulheres deviam evitar se vestir como vadias (*sluts*), para não serem vítimas de abuso sexual. Esse posicionamento do oficial gerou grande revolta na comunidade⁴, que cobrou um esclarecimento por parte da polícia e o resultado foi a primeira *SlutWalk*.

A primeira Marcha foi organizada por um grupo pequeno de pessoas que, como escrito no site oficial⁵, já estavam saturadas de situações em que a vítima é colocada como culpada e

¹ Um exemplo destes movimentos no Brasil é a Marcha Mundial das Mulheres (MMM). As diferenças entre os movimentos feministas brasileiros serão amplamente tratadas no primeiro capítulo da dissertação.

² Uso o termo sujeito político e identidade em itálico neste primeiro momento, com o intuito de marcar uma preocupação em não esvaziar esses conceitos de suas histórias e contextos e conseqüentemente acabar cometendo um deslize semântico ao tratá-los como instrumentos privilegiados.

³ Algumas autoras desconstrucionistas, como Judith Butler e Henrietta Moore, abordam essa questão, que será aprofundada nos capítulos 1 e 2.

⁴ Para ler a matéria sobre esse caso – Disponível em: <<http://www.excal.on.ca/news/dont-dress-like-a-slut-toronto-cop/>>. Acesso em: 02/07/2013.

⁵ Disponível em: <<http://www.slutwalktoronto.com>>. Acesso em: 02/07/2013.

em que o termo *slut/vadia* é usado como algo degradante e vergonhoso. Esse grupo considerou o posicionamento da polícia de Toronto - principal órgão de proteção aos cidadãos – ofensivo, perpetuador de mitos e estereótipos, considerando que, ao fazê-lo, a polícia falhou com a comunidade. O grupo ressalta que casos de abusos sexuais têm baixa notificação e, com a polícia assumindo esse tipo de postura, as sobreviventes terão ainda menos coragem para irem à polícia, ao temerem ser repreendidas e culpadas pelo crime. Ressaltam ainda que falar sobre abuso sexual não é falar sobre a roupa que a pessoa está vestindo, não é nem mesmo falar sobre sexo, e, sim, sobre violência, e a declaração da polícia cria uma ideia de que não tem nada de errado em culpar a vítima pelo ocorrido.

Além de levantar essas questões, a *SlutWalk* também reflete sobre o uso do termo *slut/vadia*, que, historicamente, é utilizado com uma conotação negativa, para oprimir a sexualidade das mulheres. O grupo procura fazer uma re-apropriação da palavra, com o intuito de dar um novo significado ao termo e assim poder utilizá-lo fora desses contextos de opressão. Demonstram grande insatisfação pelo fato de serem julgadas pela sua sexualidade, sentindo-se inseguras como resultado. E reforçam que o fato de estarem no comando de suas vidas sexuais não significa que estão abertas para situações de violência, independente se praticam sexo por prazer ou por trabalho. “Ninguém deveria comparar gostar de sexo com o fato de atrair abuso sexual/ *No one should equate enjoying sex with attracting sexual assault*”(trecho retirado do site oficial).

A *SlutWalk* Toronto cobrou da polícia local mudanças para conseguirem retomar a confiança da comunidade e uma das demandas foi o comprometimento em reestruturar o treinamento policial, para que os cidadãos se sintam, de fato, seguros e respeitados e, principalmente, para que estes policiais tenham um real entendimento do que é ser um sobrevivente de abuso sexual, vadia ou não.

Todas essas pautas levantadas pela *SlutWalk* conseguiram mobilizar três mil pessoas na primeira Marcha realizada em Toronto e a manifestação vem ocorrendo anualmente, desde então. Em geral, é um movimento bem diversificado, com a participação de pessoas de várias idades, etnias, classes e gêneros, apesar de haver uma predominância de mulheres jovens.

A Marcha ganhou visibilidade e isso fez com que vários outros países se interessassem pela manifestação, procurando reproduzir o movimento e também readaptá-lo às suas realidades. A Marcha já foi realizada nos Estados Unidos, Austrália, Nova Zelândia, Grã-Bretanha, Holanda, Suécia, Índia, dentre outros lugares. Em países de língua espanhola, o protesto ganhou o nome de *Marcha de las putas* ou *Marcha de las vagabundas*. No Brasil, São Paulo foi a primeira cidade a organizar uma marcha, em 2011, adotando o termo

“vadias”. Desde então, a Marcha já aconteceu em vários outros lugares, como Belo Horizonte, Vitória, Recife, Fortaleza, Goiânia, Campinas, Brasília, Curitiba, Florianópolis, Juiz de Fora, Rio de Janeiro, entre outras. Nota-se que em cada cidade a Marcha assume uma configuração diferente, nesse sentido, importa para essa pesquisa realizar uma etnografia da Marcha do Rio de Janeiro (MdV-RJ), para compreender um desses contextos de manifestação política.

A primeira Marcha das Vadias que aconteceu na cidade do Rio de Janeiro foi em 2 de julho de 2011. A ideia surgiu em um momento em que pessoas vinculadas a movimentos sociais e partidos políticos, além de indivíduos independentes, estavam discutindo a proibição da Marcha da Maconha e realizando a Marcha da Liberdade. Dentro deste contexto, algumas pessoas se reuniram e organizaram a primeira MdV-RJ, que reuniu em torno de 2 mil pessoas⁶ na praia de Copacabana e, desde então, ela acontece anualmente. A manifestação é conhecida por quem participa pelo seu caráter irreverente e lúdico, atraindo diversas pessoas que utilizam aquele momento para expressarem suas ideias e sentimentos, através de seus corpos, danças, gritos e performances.

A MdV-RJ, a princípio, possui propósitos semelhantes aos da *SlutWalk* Toronto, como a tentativa de re-apropriar e re-significar o uso do termo vadia, além de ser uma manifestação que se posiciona contra a violência sexual. Entretanto, existem demandas específicas do contexto brasileiro e carioca que acabam moldando a constituição da Marcha. Dessa forma, cabe também entender como se dá a construção dos objetivos da Marcha pelos membros ao longo de suas práticas e discursos.

Assim, através de uma pesquisa qualitativa, por meio de observação participante, procuro compreender as vicissitudes que envolvem a manifestação da Marcha das Vadias do ano de 2013, para poder alcançar o objetivo principal desta pesquisa que se constitui em entender como os/as manifestantes utilizam o próprio corpo para se posicionar politicamente durante o ato e o significado que essas expressões adquirem tanto para os/as ativistas, quanto para um público mais geral, que não possui envolvimento direto com a manifestação. Como a Marcha aconteceu em 27 de julho de 2013, em Copacabana, na mesma semana em que estava acontecendo a Jornada Mundial da Juventude (JMJ) Católica, no Rio de Janeiro, com a presença do Papa Francisco, esse contexto, dentre outros, delineou uma manifestação bem específica e atípica, o que torna a reflexão sobre as formas de expressão e a utilização dos corpos como instrumento político ainda mais instigante.

⁶ O número de pessoas participantes pode variar de acordo com a instituição, órgão ou organização que o veicula. O número utilizado nesta pesquisa é o divulgado pela organização da MdV-RJ.

Para conseguir refletir sobre o momento da manifestação na rua, que constitui o objeto desta pesquisa, é necessário dar conta de outros pontos importantes, que serão capazes de dar um dimensionamento mais apropriado do contexto em que a manifestação aconteceu. É importa salientar que a Marcha das Vadias se constitui em três momentos: o pré-Marcha (reuniões, atos, debates e outras ações realizadas pela organização), a Marcha (o momento da manifestação na rua, objeto específico dessa pesquisa) e o pós-Marcha (reuniões e discussões sobre a repercussão da Marcha). Todos esses momentos são importantes para a análise, contudo é preciso frisar que o foco está na manifestação na rua. Para esta pesquisa procurarei dar um dimensionamento a todas as etapas, por compreender que me ajudará na análise do ato político. Dessa forma, importou compreender os objetivos principais a que a organização da Marcha do Rio de Janeiro se propõe, a observação dos discursos e práticas dessa organização antes, durante e após a realização da manifestação, buscando compreender as dinâmicas organizativas, o sujeito político defendido e como ele é construído. Para isso, fez-se necessário frequentar as reuniões organizativas da MdV-RJ de 2013, que aconteciam de 15 em 15 dias. No total, foram 12 reuniões gerais (as duas últimas foram pós-marcha e, depois de setembro, não aconteceram mais reuniões referentes a essa manifestação) das quais participei de cinco, sendo que minha participação teve início na terceira reunião. Também aconteceram reuniões específicas de cada comissão, para discutir logísticas para a manifestação, das quais não participei.

Além das reuniões, a organização da MdV-RJ realizou dois debates importantes: o primeiro foi sobre a descriminalização da prostituição e o segundo foi sobre Estado Laico - o primeiro eu tive oportunidade de participar. A organização também realizou algumas atividades pontuais, como uma oficina de cartazes e uma oficina de retalhos. O calendário de atividades da Marcha de 2013 foi marcado pelas reuniões gerais, pelos debates e oficinas, pela participação em atos considerados relevantes, pela festa organizada para arrecadação de dinheiro e, enfim, pela manifestação da Marcha, no dia 27 de julho.

Não fui a todas as reuniões, mas tive acesso à lista de e-mails que a organização utilizava. A lista era constantemente atualizada com as atas de todas as reuniões, que informavam o que havia sido discutido, matérias de jornais, revistas e sites foram muitas vezes enviadas para reflexão e debate, e algumas decisões importantes foram definidas nesta lista de e-mail, de modo que consegui me manter informada sobre o que estava acontecendo com as pessoas da organização, mesmo quando não tive condições de estar presente. Minha inserção na lista aconteceu em abril e desde então tenho uma pasta reservada para os e-mails da MdV-RJ, que totaliza quase 400 e-mails trocados, em um grupo que possui mais ou menos

25 pessoas ativas⁷. Dessas 25 pessoas, uma é homem, duas se declaram transexuais e outra prefere não se definir, as 21 restantes são mulheres. Cabe ressaltar que este constitui o quadro de pessoas ativas, durante as reuniões a diversidade é maior, pois conta com a presença de pessoas que estão curiosas ou interessadas, mas que, por algum motivo, não continuam frequentando e nem chegam a ser inseridas na lista de e-mails.

Não só a lista de e-mails foi importante para esta pesquisa, mas também o acompanhamento das atualizações e comentários da página da Marcha das Vadias RJ no facebook e leitura do blog⁸ da Marcha. Visto que a organização utiliza muito destas plataformas para se articular e divulgar suas atividades, acredito ser importante o monitoramento das mesmas.

Como é possível perceber, não só utilizo a observação participante como método, a análise documental, de conteúdo e de narrativa e, principalmente, a netnografia ou etnografia virtual também são utilizadas. A etnografia virtual se torna um método interessante, pois, como afirma Hine, uma das primeiras pesquisadoras que se dedicaram a analisar as interações sociais em comunidades virtuais, a internet “representa um lugar, um ciberespaço, onde a cultura é constituída e reconstituída” (HINE, 2000, p. 9), ou ainda, como a autora mesmo enfatiza, a internet se configura como “um produto da cultura: uma tecnologia que foi produzida por pessoas particulares com objetivos e prioridades situadas contextualmente” (HINE, 2000, p. 9).

O trabalho de campo foi realizado de fevereiro de 2013 a novembro de 2014. Além de entrevistas informais com vários participantes e integrantes da organização, realizei três entrevistas formais, com roteiro semiestruturado⁹, com três mulheres da organização da Marcha. As perguntas foram enviadas para as entrevistadas por e-mail, e depois das respostas foi realizada uma conversa via Skype com o intuito de sanar dúvidas e questões que surgiram a partir do questionário base.

Depois de definido o contexto em que ocorreram minhas atividades em campo, acredito ainda ser importante esclarecer algumas questões metodológicas, apresentando as ideias que me guiaram durante o trabalho de campo.

Assim como Clarice Ehlers Peixoto (2000), que afirmou que “a antropologia é a ciência que permite a construção de elos entre dois universos de significação: através de seus

⁷ É necessário ressaltar que existem pessoas incluídas no grupo que não participam das discussões. A minha estimativa se remete àquelas pessoas que pelos menos enviaram, responderam ou encaminharam um email, durante o período da pesquisa.

⁸ Disponível em: <<http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 02/07/2013.

⁹ As questões podem ser conferidas nos anexos.

instrumentos de interpretação ela estabelece a mediação entre o *exótico* e o *familiar*” (PEIXOTO, 2000, p. 27), acredito que a antropologia me dará o suporte necessário para conseguir criar esse elo com o grupo da organização da Marcha das Vadias e construir um mundo de significados comum.

A princípio, a observação participante se daria aos moldes da Teoria Interpretativa das Culturas de Clifford Geertz (2008), em que o antropólogo defende um conceito de cultura essencialmente semiótico:

o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado. (GEERTZ, 2008, p. 4).

E, dentro deste contexto, para o autor a etnografia é uma descrição densa:

Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 2008, p. 7).

O que o antropólogo defende é que os escritos etnográficos são interpretações dos significados das práticas sociais presenciadas em campo, e são interpretações muitas vezes de segunda e terceira mão, ou seja, o antropólogo está assimilando e interpretando algo que já havia sido assimilado e interpretado anteriormente por aqueles que estão envolvidos na prática social que ele está observando e participando pela primeira vez.

Geertz (2008) ainda acrescenta que embora a cultura exista naquela prática social, a antropologia existe nos livros, artigos e conferências. E para o antropólogo, convencer-se disso é compreender que “a linha entre o modo de representação e o conteúdo substantivo é tão intracável na análise cultural como é na pintura” (GEERTZ, 2008, p.12). O autor ainda afirma que é esse fato que parece ameaçar o status objetivo do conhecimento antropológico, sugerindo que a sua fonte não é a realidade social, mas um artifício erudito.

Contudo, o que a antropologia busca não é a verdade absoluta e nem por isso deixa de ser uma ciência legítima. Geertz (2001) acredita na antropologia e na etnografia como instrumentos que possibilitam o contato entre diferentes culturas e universos de significação, fazendo com que as pessoas explorem os espaços que separam a sua cultura da outra. Como afirma em seu texto “Os usos da diversidade”:

Os usos da etnografia são sobretudo auxiliares, mas, ainda assim, são reais; como a compilação de dicionários ou o polimento de lentes, essa é ou pode ser uma disciplina facilitadora. E o que ela facilita, quando o faz, é um contato operacional comum a subjetividade variante. Ela coloca "nós" particulares entre "eles" particulares, e coloca "eles" entre "nós" onde, como venho dizendo, todos já nos encontramos, ainda que pouco à vontade. Ela é a grande inimiga do etnocentrismo, do confinamento das pessoas em planetas culturais em que as únicas ideias que elas precisam evocar são "as daqui", não por presumir que todas as pessoas são iguais, mas por saber quão profundamente não o são, e, apesar disso, quão incapazes são de deixar de levar em conta umas às outras (GEERTZ, 2001, p.81).

O autor acrescenta ainda que:

O trabalho da etnografia, ou pelo menos um deles, é realmente proporcionar, como a arte e a história, narrativas e enredos para redirecionar nossa atenção, mas não do tipo que nos torne aceitáveis a nós mesmos, representando os outros como reunidos em mundos a que não queremos nem podemos chegar, mas narrativas e enredos que nos tornem visíveis para nós mesmos, representando-nos e a todos os outros como jogados no meio de um mundo repleto de estranhezas irremovíveis, que não temos como evitar (GEERTZ, 2001, p.82).

Assim, a descrição densa, reunindo o contexto, os atores e suas ações, é uma tentativa de compreender os significados que envolvem a prática social daquela cultura. E nessa tentativa o antropólogo não pode esquecer que suas interpretações sobre aqueles significados estão suscetíveis às suas próprias experiências e aos significados da sua própria cultura.

Entretanto, alguns autores apresentam críticas ao trabalho de Geertz e a outros trabalhos etnográficos, que são importantes para uma reflexão metodológica. James Clifford (2002), em seu texto "Sobre a Autoridade Etnográfica", traz um panorama histórico sobre as transformações na antropologia e no método etnográfico desde sua instituição enquanto ciência e enquanto método, respectivamente, e faz uma leitura crítica sobre a prática antropológica até então.

Essa autocrítica é algo muito interessante da antropologia, como diz o professor João Dal Poz¹⁰ "há boas críticas em relação a antropologia, mas poucas soluções (...) o antropólogo ainda está mal resolvido dentro disso" (informação verbal). E é nesse sentido que James Clifford questiona o papel do antropólogo, que é capaz de conceder autoridade ao método etnográfico, por meio de sua experiência e de sua imersão em campo - "A 'experiência' tem servido como uma eficaz garantia de autoridade etnográfica" (CLIFFORD, 2002, p.38) - , porém, ao transformar essa experiência em texto etnográfico, tem se omitido e cometido alguns deslizes.

¹⁰ Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, durante aula ministrada em 2013.

Então, o que Clifford (2002) critica, em relação à Teoria Interpretativa de Geertz, seria sobre a posição do antropólogo dentro do texto escrito, da etnografia. O que o autor critica é que, o pesquisador utiliza do argumento de autoridade que esteve ali vivendo aquela cultura, para legitimar a sua pesquisa, mas, quando vai escrever a etnografia, o observador não se coloca no texto, assim como, muitas vezes, não coloca os atores e os contextos que observou, e as práticas ali presenciadas se tornam algo essencializado, fixas e imutáveis, sendo que essas práticas só existem dentro de contextos e com a participação de atores específicos. E seguindo essa ideia, outra crítica aparece sobre a etnografia de Geertz, acusado de se limitar às suas próprias interpretações, sem dar voz aos nativos que está observando.

A antropologia interpretativa ao ver as culturas como conjuntos de textos, frouxa e, por vezes, contraditoriamente unidos, e ao ressaltar a inventiva poética em funcionamento em toda representação coletiva, contribuiu significativamente para o estranhamento da autoridade etnográfica. Em seus principais aspectos realistas, porém, não escapa aos limites gerais apontados por aqueles críticos da representação “colonial” que, desde 1950, têm rejeitado discursos que retratem as realidades culturais de outros povos sem colocar sua própria realidade em questão. (CLIFFORD, 2002, p. 43).

A despeito da crítica, Clifford (2002) afirma a importância da experiência e da interpretação para a etnografia e propõe mais outros dois artifícios metodológicos: a dialógica e a polifonia ou heteroglossia, como alternativas para tentar suavizar algumas incoerências nas etnografias. O modelo do diálogo ressalta os elementos discursivos, os atores, suas práticas e seus contextos, e o modelo polifônico seria aquele onde a construção textual é realizada em conjunto com outras pessoas, muitas vezes um informante ou outros pesquisadores.

Os modos de autoridade resenhados aqui – o experiencial, o interpretativo, o dialógico e o polifônico – estão disponíveis a todos os escritores de textos etnográficos, ocidentais e não-ocidentais. Nenhum é obsoleto e nenhum é puro: há lugar para invenção dentro de cada um destes paradigmas. Vimos como novas abordagens tendem a redescobrir práticas antes descartadas. (CLIFFORD, 2002, p. 58).

Diante de toda essa leitura e reflexão acredito que o trabalho a que me propus fazer vai um pouco além da etnografia aos moldes da Teoria Interpretativa de Geertz. Essa não é uma etnografia escrita somente por uma pesquisadora, a organização da marcha, as/os manifestantes, os colegas que me acompanharam na manifestação, a minha orientadora, os professores que irão compor a banca, os integrantes do grupo de pesquisa que leem e debatem

os trabalhos dos companheiros, cada pessoa foi capaz de contribuir com este trabalho. É claro que não posso obscurecer a minha participação, já que, querendo ou não, apesar da contribuição coletiva, assumo a posição de etnógrafa.

E esse processo é quase infundável, porque o trabalho ainda está sujeito à interpretação dos leitores e aos debates que virão. As apresentações que realizei sobre a pesquisa em congressos e jornadas me mostraram como o assunto instiga as pessoas para as mais diversas interpretações e sugestões. Assim, é imprescindível compreender que a análise cultural é intrinsecamente incompleta, não é possível constituir uma verdade universal, e por isso, “assumir o conceito semiótico de cultura e uma abordagem interpretativa do seu estudo é comprometer-se com uma visão etnográfica ‘essencialmente contestável’” (GEERTZ, 2008, p. 20). “A antropologia interpretativa é uma ciência cujo progresso é marcado menos por uma perfeição de consenso do que por um refinamento de debate” (GEERTZ, 2008, p. 20).

Diante dessas constatações, percebo a antropologia como uma ciência que está em constante construção e auto-reflexão. E dessa forma, não poderia ser diferente com o método etnográfico e com qualquer pesquisa que o utilize. É assim que me sinto frente a minha pesquisa, quando reflito sobre que método utilizar: ao mesmo tempo em que penso sobre meu objeto de pesquisa, o objeto provoca em mim uma auto-reflexão, considerando que a produção etnográfica é sempre um ato relacional.

1.1. DESCRIÇÃO DOS CAPÍTULOS

O primeiro capítulo da dissertação destina-se a uma contextualização histórica sobre os movimentos sociais feministas brasileiros, sem perder aspectos importantes, como as especificidades dos movimentos, suas diversas expressões e manifestações, e todo o seu redor constitutivo que compõe o campo feminista, como os grupos de reflexão, o feminismo acadêmico e as manifestações mais esporádicas e autônomas.

O capítulo seguinte versa sobre a construção do sujeito político da manifestação, apresentando o que constitui a MdV-RJ, suas demandas políticas e práticas organizativas, a categoria política defendida e o que ela significa. Aqui nesse capítulo trago parte da minha análise etnográfica da Marcha das Vadias no Rio de Janeiro.

O último capítulo será destinado à análise da manifestação da Marcha das Vadias do ano de 2013, procurando compreender o uso do corpo como instrumento político na

manifestação e os significados que essas expressões adquirem. Para abordar esta questão é importante contextualizar as diferentes concepções sobre corpo e sexualidade, além de empreender uma discussão sobre as utilizações do conceito de identidade. Neste capítulo também trago outra parte de análise etnográfica da manifestação em si.

Nas considerações finais, abordo os principais pontos da dissertação, tais como: as peculiaridades da manifestação, os discursos e sujeitos políticos defendidos e os usos do corpo enquanto instrumento político e os significados que adquirem.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS NO BRASIL – DINÂMICAS DOS MOVIMENTOS, CAMPOS FEMINISTAS E SUJEITOS POLÍTICOS

A história do Brasil, desde o período do Brasil Colônia, é marcada pela presença de grandes mulheres, como Bárbara Heliadora, Dona Beja, Chica da Silva, Marília de Dirceu, dentre outras. As mulheres tiveram efetiva participação política ao longo do século XX nas mais diversas formas de manifestação, da ação direta nas batalhas ao uso da escrita como arma política. Contudo, o material mais expressivo sobre a história das mulheres só começou a surgir quando a própria mulher começa a escrever em revistas e periódicos dirigidos ao público feminino a partir de 1850.

O movimento feminista, desde os primeiros momentos, tem se configurado como um movimento fragmentado, com múltiplas manifestações e objetivos, o que acaba tornando difícil a tarefa de escrever sobre a história desse movimento no Brasil. Já nos primórdios do feminismo no país, que se estende da virada do século XIX, para o século XX até 1932, quando as mulheres brasileiras conquistaram o direito de votar, é possível perceber claramente a presença de diferentes correntes do feminismo - existia um forte movimento sufragista, que ganhou alcance nacional, mas que, contudo, nunca definiu a posição de exclusão da mulher como decorrência da posição de poder do homem, como também existia outro tipo de manifestação feminista, que se expressava nas passeatas, nas atividades de mulheres jornalistas, escritoras, somando-se a elas, as anarquistas radicais, que traziam para discussão a questão da mulher e do trabalho.

Esse ponto da fragmentação do movimento feminista é importante para reflexão, pois algumas discussões e estudos abordaram o surgimento, desenvolvimento, sucesso e declínio do movimento feminista, pressupondo uma definição quase sempre tida como senso comum ou verdade científica do que constituiria esse movimento, evocando uma ideia de unicidade, tratando-o como, “o” movimento feminista no singular. Atualmente, contudo, existem textos dando mais enfoque às diversas expressões do feminismo, procurando romper com essa ideia de unicidade.

Sonia Alvarez¹¹, em seu texto “Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista”, publicado este ano (2014) na Revista *Cadernos Pagu*, propõe uma nova forma de

¹¹ Professora de Políticas Latino-Americanas do *Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies, University of Massachusetts-Amherst*.

pensar as dinâmicas e mudanças dos feminismos, procurando elaborar “uma linguagem conceitual, um aparelho interpretativo, e uma nova unidade de análise” (ALVAREZ, 2014, p.16) que permita uma melhor apreensão das mudanças nos feminismos contemporâneos. Para tanto, ela enquadra os feminismos como campos discursivos de ação¹², uma noção que ela vinha enunciando há um tempo, mas que ainda não havia elaborado teoricamente. Ela sugere que as várias questões interpretativas e preocupações político-culturais compartilhadas pelas pessoas que estão engajadas no campo feminista, fazem parte constitutiva de tais campos, mesmo quando chegam a diagnósticos radicalmente opostos. Então, por exemplo, quando algumas mulheres apontam que “‘aquelas’ mulheres do partido, movimento, ou sindicato tal definitivamente ‘não são feministas’”, esse debate sobre a “autenticidade” e “pertencimento” entre as incluídas e as excluídas, que, mesmo recusadas em alguns casos, insistem em se autoproclamar feministas, é um dos componentes discursivos que articula o campo feminista.

Os campos discursivos de ação são muito mais do que meros aglomerados de organizações voltadas para uma determinada problemática; eles abarcam uma vasta gama de atoras/es individuais e coletivos e de lugares sociais, culturais e políticos. Os setores mais política e culturalmente visíveis desses campos, e os pontos nodais que os articulam, variam ao longo do tempo. Em diferentes momentos, distinta/os atoras/es ou vertentes ganham maior ou menor visibilidade política e cultural, e maior ou menor acesso ao microfone público e aos recursos materiais e culturais, às vezes conseguindo se estabelecer como hegemônicos. E em contextos históricos distintos, diversos atores, como por exemplo, setores da Igreja, as ONGs, ou até espaços dentro do próprio Estado, podem servir como nós articuladores desses campos. (ALVAREZ, 2014, p. 18).

Sonia Alvarez (2014) deixa claro que o poder, os conflitos, as lutas interpretativas, as disputas político-culturais também são elementos constitutivos do campo feminista e, portanto, de suma importância para entendermos as transformações e mudanças dos movimentos feministas. Ela ainda acrescenta que os campos se articulam formal e informalmente, através de “redes político-comunicativas – ou melhor, teias ou malhas – reticuladas” (ALVAREZ, 2014, p.18). Assim, os atores que neles circulam se encontram por meio de um cruzamento de pessoas, ideias, práticas e discursos. A autora aponta também que essas teias não só vinculam grupos estruturados, mas também indivíduos e agrupamentos

¹² As discussões sobre a utilização do conceito de campo e as convergências e divergências em relação às teorias que abordam essa temática não está contida neste trabalho da autora, como fica claro em uma nota de rodapé: “A minha principal dívida teórica na formulação dessa noção é com a literatura brasileira sobre campos “ético-políticos” (Baierle, 1992, 1998; Doimo, 1993, 1995; Sader, 1988). Há também uma vasta literatura sociológica sobre/teorias de “fields” ou campos, influenciada pelo Bourdieu e recentemente revisada em uma proposta de um novo paradigma por Fligstein e McAdam, 2012. Discutir os meus pontos de convergência e divergência com essa literatura está fora do escopo do presente trabalho” (ALVAREZ, 2014, p.16).

menos formalizados, situados em vários espaços da sociedade civil, na sociedade “não cívica” que, de acordo com Alvarez, manifesta-se politicamente nas ruas e no campo, na sociedade política, no Estado, nas instituições intergovernamentais, na academia, nas indústrias culturais, na mídia e na internet, dentre outras. “Nesse sentido, os campos feministas se constroem por meio de um emaranhado de interlocuções; as suas redes não são meras condutoras de processos culturais, são ‘culturalmente constituídas por interações comunicativas’ (MISCHE, 2003)” (ALVAREZ, 2014, p. 19).

Com essas ideias, Alvarez (2014) mostra a complexidade de questões que envolvem o campo feminista e, conseqüentemente, os movimentos feministas. Esses apontamentos desenvolvidos pela autora e vários outros que aparecem ao longo de seu texto são importantes para este capítulo, que propõe realizar uma contextualização histórica sobre os movimentos feministas no Brasil, sem perder aspectos importantes, como as especificidades dos movimentos, suas diversas expressões e manifestações, e todo o seu redor constitutivo que compõe o campo feminista, como os grupos de reflexão, o feminismo acadêmico e as manifestações mais esporádicas e autônomas. Dessa forma, busca-se resgatar a história dos feminismos no Brasil, a partir dos campos feministas que se constituíram, focando nas dinâmicas dos movimentos, suas relações internas e externas, na construção e transformação dos sujeitos políticos defendidos e das demandas reivindicadas. Para tanto, além do texto de Sonia Alvarez, que por sua atualidade e contestação, me auxiliam na reflexão, utilizo também muitas informações do livro *Uma História do feminismo no Brasil*¹³, de autoria da professora Céli Regina Jardim Pinto (2003), combinado com alguns artigos do livro *Nova História das Mulheres no Brasil*, organizado por Carla Pinsky e Joana Maria Pedro (2012) e, por fim, utilizo o texto “O movimento feminista brasileiro na virada do século XX: reflexões sobre sujeitos políticos na interface com as noções de democracia e autonomia”, das autoras Karla Adrião, Maria Toneli e Sônia Maluf (2011).

A partir da noção dos feminismos como campos discursivos de ação Sonia Alvarez faz uma revisão interpretativa de três momentos dos feminismos no Brasil e na América do Sul: um primeiro momento de “centramento” e configuração do “feminismo no singular”; um segundo momento de “descentramento” e pluralização dos feminismos; e um terceiro momento, o atual, em que presenciamos um fluxo horizontal dos discursos e práticas de

¹³ O livro da Céli Pinto traz informações históricas muito importantes, contudo, como foi publicado em 2003, existe uma grande lacuna sobre os movimentos atuais, além de problematizar pouco a pluralidade das manifestações. Ela só irá abordar os feminismos no plural a partir da virada do milênio, algo que Sonia Alvarez, por exemplo, irá trabalhar muito antes. No entanto, tem grande utilidade pelas informações e dados levantados.

feminismos plurais para os mais diversos setores paralelos na sociedade civil, resultando na multiplicação de campos feministas.

Seguindo essa estrutura, o ponto de partida será o momento fundacional da chamada “segunda onda” do feminismo. Apesar de existirem ressalvas quanto a essa periodização por “ondas”, pois essa metáfora remete a um processo de constante substituição dos feminismos, ignorando a linha de continuidade deles, vou utilizar essa expressão ao longo dessa parte, pois foi o termo usado pelas autoras. Mas, ao longo do texto, ficará claro que, mesmo havendo momentos históricos diferentes, muitas expressões feministas distintas co-existiam. Assim, Alvarez (2014) aponta para a existência de uma espécie de história oficial “um quase mito de origem, que caracteriza esse momento como aquele em que o feminismo, digamos assim, se pareceria mais com o que costumamos entender como um *movimento social de verdade*”. (ALVAREZ, 2014, p. 20-21).

2.1. PRIMEIRO MOMENTO: FEMINISMO DE SEGUNDA ONDA

O feminismo que eclode nas décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos e Europa está estreitamente relacionado com toda a efervescência política e cultural que essas regiões experimentaram na época. Como a professora Céli Pinto (2003) aborda os movimentos *beatnik* e *hippie* nos Estados Unidos e o maio de 1968 em Paris são as expressões mais fortes dessa geração que buscava espaço no mundo público, colocando “em xeque os valores conservadores da organização social” (PINTO, 2003, p. 42) – as relações de poder e hierarquia nos âmbitos público e privado estavam sendo questionadas.

Ainda que fortemente inspirado pelos movimentos feministas de “Segunda Onda”, que se multiplicavam no exterior, o do Brasil guardou especificidades por conta da conjuntura política: a ditadura militar. Segundo a autora, a partir de 1960, o país viu surgir o feminismo de “Segunda Onda”, que apresentava objetivos distintos dos defendidos por militantes no passado, levantando reivindicações para além das relativas aos direitos políticos, econômicos e educacionais.

De acordo com Joana Maria Pedro (2012), em seu texto “Feminismo de ‘Segunda Onda’ – Corpo, Prazer e Trabalho”, o processo acelerado de urbanização que se iniciou na década de 1960 e se intensificou em 1970 fez das mulheres personagens visíveis em diversos espaços públicos. “Entre outros, a presença feminina aumentou nas universidades e nos

empregos formais” (PEDRO, 2012, p. 240) . Ao longo das décadas de 1960, 70 e 80, mulheres atuaram em clubes de mães, nos movimentos por creche, nas marchas da “panela vazia”, nas reivindicações por anistia política e no movimento “Diretas Já”.

Além disso, criaram associações, femininas específicas e “casas da mulher”. Nos sindicatos, reivindicaram a existência de seções femininas e exigiram a inclusão de mulheres nos cargos de diretoria; realizaram encontros de trabalhadoras e participaram ativamente da vida sindical. Portanto, no Brasil, o feminismo de “Segunda Onda” foi contemporâneo de muitos outros movimentos que contavam (e contam) com expressiva participação de mulheres. A diferença está no fato de o movimento feminista propriamente dito ser o que desenvolve lutas contra a opressão específica das mulheres e reivindica direitos para elas. É o movimento feminista que também afirma que as relações entre homens e mulheres não são inscritas na natureza, mas sim fruto da cultura e, portanto, passíveis de transformação. (PEDRO, 2012, p. 241).

Dessa forma, as mulheres estavam cada vez mais ocupando o espaço público e se envolvendo com questões políticas e sociais, mas, como naquele momento vigorava uma ditadura militar, as manifestações públicas se tornaram cada vez mais difíceis, principalmente depois do ato institucional AI-5, em 1968. A alternativa para a repressão foi organizar grupos de reflexão feminista.

2.1.1. Grupos Feministas

No Brasil, como em outros países, o feminismo de “Segunda Onda” adotou, em seus primeiros tempos, uma metodologia revolucionária de divulgação de suas ideias: os grupos de consciência, também chamado de grupos de reflexão. Segundo Joana Pedro (2012), esses grupos eram constituídos apenas por mulheres, que se reuniam nas casas umas das outras ou em lugares públicos como cafés, escritórios, bares e bibliotecas, para discutir problemas específicos das mulheres. Em 1972, começaram a aparecer os primeiros grupos nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, impulsionados muitas vezes por mulheres que haviam tido contato com essa experiência metodológica no exterior.

De acordo com Céli Pinto (2003), a criação dos grupos correspondeu a um momento em que havia um “grande vazio político” (PINTO, 2003, p. 50), já que a esquerda havia sido derrotada em todas as frentes, inclusive na luta armada, e, somava-se a isso, a grande repressão do governo Médici. Assim, a impossibilidade de exercer qualquer atividade política publicamente levou essas pessoas a procurarem alguma coisa a fazer que não fosse apenas individual, mas também coletiva.

Nesses grupos, as mulheres podiam compartilhar suas experiências pessoais e tirar dúvidas sobre assuntos íntimos. A partir dessas trocas foram percebendo que muito do que ocorria em suas vidas privadas era fruto da sociedade, ou seja, que os problemas vividos individualmente constituíam uma questão coletiva. Como Joana Pedro (2012) coloca, naquela época não era fácil, como hoje, obter informações sobre o corpo e o prazer sexual. Durante muito tempo, acreditou-se que a mulher distinta, “respeitável”, não sentia desejo, nem prazer, “pois todo seu ser deveria destinar-se à maternidade” (PEDRO, 2012, p. 242). Só a partir dos anos 1950, surgiram as primeiras publicações de grandes pesquisas sobre sexualidade e, somente no início da década de 1960, com a disponibilidade no mercado da pílula contraceptiva, é que “o prazer das mulheres nas relações sexuais tornou-se uma questão ainda mais importante” (PEDRO, 2012, p. 244). Assim, segundo Pedro, esses grupos de reflexão abraçaram o *slogam* feminista difundido internacionalmente: “O pessoal é político”.

De acordo com a autora, esses grupos rejeitavam a existência de líderes e porta-vozes, como também as hierarquias, deixando as reuniões livres e abertas para a participação de todas as mulheres presentes. “Todas deveriam ter direito à palavra. Toda palavra seria qualificada. Ninguém seria a ‘dona da verdade’. Ao trabalhar de forma coletiva e sem dirigentes, acreditavam recusar qualquer ‘relação competitiva’ entre as mulheres” (PEDRO, 2012, p. 245). Essa preocupação em dar o direito à palavra a todas as mulheres surge, segundo Pedro, em um contexto em que havia uma grande participação de mulheres - em outros movimentos que vinham acontecendo, como os movimentos juvenis, pacifistas, de resistência contra a ditadura – que tinham, muitas vezes, suas atuações menosprezadas pelos companheiros ativistas. Muitas dessas mulheres reclamavam que suas funções se limitavam a datilografar, produzir e distribuir material, fazer café, limpar o local, enquanto as decisões políticas eram tomadas apenas pelos homens, “pois mesmo as mulheres que participavam das reuniões estratégicas tinham suas opiniões desqualificadas ou ignoradas” (PEDRO, 2012, p. 245). Assim, muitas dessas militantes começaram a se reunir em separado, formando “grupos de consciência” no interior dos movimentos sociais, como forma de garantir que a fala de cada uma fosse assegurada e respeitada.

2.1.2. O ano inaugural

A professora Céli Pinto (2003) destaca que, em 1975, o general Geisel já havia assumido o governo e prometia uma distensão política gradual e controlada. Mas o que marcou realmente o ano na história do feminismo foi a decisão da ONU (Organização das

Nações Unidas) de defini-lo como o Ano Internacional da Mulher. Assim, com o patrocínio da ONU, aconteceu o encontro na sede da Associação Brasileira de Imprensa, no Rio de Janeiro, que é considerado o marco fundador do feminismo de “Segunda Onda” no Brasil. O encontro foi organizado para discutir “o papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira” (PEDRO, 2012, p. 247) e levou à decisão de se criar o Centro da Mulher Brasileira (CMB), no Rio de Janeiro, em uma sala alugada com recursos conseguidos pela feminista Rose Marie Muraro. De acordo com Joana Pedro, entre os objetivos do CMB estavam o “estudo, a reflexão, pesquisa e análise das questões da mulher e a criação de um departamento de ação comunitária para tratar concretamente e em nível local dos problemas da mulher” (PEDRO, 2012, p. 247), estando as feministas ligadas a CMB preocupadas em “conscientizar as camadas populares”.

A autora Céli Pinto (2003) comenta que a formalização do Centro é interessante, pois aponta uma virada radical na trajetória do movimento, que não só se torna público, como buscava institucionalização. Ela ainda acrescenta que, o Centro surgia “sob a égide de dois pólos de censura e repressão” (PINTO, 2003, p. 57). Por um lado existia o regime militar, que, na época, via com desconfiança qualquer tipo de mobilização e, por outro, havia um patrulhamento por parte dos grupos de esquerda que lutavam contra a ditadura e, que, como aponta Pinto, “evocando a primazia da luta de classes ou da luta pela democracia, esses grupos viam o feminismo como uma luta menor ou uma ameaça à unidade” (PINTO, 2003, p. 58). Assim, por parte do movimento existiam posições diversas em relação a esses dois polos de opressão: em relação ao regime, colocava-se claramente como oposição, mas em relação aos grupos de esquerda, a posição do movimento e mesmo do Centro não era unitária. De acordo com a professora, era uma contradição que se constituía no interior do movimento, dividindo as feministas entre as que “identificavam uma problemática própria das mulheres que as unificava e as que viam a possibilidade de a questão das mulheres ser, se não reduzida, pelo menos altamente sobredeterminada pela questão de classe” (PINTO, 2003, p. 58).

A autora destaca que, durante os cinco anos de atuação do Centro, ele abrigou diferentes tendências do feminismo, nos primeiros anos era possível visualizar três grandes tendências: a marxista, a liberal e a radical.

As duas primeiras, apesar das óbvias diferenças, tinham uma natureza mais política e tendiam a ver os problemas enfrentados pelas mulheres como questões coletivas com uma dimensão que extrapolava a luta específica da mulher. As marxistas tendiam a reduzir a luta das mulheres à luta de classes e as liberais à luta dos direitos individuais. O terceiro grupo, o que mais dificuldade teve de se manter na organização, era composto de mulheres que colocavam sua própria condição de

mulher no centro da discussão; levantando questões menos aceitas, expunham de forma aberta a condição de opressão e não apresentavam uma plataforma coletiva para justificar a sua própria militância. (PINTO, 2003, p. 60).

A partir de 1977, o centro acabou sendo controlado por militantes do PCB (Partido Comunista Brasileiro), o que desagradou muitas ativistas do CMB, culminando, em 1979, em um rompimento - parte das pessoas que compunham o Centro separou-se para formar o Coletivo de Mulheres. O Coletivo defendia abertamente o aborto livre e gratuito, e segundo Joana Pedro, não eram as únicas a defender essa bandeira, que era uma reivindicação do feminismo internacional.

De acordo com Debora Diniz (2012) no texto “Aborto e contracepção: três gerações de mulheres”, as constantes mudanças técnicas, políticas, legais e culturais relativas aos métodos contraceptivos não tiveram paralelo na história do aborto nos séculos XX e XXI. Diferente de países¹⁴ em que a descriminalização do aborto foi o passo seguinte à disseminação dos contraceptivos médicos, uma particularidade da história brasileira é a dissociação política desses dois domínios reprodutivos. Segundo a autora, a popularidade dos anticoncepcionais é um dos grandes responsáveis pela queda da natalidade no país. No entanto, a entrada da pílula no Brasil, no início dos anos 1960, não se deu sem controvérsias médicas e religiosas. “A década seguinte assistiu ao uso político da pílula mais como um instrumento de *controle de natalidade* (diminuir o tamanho da população) do que de promoção de *direitos reprodutivos* (permitir que as mulheres fizessem escolhas sobre quando ter filhos e quantos)” (DINIZ, 2012, p. 316).

As mulheres não eram encorajadas a conhecerem seus corpos e uma moral puritana vigorava causando graves consequências sociais, como fica claro na fala de Rachel Soihet (2008):

Manter-se virgem enquanto solteira e fiel quando casada era sinônimo de honra feminina, que se estendia a toda a família, significando um conceito sexualmente localizado—violência que se tornou fonte de múltiplas outras violências. Enquanto aos homens estimulava-se o livre exercício da sexualidade, símbolo de virilidade, na mulher tal atitude era condenada, cabendo-lhe reprimir todos os desejos e impulsos dessa natureza. Mulheres solteiras que se deixassem desvirginar perdiam o direito a qualquer consideração e, no caso de uma relação ilegítima, os homens não se sentiam responsabilizados por sua atuação, devendo àquelas arcar com o peso das consequências do seu “erro”. Afinal, “pureza” era fundamental

¹⁴ De acordo com Debora Diniz a ex-União Soviética (1919), a Islândia (1935) e a Suécia (1938) foram alguns dos países em que a legalização do aborto antecedeu a contracepção médica. A França legalizou o aborto em 1975, os Estados Unidos, por decisão da Suprema Corte, em 1973, a Inglaterra, em 1967, Portugal, em 2007, a Espanha, em 1985 e 2010, e a Itália, em 1978. (DINIZ, 2012)

para a mulher, e o desconhecimento do corpo representava um signo de alto valor, num contexto em que a imagem da Virgem Maria era exemplar. E, assim, mulheres abandonadas expunham sua vida em práticas abortivas toscas e apressadas, chegando mesmo, algumas poucas, a se desfazer do recém - nascido nas situações mais trágicas. Outras que arriscaram viver sua sexualidade fora do casamento foram assassinadas em nome da “legítima defesa da honra”. Portanto, a decisão de assumir a sexualidade foi algo demolidor para as mulheres. (SOIHET, 2008, p. 6).

Desde que os métodos contraceptivos passaram a focar o organismo feminino, as mulheres passaram a exigir um controle maior sobre o próprio corpo. E, como enfatizado por Joana Pedro, o direito à interrupção da gravidez indesejada passou a fazer parte da pauta feminista. “Um filho se eu quiser”, “Nosso corpo nos pertence”, de acordo com a autora, eram as palavras de ordem da época. Esses lemas reconheciam que caberia às mulheres a soberania sobre quando, como e com quem ter filhos, ficando a cargo do Estado proporcionar-lhes os meios para tanto. Cavalvanti, Franchetto e Heilborn (1980) em seu texto “Antropologia e Feminismo”, apontam que a mulher se descobre ou se quer, como sujeito de seu próprio corpo, de sua sexualidade, de sua vida, o que acaba produzindo diversas consequências políticas, econômicas e culturais. “O feminismo arroga para as mulheres um espaço exclusivo de atuação política, de luta por seus interesses percebidos como específicos” (CAVALVANTI; FRANCHETTO; HEILBORN, 1980, p. 16).

Para as autoras, o feminismo é construído por valores individualistas. Elas apontam que o indivíduo, como valor, enquanto sujeito moral, é uma categoria produzida por um processo histórico preciso, produto da sociedade ocidental moderna. A noção de igualdade como valor faz parte desse sistema de representações denominado individualismo. Utilizando definições de Louis Dumont e Marcell Mauss, elas discorrem que existem dois tipos de sociedade: as de tipo hierárquico, ou “tradicional”, na qual a totalidade social prevalece sobre os indivíduos; e as sociedades de tipo “moderno”, na qual a representação da totalidade se enfraqueceu, culminando no aparecimento da categoria indivíduo como agente normativo das instituições. “O individualismo, nome que esse sistema moderno toma pelo deslocamento da representação de totalidade para o indivíduo, agencia uma contínua fragmentação do todo social em domínios crescentemente autônomos”. (CAVALVANTI; FRANCHETTO; HEILBORN, 1980, p. 36).

De acordo com Cavalvanti, Franchetto e Heilborn (1980), o feminismo pode ser entendido como um dos nomes que o individualismo toma no processo de autonomização da sexualidade com relação à família. Os movimentos de liberação homossexual também são

outra face dessa mesma autonomia. Os dois movimentos buscam uma subtração da sexualidade à família e à sua constituição enquanto domínio autônomo.

Mas a causa feminista não se restringe à reivindicação da autonomia da sexualidade feminina, pois combina na mesma luta política a substantivização da cidadania das mulheres. Ora, ocorre que essa dupla direção encaminha uma individualização da mulher de certo modo similar à do sexo masculino, já constituída. Na história das relações entre os sexos, o homem, enquanto gênero, por ter sua identidade precipuamente referida ao domínio do trabalho, da política, do público enfim, individualiza-se primeiro. A postulação da mulher enquanto indivíduo vem questionar a sua alocação exclusiva no domínio do privado, o fundamento da distinção de papéis sexuais, que a instituição familiar, na sua feição nuclear, expressa. Pois o que é uma família nuclear senão um homem, uma mulher e crianças? As mulheres em movimento requerem autonomia, realização enquanto indivíduos, fracionando a totalidade hierarquizada da família. O próximo passo não será o das crianças? Tal pergunta nos ocorre quando se assiste na Suécia à constituição de tribunais onde crianças a partir de sete anos podem recorrer contra seus pais, apelando para seus direitos. (CAVALVANTI; FRANCHETTO; HEILBORN, 1980, p. 39).

Dessa forma, no *slogam* pela livre apropriação do corpo, firma-se a dimensão individual como o polo valorado frente às ingerências da ordem social, ficando evidente a originalidade do feminismo enquanto movimento social construído por valores individualistas. Contudo, como afirma Pedro (2012), a reivindicação do direito do aborto no Brasil encontrava muitos obstáculos, pois, por conta da ditadura, as ativistas buscavam diferentes aliados, dentre eles a Igreja Católica, sendo obrigadas a fazer concessões estratégicas.

A dificuldade brasileira em acolher as demandas dessa “onda” feminista que dominava os países estrangeiros está exatamente na especificidade do nosso contexto. Como Céli Pinto (2003) aponta, os movimentos sociais que surgiram no hemisfério norte, a partir da década de 1960, foram decorrência de um conjunto de fatores que “pressupunham ao mesmo tempo uma implosão nas lutas unitárias e um ambiente maduramente democrático, que dava acolhida a essas novas lutas” (PINTO 2003, p. 60). No Brasil o campo político estava completamente reduzido pelo regime militar, e ainda assim, era nele que as forças progressistas viam legitimidade para embate, dessa forma, a única luta aceita era a que tinham como objetivo o alargamento do campo político.

Enquanto nos Estados Unidos e na Europa os negros e as mulheres começavam a expor com força as especificidades de sua condição de dominação, no Brasil tanto o pensamento liberal como o marxista revolucionário dividiam a luta em dois campos exclusivos: o primeiro, da democracia contra a ditadura; o segundo, do proletariado contra a burguesia. Nesse cenário, as mulheres entravam em contato com o feminismo internacional por meio de viagens ou pela literatura, introduziam as questões, formavam grupos de reflexão, propunham encontros, mas tinham muito

pouco sucesso em transformar suas problemáticas em temas do debate público. (PINTO, 2003, p. 61).

De acordo com Sonia Alvarez (2014), vários grupos que se manifestavam regularmente nas ruas pelo fim da subordinação da mulher, pelo fim da ditadura militar, pela anistia e os direitos humanos, pelo direito ao aborto, dentre outros, tinham como prática a autonomia. Essa autonomia, invocada principalmente em relação a partidos políticos e organizações revolucionárias de esquerda, “virou uma espécie de ‘palavra mágica’ lançada discursivamente para distinção entre feministas e ‘outras’ mulheres ativistas” (ALVAREZ, 2014, p. 21).

Demarcar um espaço político próprio, como sugere Sonia Alvarez (2014), citando Céli Pinto, representou um difícil paradoxo para o feminismo no Brasil: ao mesmo tempo em que teve de lidar com as tensões entre uma perspectiva autonomista e a grande ligação com a luta contra a ditadura, foi visto pelos integrantes dessa mesma luta como um desvio “pequeno-burguês”.

Assim, nesse primeiro momento, Alvarez aponta que os setores autônomos procuraram definir e delimitar o feminismo em relação ao que ela chama de seu *exterior constitutivo*, com o qual se contrastava:

[...] em relação à esquerda revolucionária que relegava a “questão da mulher” ao status de uma “contradição secundária”; às outras mulheres que militavam em partidos de esquerda, que as feministas autônomas rotulavam de “políticas” ou “militantes”, vistas como não feministas por, presumivelmente, priorizarem “a luta geral”; às centenas de organizações populares de mulheres, muitas vezes ligadas à Igreja, então proliferando pelo Brasil afora; e em relação e contraste à imagem distorcida pela mídia dos movimentos feministas no Norte/Ocidente tachados de “burgueses, imperialistas, que odiavam os homens” (ALVAREZ, 2000 apud ALVAREZ, 2014, p. 22).

A autora afirma que essa dicotomia “luta geral – militância política” *versus* “luta específica - militância autônoma” figurava como um componente antagônico, porém, central dessa “gramática política compartilhada que articulava o campo feminista nesse momento” (ALVAREZ, 2014, p. 22). Ela apresenta ainda que esses binômios, que foram alvo de disputa contínua, conformam o que ela chama de um *conflito constitutivo* desse campo nos anos 1970 e 80. Essa luta interpretativa, segundo a autora, articulou-se em diversas escalas: local, nacional e até transnacional com os Encontros Feministas Latino-americanos e do Caribe, que começaram a se realizar periodicamente a partir de 1981, por exemplo.

Desde o início, os Encontros foram marcados por confrontos acirrados entre “feministas” e “políticas” e disputas homéricas sobre se as mulheres populares, negras, lésbicas, e outras “outras” podiam ou deviam ser consideradas “verdadeiras” feministas. Mas a dobradinha “luta específica-militância autônoma” ganhou clara hegemonia na disputa constitutiva do campo feminista naquele primeiro momento (ALVAREZ et al., 2003; Wills, 2002 apud ALVAREZ, 2014, p. 22).

Alvarez acrescenta ainda que,

Porém, muitas entre as “alterizadas”, as “outras do feminismo”, se apropriavam e autoidentificavam com elementos do ideário feminista e portanto faziam parte do que aqui estou chamando de campo discursivo de ação. Mas muitas consideravam que a chamada luta específica – suposta divisora das águas entre o feminismo hegemônico e o seu exterior constitutivo – estava profundamente marcada pela classe social, a heteronormatividade, e uma branquidade “inominada” ou implícita que constituía um pano de fundo silenciado (Bento, 2002; Cardoso, 2012; Maia, 2012; Slovik, 2010; Pinho, 2009) por uma posição racial presumivelmente “neutra, não reconhecida, negada, expurgada do seu potencial político” (PIZZA, 2000, p. 108, apud ALVAREZ, 2014, p. 22-23).

Com isso, Sonia Alvarez (2014) mostra que, apesar de essa hegemonia discursiva ter delimitado estreitamente o que e quem compunha “o” movimento feminista – representando o primeiro momento de “centramento” e configuração do “feminismo no singular”, como a autora defende - desde os seus primórdios nos anos 1970, ele constitui um campo discursivo de ação heterogêneo.

Muitas entre as “outras” do feminismo dito hegemônico trilharam caminhos próprios. Já no final dos anos 70, por exemplo, “algumas mulheres militantes articuladas no interior do movimento negro faziam as suas próprias reflexões sobre a subordinação da mulher, o feminismo, e a sua relação com o racismo” (ALVAREZ, 2014, p. 23). Segundo a autora, surgiram organizações de mulheres negras no Brasil que se declararam “autônomas” do movimento feminista “branco” e também do movimento negro misto (que abarca homens e mulheres), pela necessidade de refletir sobre a própria diversidade.

Se desde os primórdios da chamada “segunda onda”, “o” movimento feminista sempre foi de fato um campo plural e só foi representado, e, depois reificado na “história oficial”, como singular, não há de surpreender, como aponta Alvarez, que o feminismo se diferencie, se pluralize e se “descentre” ainda mais quando o campo oposicionista no qual ele estava inserido também se reconfigura durante a transição para a democracia representativa.

2.2. SEGUNDO MOMENTO: O FEMINISMO NA REDEMOCRATIZAÇÃO

A anistia aos presos políticos e a reforma partidária em 1979, segundo Céli Pinto (2003), influenciaram o desenvolvimento do movimento feminista na década de 1980. Com a anistia, vários militantes com significativa atuação na vanguarda da esquerda brasileira retornavam ao país com ideias inovadoras. Além disso, a anistia marcava uma época de maior liberalização. Ainda vivia-se sob o domínio dos militares, como explica a autora, mas como o custo político com a repressão era muito alto para os generais, eles prometiam uma democratização gradual. Ao mesmo tempo, elaboraram uma reforma partidária acabando com o bipartidarismo, já que a oposição unida tornou-se imbatível. Assim, foram abrindo espaços para múltiplas manifestações políticas e ideológicas, quebrando a unidade da oposição configurada no Movimento Democrático Brasileiro (MDB). De acordo com a professora, as militantes feministas, até então identificadas com o MDB se dividiram entre o PMDB e o PT.

De acordo com Pinto (2003), a questão política dominou o feminismo em 1982, quando ocorreram as primeiras eleições gerais do país (exceto para presidente da República). Com o processo de redemocratização, surgia uma nova divisão entre as feministas: as que lutavam pela institucionalização do movimento e por uma aproximação da esfera estatal; e as que acreditavam na autonomia do movimento e viam nessa aproximação com o Estado um sinal de cooptação. A professora afirma que a criação de conselhos e até mesmo de ministérios que se ocupassem exclusivamente com questões referentes à mulher não foi um consenso no interior do movimento feminista.

O encontro entre o movimento e o campo político traz uma problemática fundamental que deriva da própria natureza do movimento social, colocando-o diante de duas alternativas: atrelar-se a um partido e ameaçar sua unidade e sua autonomia ou se manter unido e limitar sua participação política à pressão. (PINTO, 2003, p. 70).

A institucionalização acabou acontecendo, segundo a autora, e sua forma mais visível foi a dos conselhos da condição da mulher. Ela ainda acrescenta que a institucionalização do movimento feminista passa pela vitória do PMDB em alguns estados brasileiros, mais especificamente em São Paulo, onde o movimento era bastante organizado. A proposta do conselho foi apresentada ao governador por um grupo de mulheres do partido e ele foi oficializado por decreto em abril de 1983 e a criação efetiva do Conselho Nacional da Condição da Mulher (CNDM) aconteceu em 1985. A atuação mais bem sucedida do conselho, de acordo com Céli Pinto (2003), ocorreu junto à Assembleia Nacional Constituinte, êxito concretizado na própria Constituição de 1988.

Céli Pinto (2003) destaca que a Assembleia Constituinte é “um momento paradigmático do tipo de participação, até então possível, do movimento feminista na política” (PINTO, 2003, p. 72). Naquele momento, existia uma ausência das feministas na bancada feminina no Congresso Constituinte. Na legislatura 1986-1990, foram eleitas 26 mulheres para a Câmara dos Deputados, que tiveram funções constituintes, representando 5,7% da Casa. Ela ainda acrescenta que apenas Moema San Tiago tinha atuação feminista pública.

Mesmo diante deste cenário, essas mulheres eleitas tiveram uma trajetória surpreendente, segundo Pinto, ao superar suas diferenças partidárias, se autodenominaram “bancada feminina” e apresentaram 30 emendas sobre os direitos das mulheres, englobando praticamente todas as reivindicações do movimento feminista. A professora aponta três razões para esse posicionamento das deputadas:

A primeira é a presença de três emendas populares promovidas por movimentos de mulheres, que propunham o alargamento dos direitos da mulher; a segunda, a presença do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, na época dirigido pela socióloga Jaqueline Pitanguy, que mobilizou os movimentos de mulheres para atuação constante junto aos constituintes e, principalmente, às deputadas constituintes, no sentido de incorporar à nova Carta pontos fundamentais dos direitos da mulher, pelos quais o movimento feminista lutava havia algum tempo no Brasil; finalmente deve-se ter presente a própria dinâmica interna da Câmara dos Deputados, espaço privilegiadamente masculino que, certamente, colaborou para o crescimento de uma identidade e de uma solidariedade feminina entre essas 26 mulheres. (PINTO, 2003, p.74).

De acordo com Céli Pinto (2003), a mobilização do movimento feminista durante os preparativos para a Constituinte é, possivelmente, um dos melhores exemplos na então jovem democracia brasileira de organização da sociedade civil, com o objetivo de intervir diretamente no campo político. Essa rede de participação, que envolveu centenas de pequenos grupos, feministas ou não, com expressão local, regional ou nacional, foi capaz de assegurar direitos importantes para as mulheres e o CNDM foi um articulador fundamental dessa organização. Contudo, segundo a autora, sua atuação real se estendeu somente até 1989.

2.2.1. As ONG's

Esse conjunto de ações, entretanto, não esgota a presença do feminismo no país durante essa década, grupos autônomos organizados também existiam ao lado das ações mais políticas ligadas a partidos. Inúmeras organizações de apoio à mulher vítima de violência

surgiram nessa época, segundo Céli Pinto (2003), dando início a um tipo de feminismo de prestação de serviço, em que mulheres vítimas de violência encontravam apoio de profissionais da saúde e da área jurídica. De acordo com a autora, esse tipo de feminismo profissionalizado das organizações não governamentais (ONG's) espalhou-se durante a década de 1980 e dominou o movimento na década de 1990.

Segundo Sonia Alvarez (2014), os coletivos feministas autônomos pareciam dar lugar a essas ONGs, incentivadas pela chamada “cooperação internacional”. Assim, de grupos abertos à participação de qualquer mulher interessada, passaram a se fechar em diretorias e conselhos. Em alguns casos essas ONGs se tornaram instituições a serviço do Estado e de organizações intergovernamentais.

No Brasil, como em muitos outros países da região latino-americana, podemos dizer que esses setores mais “ONGizados” do feminismo se consolidaram e tornaram-se dominantes, quando não hegemônicos, dentro do campo feminista – ganhando acesso privilegiado ao microfone público e a muitos recursos econômicos e culturais, e assim exacerbando desigualdades já inscritas no campo do feminismo e gerando algumas novas. As inequidades nas relações de poder, sempre presentes em qualquer formação política, a partir dali ficaram explícitas e mais agudas: uma feminista negra de longa data insistiu, por exemplo, que o “rompimento” com as feministas brancas se intensificou nesse segundo momento, “na hora da disputa dos espaços de poder, porque até então, nós não tínhamos nem percepção que a ação daquela militância gravava um espaço de poder”. (ALVAREZ, 2014, p. 31-32).

Ao longo da década de 1990 foram inúmeras as ONGs feministas no Brasil, dos mais diferentes tamanhos, com recursos e objetivos muito distintos. Céli Pinto (2003) destaca a ONG CFEMEA (Centro Feminista de Estudos e Assessoria), criada em 1989, com sede em Brasília, pela sua atuação no campo político. Como uma dissidência do CFEMEA, ela também aponta o AGENDE (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento), que concentra o trabalho em ações de *advocacy stricto sensu*. Outro tipo de organização que atua como um contraponto a essas duas, que a autora menciona, é a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), que atua assessorando e organizando os movimentos de base. Segundo a professora, a AMB foi criada para preparar a ida das mulheres brasileiras à Conferência Mundial de Pequim em 1995 e acabou se mantendo para “fiscalizar a aplicação das recomendações da conferência” (PINTO, 2003, p. 101), estando ativa desde então.

Sonia Alvarez (2014) afirma que, mesmo com o auge das ONGs, coletivos e outras expressões feministas menos estruturadas continuaram a se estabelecer no Brasil, estimulando a proliferação de feminismos “no plural” entre mulheres populares, sindicalistas, e militantes do movimento estudantil, por exemplo. No caso dos movimentos de mulheres negras,

segundo Sonia Alvarez (2014), “as malhas organizativas e os encontros regionais e nacionais do próprio movimento negro também serviram como foros cruciais para a disseminação e configuração dos feminismos negros” (ALVAREZ, 2014, p. 28). Alvarez também aponta a emergência de uma “nova” corrente que se autodenominava “feministas autônomas”, que lançou uma crítica feroz contra as ativistas a quem elas rotulavam de “institucionais”, que supostamente teriam “traído o feminismo” e “se vendido” para o “patriarcado neoliberal global” (ALVAREZ, 2014, p. 29).

Esse segundo momento de “descentramento” e pluralização dos feminismos, como Alvarez (2014) classifica, é o momento em que se inicia um processo de tentativa de afirmação de outras identidades, anteriormente, não visíveis ou reconhecidas dentro do movimento. Além de todas essas expressões do feminismo, o campo feminista deste momento também é marcado pelos estudos feministas, que contribuíram enormemente para as reflexões sobre mulher, política e feminismos.

2.2.2. O Feminismo Acadêmico

A professora Céli Pinto (2003) comenta que desde as primeiras manifestações feministas no Brasil no fim do século XIX, o movimento tem se caracterizado por reunir mulheres intelectuais, que se manifestavam por meio de jornais, palestras, romances e peças de teatro. A segunda fase do movimento, a partir da década de 1970, não foi diferente, segundo a autora, tanto no Brasil, como em países Europeus e nos Estados Unidos.

Como já vimos, o movimento feminista não é um movimento popular, nem no sentido de classe nem no sentido de seu raio de ação. A chegada até as camadas populares ocorre ao longo de sua história como uma escolha política estratégica, e não como decorrência natural de seu desenvolvimento. De forma distinta, ocorreu com muita facilidade a aproximação do feminismo com o mundo da cultura erudita, mais especificamente com a universidade. (PINTO, 2003, p. 85).

O fato de parte significativa das feministas pertencerem às camadas intelectualizadas fez com que o feminismo acadêmico se desenvolvesse, aumentando significativamente a produção científica, desde projetos de pesquisas em universidades, concursos e revistas especializadas, a dissertações e teses, com temáticas relacionadas à questão da mulher.

O texto fundador da produção acadêmica no Brasil, segundo Céli Pinto (2003), é a tese de livre-docência defendida em 1967 por Heleieth Saffioti, *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, orientada por Florestan Fernandes e publicada como livro em 1969.

Apesar desse marco inaugural, a autora destaca que somente no final da década seguinte é que os estudos sobre mulher tomaram vulto. Ela afirma que uma das mais importantes iniciativas nesse âmbito foi “o conjunto de concursos de dotação de recursos para pesquisa sobre a mulher, promovidos pela Fundação Carlos Chagas e financiado pela Fundação Ford, de 1978 a 1998”. De acordo com a professora, durante esses 20 anos foram realizados oito concursos que financiaram 170 projetos de todo o país.

Outro espaço importante de produção sobre a mulher, que Céli Pinto (2003) aponta, é o das associações nacionais de diversas áreas do conhecimento, como Anpocs (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais); Anped (Associação Nacional de Pesquisa em Educação), dentre outras. Essas associações promovem encontros anuais de discussão de estudos acadêmicos e são organizadas em grupos de trabalho. A autora comenta que a Anpocs criou seu primeiro grupo sobre a questão, dedicado ao debate sobre a mulher e o trabalho em 1979.

Entretanto, como a autora destaca, diferentemente do que aconteceu nos Estados Unidos e mesmo em alguns centros universitários europeus, os estudos sobre mulher, com raras exceções, não se institucionalizaram em cursos, departamentos, programas de pós-graduação. Como ela coloca, eventualmente existem disciplinas que tratem do assunto, mas há uma dificuldade de entrar nas estruturas mais pesadas das unidades universitárias, o que culminou em um aparecimento de núcleos de estudo sobre a mulher.

Os núcleos variam de tamanho e posição na estrutura universitária, alguns reúnem grupos significativos de pesquisadores e pesquisadores, acolhem pesquisas de alto nível, publicam livros e revistas especializadas e são referências nacionais do tema; outros se reduzem a salas dentro das unidades universitárias com pouca identidade e pouca produção. Um exemplo de núcleo que se tornou referência nos estudos é o Pagu (Núcleo de Estudos de Gênero), da Universidade Estadual de Campinas. Na verdade, o Pagu aproximou-se dos chamados *Women's Studies* nos Estados Unidos: faz pesquisas, acolheu o primeiro curso de doutorado sobre gênero e família no Brasil e publica uma revista acadêmica – Pagu, reconhecida nacionalmente. (PINTO, 2003, p. 89).

Assim, de acordo com Bila Sorj e Maria Luiza Heilborn (1999), a diferença fundamental entre a institucionalização dos estudos feministas nos Estados Unidos e no Brasil é que aqui as acadêmicas, ao invés de buscar criar espaços alternativos, procuraram se integrar à dinâmica da comunidade científica nacional, em busca de reconhecimento das suas pesquisas. Os Estudos sobre Mulher, Estudos de Gênero ou de Relações de Gênero foram as fórmulas encontradas para institucionalizar a reflexão impulsionada pelo diálogo com o feminismo na academia brasileira, segundo as autoras. Maria Filomena Gregori (1999),

aprofunda a reflexão sobre a institucionalização desses estudos, aproximando o olhar para as dificuldades que enfrentavam as pesquisadoras naquele momento, mostrando que o problema reside exatamente no fato das reflexões dos estudos feministas surgirem do contato com a prática militante. Citando o relato que Heloísa Pontes faz no artigo intitulado “Paixão e compaixão: militância e objetividade na pesquisa antropológica”, Gregori mostra a dificuldade que a pesquisadora enfrentou em sua imersão em campo, por ter sido “dublê” de militante e pesquisadora, levando a uma situação de liminaridade, em virtude de pelo menos duas resistências.

De um lado, uma certa concepção, muito em voga nos grupos feministas da década de 80, de que qualquer apropriação individual de conhecimento é indevida, pois se acreditava que o conhecimento deve ser gestado na prática coletiva autônoma. Tal concepção fez de nosso reconhecimento pelo grupo um reconhecimento pela metade: lá éramos tomadas e tratadas como “as acadêmicas”, com toda a distância e comedimento que esse rótulo implica. A outra resistência vinha da academia, cujas concepções mais objetivistas do conhecimento sempre afirmaram o risco de que a identificação com o objeto nos transformasse em “pesquisadoras pela metade”, e que o papel do intelectual estaria sendo reduzido a instrumentalizar transformações sociais e, quando muito, a organizar ou divulgar teorias nativas. Não estou entre aquelas que acreditam que a capilaridade entre o movimento e pesquisa torne vulneráveis ou menos científicos os estudos da área. Mas essa capilaridade já produziu críticas no campo acadêmico, ainda naquela década, como a de que os estudos na área estariam por demais impregnados pelas marcas ideológicas do movimento, ou sobre o risco de se transformar a observação participante (instrumento de pesquisa qualitativa) em participação observante – críticas que, a meu ver, deveriam ser agora enfrentadas, nomeadas e debatidas. (GREGORI, 1999, p. 227-228).

Gregori (1999) acredita, então, que essa dupla resistência explica em parte o motivo da incorporação moderada dessa área de estudos pelas ciências sociais. É preciso ressaltar que essa situação de liminaridade existe ainda hoje nas pesquisas, eu mesma enfrentei certa dificuldade nos contatos iniciais com a organização da Marcha das Vadias. A tensão que geralmente existe entre o pesquisador e o objeto¹⁵, até que uma relação de confiança se estabeleça, foi intensificada por questões de segurança da organização. Como a manifestação aconteceu na mesma semana em que o Papa Francisco estaria no Rio de Janeiro para Jornada Mundial da Juventude (JMJ) Católica, as primeiras reuniões atraíram jovens católicos que estavam interessados em saber se isso aconteceria de fato. Por conta disso, as pessoas que já participavam da organização há um tempo estavam tomando medidas de segurança para evitar “infiltrados” ou mesmo evitar que informações discutidas em reunião fossem utilizadas de forma leviana. Assim, não fui autorizada a gravar as reuniões e na primeira reunião da qual

¹⁵ Sobre isso ler ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth. *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 95-106.

pude participar e me apresentar, questionaram-me sobre qual seria meu envolvimento na organização. No mesmo momento, elas explicaram que frequentemente são procuradas por jornalistas e pesquisadores que querem entender e estudar a manifestação, e como uma delas discorre, “ficam se sentindo cobaias”. Dessa forma, queriam saber se a minha participação se daria de forma neutra, ou se eu participaria ativamente. Já no meu primeiro contato com o campo me deparei com essa questão da liminaridade e questionei qual seria a minha postura. Considerando que a etnografia é um processo relacional, naquele momento acreditava que essas questões iriam se resolvendo com o tempo, de acordo com a minha imersão em campo.

Mariza Corrêa (2001), em seu texto “Do feminismo aos estudos de gênero”, relata a experiência de quando foi trabalhar na Universidade Estadual de Campinas em 1976, ainda recém fundada e com um corpo docente predominantemente jovem e de esquerda. Ela conta sobre os grupos de reflexão dos quais participou e das três Semanas da Mulher (1978, 1979 e 1980) das quais contribuiu na organização. Destaca ainda um ângulo cultural frequentemente esquecido nessas avaliações dos anos 1970: a música e o teatro. De acordo com a autora, com a falta de outros canais de articulação política, esses dois meios foram extremamente importantes como catalizadores de opinião pública:

O grupo teatral *Dzi Croquettes*, objeto de tese de uma aluna da pós-graduação da Unicamp, e o cantor Ney Matogrosso, expunham no palco, com muito mais picardia que as discussões teóricas atuais, a relação entre sexo e gênero e a temática só recentemente transformada em questão teórica, do uso performático do corpo. (CORRÊA, 2001, p. 21).

Segundo a autora, o diálogo entre feministas e homossexuais foi crucial para a boa receptividade, anos depois, dos estudos de gênero por pesquisadoras da Unicamp. Ela aponta para as pesquisas de Peter Fry e Néstor Perlongher como importantes para tornar mais complexas as distinções polarizadas, e então comuns, do masculino/feminina. A professora destaca a combinação da influência predominante da antropologia de Campinas, da escola britânica, com a influência teórica de Michel Foucault naqueles anos, aliada ao debate constante com o incipiente campo de estudos que hoje se convencionou chamar de estudos *queer*, como sendo importante para desnaturalizar aquela distinção polarizada e seus termos.

Essas produções acadêmicas trazem importantes reflexões, não só, sobre a questão da mulher, mas sobre os feminismos. Os estudos feministas foram responsáveis por desmitificar diversos temas ligados à condição da mulher e também problematizar e questionar a prática feminista. Sorj e Heilborn (1999) observam que, a partir da década de 1980, há uma gradativa

substituição do termo mulher, uma categoria empírica/descritiva, pelo termo gênero, uma categoria analítica, como identificador de uma determinada área de estudos no país.

Em termos cognitivos esta mudança favoreceu a rejeição do determinismo biológico implícito no uso dos termos sexo ou diferença sexual e enfatizou os aspectos relacionais e culturais da construção social do feminino e masculino. Os homens passaram a ser incluídos como uma categoria empírica a ser investigada nesses estudos e uma abordagem que focaliza a estrutura social mais do que os indivíduos e seus papéis sociais foi favorecida. Gênero, como uma categoria de análise, também foi usado pelas acadêmicas feministas para criticar os pressupostos que informam os principais paradigmas da teoria social. Em outras palavras, não se trataria apenas de entender a relevância das relações de gênero na organização da vida social mas como o gênero afeta o próprio conhecimento produzido pelas ciências sociais. (SORJ, HEILBORN, 1999, p. 4).

Para além da relevância cognitiva, a adoção do conceito de gênero em substituição aos termos mulher e feminismo favoreceu a aceitação acadêmica desta área de pesquisa, na medida em que despolitizou uma problemática que, tendo se originado no movimento feminista, mobilizava preconceitos estabelecidos. A formulação do conceito de gênero pelos estudos feministas é muito importante para entendermos as mudanças nos movimentos feministas e as transformações nos sujeitos políticos defendidos. Para tanto, irei retomar as ideias centrais dessa discussão, partindo dos estudos feministas das décadas de 1960 e 1970 que dominaram os Estados Unidos e a Europa - culminando em outros desdobramentos - e que acabaram por influenciar as pesquisas brasileiras.

2.2.2.1. As transformações nos estudos feministas e as formulações do conceito de gênero

O surgimento do termo gênero no movimento feminista vem com a articulação dessas feministas acadêmicas que estavam interessadas nas discussões a respeito das origens das diferenças sexuais entre homens e mulheres, criticando os argumentos que tentam justificar essa diferença a partir de elementos biológicos, como se as práticas da vida social fossem originárias da biologia. Na tentativa de combater os argumentos do determinismo biológico, estudos feministas dos anos 60 e 70 salientaram a importância da distinção entre sexo biológico e gênero. Esses estudos buscavam comprovar que diferenças biológicas não determinavam construções de gênero e, por conseguinte, não poderia existir um sentido unitário ou essencial à categoria “mulher” ou à categoria “homem” - os significados

simbólicos associados a essas categorias são socialmente construídos e não poderiam ser considerados naturais, fixos ou predeterminados.

Contudo, apesar dos esforços em reconhecer que as construções de gênero não são determinadas pelas diferenças sexuais biológicas, existem em muitos textos de ciências sociais uma tendência em assumir que a diferença entre homens e mulheres é natural, dada na biologia, logo pré-social¹⁶, e que, embora se elaborem construções sociais a partir dessa diferença, a diferença em si não é vista como uma construção social. Isso significa que a análise antropológica tem como pressuposto uma dicotomia que procuraria explicar.

Outros estudos procurarão esclarecer essa questão, apresentando que tanto sexo quanto gênero são construídos socialmente, como é o caso do texto “Compreendendo sexo e gênero” da autora Henrietta Moore (1997), no trecho que vem a seguir:

[...] tanto o sexo quanto o gênero (e não somente o gênero) são socialmente construídos, um em relação ao outro. Corpos, processos psicológicos e partes do corpo não têm sentido fora das suas compreensões socialmente construídas. O intercurso sexual e a reprodução humana não são somente processos fisiológicos, são também atividades sociais. A noção de sexo, assim como o conceito de gênero é construída dentro de um conjunto de sentidos e práticas sociais: portanto não pode ser um fato pré-social (MOORE, 1997, p. 4).

Para compreender melhor a ideia trazida acima, apresento uma análise feita por Linda Nicholson (2000) em seu texto “Interpretando o gênero”, sobre o trabalho de Gayle Rubin, no artigo *The Traffic Women*. Nicholson (2000) explica que muitos dos que aceitam a ideia de que o caráter é socialmente formado, rejeitando, portanto, que ele emana da biologia, não necessariamente rejeitam a ideia de que a biologia é o lugar da formação do caráter.

Em outras palavras, ainda vêem o eu fisiológico como um “dado” no qual as características específicas são “sobrepostas”, um “dado” que fornece o lugar a partir do qual se estabelece o direcionamento das influências sociais. A aceitação feminista dessas proposições significa que o “sexo” ainda mantinha um papel importante: o de provedor do lugar onde o “gênero” seria supostamente construído. (NICHOLSON, 2000, p. 3).

As feministas que teorizavam sobre a relação entre a biologia e a socialização, seguindo esse modelo, consideravam que as mulheres compartilhavam uma “condição” - da qual deriva a identidade delas - que está ancorada na biologia e na opressão por parte de uma cultura masculina. Para além das questões de classe e raça, as mulheres são oprimidas pelo

¹⁶ Gostaria de acrescentar uma citação que julgo importante para este momento: “Na conjuntura atual, já está claro que colocar a dualidade do sexo num domínio pré-discursivo é uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo são eficazmente asseguradas”. (BUTLER, 2003, p. 25).

fato de serem mulheres. O reconhecimento político das mulheres como coletividade ancora-se na ideia de que o que une as mulheres ultrapassa em muito as diferenças entre elas.

Essa perspectiva de ver o binarismo da sociedade como algo pré-social não permite dar visibilidade para a multiplicidade de experiências vividas pelos corpos em contextos específicos. Tende-se a pensar que todas as mulheres experimentam o mundo da mesma forma, e que qualquer outra pessoa que não seja do mesmo gênero não poderá viver as mesmas experiências. Isso também explica a tendência a se pensar o gênero como representativo do que as mulheres têm em comum, e aspectos de raça e classe como indicativos do que elas têm de diferente.

Esse tipo de análise que apresenta que todas as mulheres são oprimidas pelo sexismo e que algumas são, ainda, oprimidas pelo racismo, distorce as experiências de opressão das mulheres negras por negligenciar importantes diferenças entre os contextos nos quais as mulheres negras e mulheres brancas têm suas experiências com o sexismo. “A análise aditiva sugere ainda que a identidade racial de uma mulher pode ser subtraída de sua identidade simultaneamente sexual e racial” (NICHOLSON, 2000, p. 5). Em outras palavras, uma abordagem dualista obscurece a possibilidade de entrelaçar o que há de comum entre as mulheres com o que há de diferente entre elas.

Maria Filomena Gregori (1993), em seu livro *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*, também procura desconstruir essa generalização da opressão intrínseca à categoria mulher, ao analisar as experiências de mulheres vítimas de violência doméstica. Para a autora é equivocado o procedimento de “essencializar” e generalizar a experiência de vida das mulheres a partir do fato de que são oprimidas.

As mulheres vivem em relação e a identidade é criada em meio a um processo de espelhamentos e contrastes, e que não se esgota. Não existe uma categoria genérica que imponha o traçado ou o perfil dessa identidade. A identidade se perfaz na trajetória, nas relações”. (GREGORI, 1993, p. 200).

Ela alerta que, muitas vezes, a mulher em situação de violência aparece como ser passivo e vitimado e diante dessa situação ela vai se aprisionando e criando sua própria vitimização - ao agir para reiterar essa situação ela acaba cooperando na sua produção como não-sujeito. Dessa forma, adotar esse modelo de vítima como um sujeito passivo e generalizar a vivência de opressão como intrínseca à categoria “mulher” podem acabar por impedir a constituição das mulheres como sujeitos de direitos, indivíduos ativos e capazes.

Adriana Piscitelli (2002) esclarece que a partir da acumulação de informação sobre a diversidade de experiências femininas e a sofisticação crescente das perspectivas acadêmicas orientadas pelo feminismo conduziram a uma contestação de vários dos conceitos e categorias com os quais o pensamento feminista estava operando. A própria noção de patriarcado, útil do ponto de vista da mobilização política, foi problematizada, no que se refere à apreensão da historicidade da condição feminina.

O conceito de patriarcado foi estendendo-se no discurso político e na reflexão acadêmica, sem que fossem trabalhados aspectos centrais de seus componentes, sua dinâmica e seu desenvolvimento histórico. Com o decorrer do tempo, o patriarcado passou a ser um conceito quase vazio de conteúdo, nomeando algo vago que se tornou sinônimo de dominação masculina, um sistema opressivo tratado, às vezes, quase como uma essência. Assim, o conceito colocou problemas delicados em termos metodológicos, ao referir-se a um sistema político quase místico, invisível, trans-histórico, trans-cultural, cujo propósito seria oprimir as mulheres. (PSCITELLI, 2002, p. 7).

Assim, o termo gênero é pensado neste contexto e, de acordo com Joan Scott (1990), torna-se uma maneira de indicar construções sociais, ou seja, indicar a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados às mulheres e aos homens. Para a autora, o uso do termo gênero “põe a ênfase sobre todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas ele não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente sua sexualidade” (SCOTT, 1990, p. 7). Ela ainda acrescenta que:

O núcleo essencial da definição repousa sobre a relação fundamental entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder. (SCOTT, 1990, p. 14).

Complementando esse raciocínio, Henrietta Moore (2000) argumenta que as representações e categorizações dominantes têm apenas relações tangenciais com os comportamentos, qualidades, atributos e auto-imagens das mulheres e dos homens individuais.

Discursos sobre gênero e categorias de gênero não são poderosos porque oferecem descrições acuradas de práticas e experiências sociais, mas porque, entre outras coisas, produzem homens e mulheres marcados por gênero, como pessoas que são definidas pela diferença. Essas formas de diferença são o resultado da operação da significação e do discurso, e quando postas em jogo fazem surgir os efeitos discursivos que produzem a própria diferença de gênero, assim como categorizações de gênero. (MOORE, 2000, p. 17).

O que é possível perceber, a partir das leituras de autoras desconstrucionistas¹⁷ - que procuram superar os dualismos sexo e gênero, feminino e masculino - é que a população humana difere dentro de si mesma, e as experiências das mulheres se dão articulando vários marcadores de diferença: classe, raça, etnia, gênero e etc. Para além de tentar criar uma identidade única, a ideia dessas autoras, é trabalhar com categorias mais abertas que são capazes de incorporar as especificidades dos corpos. Estas autoras trabalham com a ideia de “coalizões”, “afinidades”, ou “convergências” entre “posicionalidades relacionais” para acentuar o caráter dinâmico e complexo do sujeito pós-moderno. Assim, a “identidade mulher” opera ao lado de outras categorias identitárias, que os movimentos e os estudos feministas já não podem mais ignorar.

Essas ideias trazidas por essas autoras desconstrucionistas, muitas delas desenvolvidas em consonância com o que os movimentos feministas estavam produzindo, irão influenciar completamente as manifestações feministas surgidas a partir dos anos 2000.

2.3. TERCEIRO MOMENTO: A VIRADA DO SÉCULO XX

A ONGização e a transnacionalização do *advocacy* feminista, que prevaleceram no momento anterior, segundo Sonia Alvarez (2014), exacerbaram conflitos e tornaram mais acentuadas desigualdades pré-existentes, gerando novos paradoxos que impeliram mudanças no campo feminista do Brasil. Ela afirma que os silenciados e marginalizados pelo neoliberalismo se rebelaram e ganharam maior destaque político no final da década de 1990 em toda a região latino-americana, tendo algumas de suas expressões mais concretas nas manifestações altermundistas e no Fórum Social Mundial.

2.3.1. Os Encontros Feministas

Os encontros de mulheres e feministas já se configuravam na década de 1970 como um espaço para o desenvolvimento interno do movimento feminista no Brasil. Ao longo dos anos, esses eventos vão se destacando como espaços de unificação e vivência de uma prática

¹⁷ Autoras como Judith Butler, Donna Haraway, Tereza de Lauretis, entre muitas outras.

feminista, no que se refere ao desenvolvimento de redes e trabalhos em conjunto em torno de uma agenda. As autoras Karla Galvão Adrião, Maria Juracy Filgueiras Toneli e Sônia Weidner Maluf (2011), no texto “O movimento feminista brasileiro na virada do século XX: reflexões sobre sujeitos políticos na interface com as noções de democracia e autonomia”, a partir de uma etnografia realizada no 10º Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, que aconteceu em São Paulo, em 2005, vão realizar uma reflexão sobre as pautas políticas e perspectivas internas e externas do movimento, sobre os sujeitos político do feminismo, abordando a inclusão e expansão do movimento.

As autoras afirmam que esses espaços se tornaram, na percepção das diversas mulheres que os compõem, lugares de exercício de um modo de ser feminista e de fazer feminismo.

Estar em um encontro é marca de participação, é crédito, cartão de iniciação e fortalecimento de uma (ou muitas) identidade(s) feminista(s). Portanto, organizar e participar desses momentos conformou-se como locus de necessidade e importância para todas aquelas que fazem o(s) feminismo(s) no Brasil, na América Latina e no Caribe. (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 662).

Dessa forma, de acordo com as autoras, os movimentos sociais contemporâneos vêm desenvolvendo novas ideias para compreender as complexidades da sociedade globalizada, em que a transformação emerge como resultado da articulação discursiva e da prática de diversos atores. Assim, o encontro que reúne mulheres “dos movimentos lésbico, negro, indígena, de partidos políticos, de gestão pública, de redes feministas nacionais e internacionais, de financiadoras, de núcleos acadêmicos, de movimentos populares” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 664) e nesse último encontro também de jovens feministas, visa discutir agendas de aproximação ou não. A reflexão que as autoras fazem sobre o sujeito político do feminismo e as perspectivas internas e externas do movimento são interessantes para entendermos o cenário atual.

O texto de Adrião, Toneli e Maluf (2011) aborda que a constituição de um sujeito político orienta e unifica os movimentos sociais, dando uma espécie de “cara própria” ao movimento, que acaba indicando as desigualdades sofridas e as demandas reivindicadas. E durante muitos anos, desde o século XVIII, as ações do movimento feminista estavam orientadas a partir da unidade de todas as mulheres em torno de uma categoria, um significante “mulher”. Assim, segundo as autoras, que utilizam da argumentação de Joan Scott (2002), “as ações galgadas, entretanto, oscilavam, em diferentes momentos históricos,

entre estratégias que se utilizavam de argumentos pautados na noção de igualdade ou na de diferença” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 665).

Além disso, essas estratégias tinham em comum o ponto de partida de que havia uma diferença sexual para a qual se colocavam distinções, a saber, entre os homens – que possuíam o acesso ao mundo público e à cidadania – e aos demais sujeitos que se encontravam à margem dos processos decisórios. Às feministas restava utilizar-se desse argumento – o da diferença sexual – como portal de chegada e de partida. Essa escolha é chamada por Joan Scott de paradoxal, já que as feministas usam da noção que as restringe – a de que há uma diferença entre homens e mulheres – como possibilidade de alcance de cidadania. (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 665).

Uma segunda possibilidade do uso dessa categoria “mulher”, descrito por Judith Butler é destacada pelas autoras. Elas afirmam que Butler problematiza a igualdade e a diferença em relação ao que une e ao que separa todas as mulheres em torno do movimento feminista e de mulheres. Assim, é ressaltada a importância do sujeito “mulher” como unidade do todo, contudo, “ao se deparar com a chegada das mulheres situadas em segmentos específicos, percebe-se que esse sujeito ‘mulher’ sofre rupturas quanto ao seu conteúdo uno” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p.). As autoras argumentam, então, que as “duas perspectivas são usadas, sendo uma voltada para fora, na relação do movimento de busca de igualdade de direitos, enquanto a outra é utilizada internamente, na tensão entre diferença de segmentos e unidade do movimento” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 665).

Scott discute sobre a relação da igualdade almejada por segmentos marginais, através de dois caminhos: o dos grupos e o do indivíduo. Na sociedade moderna contemporânea as leis se organizam em torno dos direitos dos indivíduos, entretanto, os movimentos sociais buscam agregar a noção de grupo para acessar diferenças que aparecem como da ordem cultural e, portanto, que ultrapassam os direitos individuais. A autora coloca que há uma tensão presente na constituição de uma identidade de grupo sobre a qual a discriminação está baseada. Nesse sentido, as demandas por igualdade evocam e repudiam as diferenças que, em um primeiro momento, não permitiram a igualdade. (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 666).

Dessa forma, as autoras afirmam que a visibilidade do sujeito “mulher” é acionada através de uma “identidade de grupo”, sem, contudo, agregar todas as diferenças internas desse significante.

Partindo dessa ideia, Adrião, Toneli e Maluf (2011) buscam compreender as relações internas e externas dos quais o movimento feminista faz uso, com foco na constituição de sujeitos políticos feministas, a partir dessas visões teóricas confrontadas com a realidade do 10º Encontro. Elas pretendem discutir as estratégias de dois segmentos que buscavam

legitimar seus discursos e serem vistos como mais um grupo dentro do campo feminista. “Um deles, o das jovens feministas, aponta para as relações no interior do movimento, enquanto o outro, o das transgêneros, deflagra externamente as tensões do feminismo” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 666).

De acordo com as autoras, o discurso oficial do encontro traz a “pluralidade” como termo agregador, pretendendo assegurar direitos para cada um dos distintos grupos. Ao mesmo tempo, existem dificuldades inerentes a essa proposição, pois “convivem no mesmo espaço os segmentos já existentes, que buscam consolidar-se internamente, e, concomitantemente, ‘novos segmentos’ com ‘novas demandas’” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 666).

As informações apresentadas pelas professoras são relativas à plenária final do 10º Encontro, no qual em torno de 1.400 mulheres se reuniram para leitura de moções e debate de pontos políticos, demarcando o encerramento do evento. Dessa reunião, elas trazem duas questões: a leitura da moção das jovens feministas e a discussão – que culminou em votação – sobre a participação de transgêneros no próximo encontro. Elas dão destaque a esse momento, pois condensa e dá visibilidade às tensões em torno de quais são os sujeitos políticos reconhecidos e legitimados pelos movimentos feministas.

As autoras afirmam que, durante a plenária, em torno de 30 jovens feministas quebraram o protocolo e tomaram a área central para lerem a carta com suas reivindicações, dentre elas, maior visibilidade e participação desse segmento.

Para além da discussão sobre hierarquia dentro do movimento, onde feministas mais experientes teriam mais poder e visibilidade, essas jovens se preocupam em se colocar em espaços de discussão não apenas como observadoras ou coadjuvantes dos processos. Antes, elas querem discutir e ter acesso aos debates, assim como outras parcelas e segmentos dentro dos movimentos. (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 669).

A demanda de uma representante desse segmento, destacada pelas autoras e presente na página do 10º Encontro na Internet, exemplifica ainda melhor as reivindicações das jovens feministas. A jovem Fernanda Grigolin apontou:

Ser necessário não construir espaços adultocêntricos e verticais, garantir que as mais diversas jovens expressem suas necessidades e apreensões dentro do processo, além de se trabalhar conjuntamente nos movimentos de juventudes e feministas, sem deixar de pensar, considerando as inter-relações com as demais identidades, raça/etnia, classe social, condições sócio-geográficas, culturais e orientações sexuais. (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 670).

A participação dessas jovens, segundo as autoras, é de inegável importância, visto que trazem à tona a existência de uma hierarquia interna do movimento, na qual quem tem mais tempo ali e conhece melhor o campo político, tem mais poder. Além disso, as jovens feministas questionam o nível de participação, a igualdade de participação e de poder decisório quanto às pautas e, segundo as autoras, também levantam a questão da participação masculina no movimento, concordando em alguns casos com a presença dos homens nas suas reuniões.

As jovens feministas utilizam estratégias de busca de igualdade dentro do movimento ressaltando suas “diferenças específicas”. Ou seja, movimentam internamente o feminismo com a inserção de demandas situadas e contextualizadas como “de um movimento jovem”. Ao mesmo tempo, percorrem caminhos que outras mulheres de outros segmentos já percorreram, como foi o caso das negras, indígenas e lésbicas. Trazem a reflexão de volta para a questão interna do movimento feminista acerca da sua unidade, traduzida em termos de questões da mulher. Levantam o paradoxo em dois sentidos: um deles reforçando a existência da diferença sexual, a partir da afirmação de que são feministas e mulheres, unindo-se, dessa forma, ao todo do movimento; e o outro afirmando a diferença no interior do movimento, ao trazer mais uma desigualdade que se encontrava na margem, a de geração, portanto situada e específica para o todo do movimento feminista. Os percursos desse “novo” segmento auxiliam a compreender as dinâmicas discursivas pelas quais se produzem sujeitos legítimos, com demandas aceitas dentro do contexto feminista. (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 672).

Por essas colocações e pela atitude irreverente, as jovens feministas foram aclamadas por todas as participantes do 10º Encontro, segundo as autoras. Contudo, essa unanimidade já não foi a mesma quando foi lida a carta dos movimentos transexuais (as transgêneros não estavam presentes), que reivindicavam participação nos encontros. Adrião, Toneli e Maluf afirmam que a questão presente naquele momento era: “poderiam participar do encontro as transgêneros que se autodefiniam como mulheres feministas?” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 667). A partir desse fio condutor a plenária foi aberta para fala e exposição de argumentos prós e contras. Assim, quem se posicionava a favor, argumentava que transgêneros já participavam dos encontros feministas, e que “não se podia medir o tamanho das convicções feministas e sim, acreditar umas nas outras” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 667).

Ou seja, se o critério para ida ao encontro era de autodefinição (deveria se marcar, como já exposto, um questionário onde duas perguntas eram feitas “é mulher?” e “é feminista?”), então deveríamos respeitar estas companheiras que se definiam como mulheres, embora não tivessem nascido com o corpo biológico feminino. (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 667).

A posição contrária, de acordo com as autoras, era defendida em sua maioria por mulheres feministas lésbicas radicais (autodefinição) e por feministas da União Brasileira de Mulheres (UBM), as quais diziam que “isto significava um retorno ao patriarcado e uma entrega dos espaços de poder, mais uma vez, aos homens” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 668). Como não houve consenso em relação à participação ou não desse segmento, a reivindicação foi colocada em votação¹⁸, sendo tomada a decisão do que foi acatado pela maioria¹⁹.

As autoras destacam outras falas que surgiram em alguns espaços de discussão, formais e informais, sobre essa questão. Quem apresentava argumentos favoráveis, segundo elas, alegava, dentre outros aspectos, que “a utopia feminista de busca de igualdades teria possibilitado fissuras nos modelos heterossexuais” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 673). Assim, a possibilidade de problematizar os direitos sexuais e a politização do espaço privado acabou impulsionando novos estilos de vida, possibilitando, por exemplo, que uma pessoa que nascesse com o sexo biológico de um homem tenha acesso a uma nova definição identitária. Também foram citadas como exemplo as mulheres lésbicas, porta-vozes feministas da livre expressão de viver a sexualidade e o amor por alguém do mesmo sexo.

Com isso, Adrião (2011) afirma que o feminismo tem se deparado com as dimensões que se abriram, a partir da ideia de uma vida sem desigualdades, de transformação social para todos e todas, incluindo os transgêneros. O que as autoras colocam é que “ser feminista diz, portanto, de um lugar de possibilidades para pessoas que se autodefinem como partidárias de princípios comuns a essa forma de ver e pensar o mundo” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 673). A partir disso, elas questionam se estariam os transgêneros sendo porta-vozes de um caminhar a partir de um olhar de gênero – em que femininos e masculinos transitam em corpos de homens e de mulheres – contrapondo-se a uma visão essencializada de como deveriam ser as mulheres e, portanto, as mulheres feministas.

¹⁸ “O consenso é uma estratégia largamente almejada pelas feministas, nos momentos de embate político interno, em reuniões dos fóruns de mulheres e em outras redes do mesmo tipo. Busca-se chegar a uma ideia homogênea, se não unitária, que conduza às ações. Isso se faz através de larga negociação, em debates acirrados. A decisão de realizar uma votação, mais característica de outro tipo de fórum ou encontro, como as conferências de políticas públicas – as quais necessitam de uma decisão sobre uma diretriz com teor futuro de lei –, foi tomada, pela primeira vez, em uma plenária final, na história dos Encontros Feministas Latino-Americanos (ADRIÃO, 2008 – Diários de Campo, 2004 e 2005 apud ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 668).

¹⁹ Existe uma ambiguidade em relação à decisão da votação no texto das autoras. A menção é feita da seguinte forma: “Ao permitir a participação das trans nos encontros, esse argumento sofre uma ruptura...”, não ficando claro se de fato foi permitida a participação de trans nos outros eventos.

As professoras destacam que a parte do movimento feminista favorável à participação dos transgêneros já vinha realizando vários encontros problematizando essa questão, discutindo sobre a fluidez das subjetividades e dos corpos, na perspectiva teórica dos estudos de gênero. Esses debates incitavam a necessidade de agregar todas aquelas que se dissessem feministas, tendo ou não “corpos prioritariamente femininos”.

Nesse exemplo de demanda por inclusão de um segmento como sujeito político do feminismo, o que percebemos em termos de estratégias é que a relação entre igualdade e diferença percorre um caminho mais ousado que o anterior (das jovens feministas), no sentido de que busca igualdade na afirmação de uma diferença aparentemente “biológica”, o sexo masculino, portanto, a identidade masculina em oposição à feminina, através da inclusão de uma igualdade discursiva que afirma “se me sinto feminista, então posso ser uma”. O paradoxo da diferença sexual aqui é utilizado ao revés, ou seja, ao invés de afirmar a diferença sexual, fortalece a possibilidade de trânsito dos lugares instituídos pelos/nos corpos como masculino e feminino. (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 675).

Adrião, Toneli e Maluf (2011) afirmam que no movimento feminista, ao situarem as diferenças das mulheres em “corpos sexuados femininos”, há uma escolha política que vem dessa noção, separando “homens (corpos) de mulheres (corpos)”, que marca a desigualdade de gênero em “mulheres concretas”, perpetuando a lógica binária já tão criticada pelas teorias feministas. Contudo, ao permitir a participação das trans nos encontros, esse argumento sofre uma ruptura, “visto que as trans desconstroem a ideia de unidade baseada na diferença sexual e aproximam as mulheres dos homens ao proporem que os corpos – e a biologia e a natureza – podem ser alterados” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 676).

Por fim, as autoras demonstram que a democracia plural e radical, discutida pelas feministas do 10º Encontro, apresenta-se como um debate complexo, em meio a tensões e conflitos por hierarquias dentro do movimento, “por espaços identitários e políticos, mas não necessariamente em oposição a sujeitos políticos, na busca por autonomia e por espaços que reflitam os anseios e demandas dos diversos segmentos” (ADRIÃO; TONELI; MALUF, 2011, p. 679). Assim, não há consenso de fato, e a necessidade do conflito e da pluralidade de oposições, além de demonstrar as dificuldades do campo político no qual se faz um movimento, fortalece o próprio conflito, como condição, sem a qual não é possível, da democracia radical que as feministas anseiam.

2.3.2. As manifestações atuais

Sonia Alvarez (2014) aponta que essa complexa formação política que é o feminismo atual continua caminhando e se remodelando em interação dinâmica com as chamadas Jornadas de Junho de 2013²⁰ e suas consequências mais radicais, anticapitalistas, anti-Copa Mundial de 2014 e, recentemente, anti-olimpíadas. Esses outros campos discursivos paralelos, se articularam, em uma relação nem sempre tranquila, com os feminismos através de um “retorno às ruas” liderado por mulheres e homens atuantes nos movimentos autonomistas, anarquistas, dentre outros.

A autora realizou um trabalho de campo entre julho de 2013 e junho de 2014, em que ela buscou empreender conversas “intergeracionais” com dezenas de ativistas feministas que militam nos mais variados movimentos de protestos atuais, tais como a Marcha Mundial de Mulheres e as Marchas das Vadias de Florianópolis, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Bahia. Além das distintas agrupações de feministas atuantes nas “cenas” anarquista, punk, skate, funk, hip-hop, e rock, incluindo as jovens negras e “lésbica-*queer*-trans” presentes em todos esses contextos, “e outras tantas no amplo leque de feministas ‘autônomas’ que se identificam com o ‘faça você mesmo’ e o horizontalismo dos anarco-autonomistas que prevalecem nos movimentos/protestos/levantes globais dos 2010s” (ALVAREZ, 2014, p. 34).

Os exemplos acima nomeados desses “novos feminismos” já evidenciam a imensidão de “sub-campos” existentes. Essas jovens feministas, segundo Alvarez (2014), estão efetuando mudanças no campo feminista e se inter-relacionando cada vez mais com amplos setores da sociedade, especialmente a “não-cívica”. Outra questão que ela frisa é que muitas das pessoas com quem ela conversou não se identificam como jovens feministas, apenas como feministas e ponto, ou com adjetivos como “anarcas”, ou anticapitalistas ou negras ou *queer*, mas não primordialmente como “jovens”, que essa denominação é mais comum entre as que “circulavam no circuito ONGs-ONU-Cooperação Internacional-Estado e nos meios partidários, sindicais, e estudantis, os quais as demarcam institucional e discursivamente enquanto tal” (ALVAREZ, 2014, p. 34).

²⁰ A partir do Movimento Passe Livre de São Paulo (MPL-SP), que reivindicava a redução da tarifa do transporte público, várias outras manifestações começaram a “pipocar” em diversas cidades do Brasil, inclusive no exterior, em apoio ao MPL. O apoio que começou por conta da truculência da polícia militar contra os manifestantes, foi só aumentando e agregando novas bandeiras, bem diversificadas, e tomando outros rumos. Assim, um movimento que se iniciou por uma causa única – a redução da tarifa do transporte público - começou a ter várias outras demandas e qualquer pessoa que estivesse insatisfeita com alguma questão política, social, cultural e econômica brasileira, saiu às ruas segurando cartazes e gritando palavras de ordem. A estimativa oficial, da polícia militar, foi que na manifestação que agregou o maior número de pessoas, na capital fluminense, estavam nas ruas em torno de 300 mil pessoas. Esse número se torna diferente para aqueles que participaram da manifestação e especularam que haveria em torno de um milhão de pessoas nas ruas.

A autora afirma que quase todas as feministas com as quais ela dialogou afirmavam que queriam construir “um movimento feminista que vai novamente às ruas” (ALVAREZ, 2014, p. 34). Ela cita a fala de uma das militantes da Coletiva Vadias do Desterro, de Florianópolis, branca, lésbica/*queer*, vinculada à cena anarca-punk e também doutoranda e pesquisadora no Laboratório de Estudos de Gênero e História da UFSC, que explica o que seria o feminismo defendido por ela.

O meu feminismo é um feminismo interseccional, anticapitalista, antirracista, um feminismo do faça você mesma, um feminismo de criar seus espaços, de acreditar que por mais que na academia a gente critique o empoderamento e a questão do poder, que é importante que as mulheres se empoderem, que não é salvacionista, porque não sou testemunha do feminismo para ir lá na porta de cada uma e bater e levar a palavra do feminismo, ser testemunha de Jeová do feminismo, mas de pensar como o feminismo é capaz de alterar as nossas vidas num ponto tão, tão subjetivo que faz a gente ser mais forte. Feminismo é antes de tudo uma escolha pessoal. Uma escolha que me tornou uma pessoa mais forte para lidar com a existência humana, e dialogar com outros espaços, com os quais antes, quando discutia outras coisas, eu não tinha ciência de me fazer ter empatia por outras coisas. É um feminismo que visa alteração da sociedade, mas não é pela via institucional que isso vai acontecer, dentro do meu ponto de vista. Não é com dinheiro da Fundação Ford que isso vai acontecer. Apesar que eu adoraria estar recebendo meu cheque, ser bolsista tal, mas não estou recebendo. (ALVAREZ, 2014, p. 35).

A partir dessa fala, Alvarez (2014) ainda frisa que é cada vez mais reduzido o número de ativistas ou organizações feministas no Brasil, dentro ou fora da academia, que “recebem bolsa” da cooperação internacional, desde que esta se deslocou “para outras partes do ‘Sul Global’ em consequência do tão celebrado (e talvez efêmero) crescimento econômico latino-americano da década dos 2000” (ALVAREZ, 2014, p. 35-36). A autora também destaca que, além do desincentivo material aos formatos mais “institucionalizados” característicos do momento anterior há um crescente reconhecimento por parte das feministas de que o feminismo se institucionalizou por uma necessidade naquele momento de criar políticas públicas para as mulheres, mas que esse foco não resolve o problema de a “sociedade ser criada por uma lógica machista” (ALVAREZ, 2014, p. 36).

Alvarez (2014) traz a fala de uma militante, que considera que ser feminista não é só fazer uma “discussão de opressão da mulher, mas fazer uma discussão de gênero propriamente, de desconstruir binarismos, de trazer discussão LGBT também, porque tem muitos movimentos feministas que não olham para essas outras pautas²¹” (ALVAREZ, 2014,

²¹ Como fica claro na discussão sobre a inserção ou não das transexuais nos Encontros Feministas, há vertentes do feminismo que não problematizam essas questões apontadas pela entrevistada.

p. 36). A autora acrescenta que para muitas de suas entrevistadas, de fato, o feminismo tem que ser contra todas as formas de opressão da sociedade.

Ela também destaca que a “autonomia” figura novamente como um discurso definidor, articulando-se com outros significados, como fica claro em uma entrevista com ativistas da Coletiva Vadias do Desterro.

[...] uma autonomia que é subjetiva, uma autonomia do corpo e é uma autonomia de instituições, uma autonomia de alguns lugares, que às vezes podem ser cerceadores de uma criatividade de luta, e é por isso que eu pessoalmente gosto dessas atuações feministas que são mais ação direta, que são mais horizontais. (ALVAREZ, 2014, p.38).

Um tipo de autonomia engajada, figurada na prática da “auto-organização de mulheres”, segundo Alvarez, é adotada por jovens feministas integrantes da Marcha Mundial de Mulheres²², que utilizam desse instrumento para construir o sujeito político do feminismo. Na “cena feminista anarco-autonomista”, porém, as ativistas da Marcha Mundial entre outras ativistas que militam em organizações da “esquerda organizada”, são consideradas “mulheres de partido”. Contudo, há hoje um claro reconhecimento de que elas “são feministas”, mesmo existindo discordâncias políticas. Outras agrupações de mulheres, ligadas a partidos à esquerda do PT, como o Movimento Mulheres em Luta do PSTU, também circulam no campo feminista brasileiro.

Atualmente não vemos apenas a proliferação geométrica de atores que se identificam com o campo feminista, segundo Sonia Alvarez (2014), também presenciamos “processos de descentramento no interior desses feminismos plurais” (ALVAREZ, 2014, p. 41). Além do complexo universo do “feminismo jovem”, ela cita como exemplo o movimento de mulheres negras que “se entrecruza cada vez mais com outros feminismos em diversos pontos e momentos, hoje talvez se constitui, em si mesmo, em um campo discursivo de ação, extenso e diverso, ele próprio composto por várias vertentes”(ALVAREZ, 2014, p. 41). Entre essas vertentes encontram-se as domésticas, as quilombolas, as lésbicas, as mulheres de comunidades tradicionais de matriz africana, e as “jovens/hip-hoppeiras/grafiteiras/b-girls/capoeiristas”.

A autora cita a fala de Valdecir Nascimento, reconhecida liderança feminista e articuladora da Marcha de Mulheres Negras de 2015, que afirma que a pluralidade no interior

²² “Organização surgida no final dos anos 1990, reconhecidamente vinculada à Democracia Socialista no interior do PT, e coordenada pela SOF, Sempre Viva Organização Feminista, a Marcha hoje tem expressiva presença nos movimentos populares, sindicais, estudantis, e do campo pelo Brasil afora e em muitos outros lugares na região latino-americana e no mundo.”. (ALVAREZ, 2014, p. 39).

dos movimentos de mulheres negras deixa claro que “elas não querem as mesmas coisas, e elas não são iguais”. “Agora, são todas grandes lideranças”, continua, “A estratégia é você estabelecer um diálogo horizontal e você falar das expertises de cada uma e trazer cada uma para a cena em cada momento” [para ir] “consolidando um pouco as alianças na nossa própria diversidade” (ALVAREZ, 2014, p. 42).

Mesmo havendo uma maior visibilidade das negras, das “jovens” e dos setores populares e anticapitalistas, segundo Sonia Alvarez (2014), a hegemonia do campo hoje é indeterminada, “no máximo disputada”. De acordo com a autora, com o crescente fluxo das ideias e práticas feministas se espalhando há, por um lado, uma multiplicação de feminismos populares na cidade e no campo, como exemplificado no caso da Marcha das Margaridas²³ e, por outro lado, as Vadias, a cena “anarca”, a “galera do hip hop”, as Blogueiras Feministas, as Blogueiras Negras, as “minas do rock” e tantas outras expressões político-culturais lúdicas sinalizam uma popularização do feminismo.

Assim, mesmo as ONGs e redes ou articulações feministas, com demonstrada base popular (como a SOF²⁴, a Marcha Mundial; SOS Corpo, a Articulação de Mulheres Brasileiras), tendo maior acesso ao microfone público, ainda continuam firmes algumas ONGs de *advocacy* especializadas. “Da mesma maneira, os núcleos, institutos e programas de estudos feministas/de gênero nas universidades estão hoje muito mais consolidados que em décadas atrás e têm sido vitais para popularização dos feminismos entre estudantes” (ALVAREZ, 2014, p. 43).

Outro setor, apontado por Alvarez (2014), que tem marcado presença pública no campo feminista a partir dos 2000 é o próprio Estado, por meio do “feminismo estatal participativo”, “instanciado principalmente nos processos organizativos das Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres realizadas em 2004, 2007, e 2011” (ALVAREZ, 2014, p. 44).

Há também outras teias e discursos articuladores que caracterizam o atual momento. Debates sobre as corporalidades, sexualidades, e identidades de gênero também têm sido particularmente marcantes, como, por exemplo, o transfeminismo, o transgênero, o pós-gênero, o queer, e outros debates trazidos pelas trabalhadoras do sexo, mulheres trans, lésbicas, e bissexuais. Outros setores, como as Marchas das Vadias, contribuem para as discussões ao impelirem o campo feminista para além

²³ A Marcha das Margaridas é uma ação estratégica das mulheres do campo e da floresta que integra a agenda permanente do Movimento Sindical de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (MSTTR) e de movimentos feministas e de mulheres, que tem abrangência nacional. (trecho retirado do site Contag - Disponível em: <<http://www.contag.org.br/>>. Acesso em: 12/12/2014).

²⁴ A SOF Sempreviva Organização Feminista é uma organização não governamental com sede em São Paulo que faz parte do movimento de mulheres no Brasil e em âmbito internacional.

dos binarismos de gênero, muito além dos essencialismos corporais – mesmo diante contínuas resistência. Esses discursos fundamentalmente implodem não só a categoria “mulher”, mas a própria noção do feminismo, de quem seriam os seus sujeitos privilegiados e sua visão de mundo compartilhada – elementos centrais na constituição de campos discursivos de ação, incluindo tanto o universo trans quanto os movimentos de mulheres negras. (ALVAREZ, 2014, p. 44).

Como afirma Sonia Alvarez, se a internet já era importante no campo feminista latino-americano desde meados dos anos 1990, hoje as redes sociais têm um papel de destaque, especialmente na popularização dos feminismos e na articulação desses campos incipientes e mais precarizados.

A própria predominância da modalidade “Marcha”, como evidenciada nas acepções da Marcha Mundial das Mulheres, a Marcha das Vadias, a Marcha das Mulheres Negras, a Marcha das Margaridas, e muitas outras não mencionadas aqui, como a Marcha do Orgulho LGBT, reflete precisamente o predomínio desses meios massivos de comunicação e interação, estimulando o que Juris (2012:260-61) tem chamado uma “lógica de agregação”, evidente também nos processos de protesto globais como Occupy e os Indignados, “que envolve a aglomeração de massas de indivíduos de diversas origens em espaços físicos” e manifestações eventuais. (ALVAREZ, 2014, p. 44).

O momento atual, de mobilizações, protestos e manifestações diversas, não institucionalizadas e mais fluidas e de feminismos cada vez mais plurais e diferenciados entre si e dentro de si, pede uma reavaliação de como pensar “os movimentos”. Se Alvarez (2014) afirma que os campos discursivos de ação são elementos *permanentes* das formações políticas na modernidade, é importante então, agir politicamente reconhecendo que operamos em um universo discursivo parcialmente compartilhado, mesmo que dentro desse universo haja conflitos. “Seus parâmetros e fronteiras, ou limites, são fluidos e formam parte das disputas políticas que os constituem e os reconfiguram. A questão de como identificarmos e delimitarmos um determinado campo vai ser sempre uma questão empírica e política”. (ALVAREZ, 2014, p. 46).

O campo feminista e a articulação de atores e de discursos determinam os caminhos e as transformações dos movimentos, dos sujeitos políticos e das demandas. A contextualização histórica dos movimentos feministas e as configurações dos campos feministas no Brasil, empreendidas neste capítulo, são de suma importância, ao esclarecem o cenário no qual surgem as manifestações da Marcha das Vadias no Brasil, vinda de uma influência internacional. Como apontado acima, por Sonia Alvarez (2014), a Marcha das Vadias levanta novas questões e propõe distensões no campo feminista e nos binarismos de gênero, não só

problematizando ideias e bandeiras, mas também propondo uma desconstrução da própria estrutura que os movimentos sociais feministas adquiriram.

Dessa forma, este capítulo serve como base, como uma introdução para compreender melhor a temática do próximo capítulo, que será a constituição da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, as práticas organizativas, o sujeito político defendido e as bandeiras levantadas.

3 QUEM SÃO ESSAS “VADIAS”? : UMA ANÁLISE SOBRE O SUJEITO POLÍTICO DA MANIFESTAÇÃO

Este capítulo aborda as práticas organizativas dos integrantes da MdV-RJ, as demandas reivindicadas, o uso do termo vadia e a construção do sujeito político defendido. Para realizar essa análise é necessário também fazer uma reflexão sobre as categorias políticas historicamente defendidas pelos movimentos feministas e as práticas usuais dos campos feministas.

3.1. MANIFESTAÇÃO PLURAL

O primeiro contato com a organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro foi realizado em 6 de fevereiro de 2013, por meio de uma mensagem enviada através da página²⁵ da Marcha no facebook. A primeira reunião da qual pude participar foi a terceira reunião de organização da Marcha que aconteceu em 24 de março deste mesmo ano. A pauta principal era o trajeto da manifestação e para evitar problemas no dia do ato, a organização combinou de se encontrar em Copacabana, discutir alguns assuntos e percorrer o possível trajeto. Durante o caminho fui conversando com algumas das ativistas presentes com o intuito de conhecê-las, me apresentar melhor e já sanar algumas dúvidas que eu tinha em relação à MdV-RJ.

Uma das minhas maiores curiosidades era saber como surgiu a ideia de fazer a primeira MdV-RJ e conversando com Jane, historiadora, com 31 anos de idade, que participava da organização desde o início, me disse que a primeira edição aconteceu em 2 de julho de 2011, e que a ideia de realizar a Marcha das Vadias foi levantada durante um encontro em que várias pessoas estavam discutindo a proibição da Marcha da Maconha e realizando a Marcha da Liberdade. Ela também me informou que a organização da MdV-RJ possui integrantes que atuam em vários outros movimentos sociais - ela mesmo é da Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB) – mas quando essas pessoas se unem o fazem enquanto indivíduos autônomos com interesses comuns. Assim, como esclarecido por Jane, mesmo com as/os integrantes da organização participando de outros movimentos sociais e

²⁵ Disponível em: <<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro?fref=ts>>. Acesso em: 20/11/2014.

mesmo de partidos políticos e sindicatos, a manifestação tem como característica ser apartidária, ou seja, durante o ato não se levanta bandeira de partidos e sindicatos e sim as bandeiras da Marcha, que já são muitas. Essa dinâmica pretende garantir a autonomia da manifestação, sem interferência de partidos, sindicatos e outros movimentos sociais.

Contudo, a questão de não levantar bandeiras de partidos ficou comprometida na manifestação de 2013. Poucas pessoas, que não eram da organização, apareceram com bandeiras de partidos, e quando integrantes da Marcha pediram para abaixarem as bandeiras, isso foi visto como uma atitude autoritária. Acredito que isso se deu, por conta das Jornadas de Junho, que assumiram um caráter apartidário, no sentido de serem contra os partidos, levando até a casos de hostilização em relação àquelas pessoas que carregavam bandeiras. Apesar da organização da MdV-RJ considerar que o apartidarismo defendido por elas é diferente do reivindicado pelas Jornadas de Junho, já que, de acordo com o discurso das/dos integrantes, o caso não é ser contra partido algum, mas tentar garantir a autonomia e pluralidade de participações de vários partidos, movimentos e sindicatos, sem que um prevaleça sobre o outro, foi problemático fazer com que as/os manifestantes entendessem essa demanda e aderissem a ela efetivamente, depois do histórico de repressões contra partidos que aconteceram nas Jornadas de Junho.

Mesmo com certos atritos, a informação dada por Jane mostra que existe uma preocupação da organização em construir uma manifestação mais plural, ao agregar pessoas de diferentes movimentos sociais de gênero tais como o MML (Movimento Mulheres em Luta), o Grupo Trans Revolução (Grupo Comunitário de Solidariedade entre trans – homens e mulheres – transexuais e travestis) e o Camtra (Casa da Mulher Trabalhadora). Em uma entrevista realizada com uma integrante, Magda, pesquisadora e doutoranda em sociologia, com 33 anos de idade, perguntei a ela por que a MdV-RJ assume esse caráter de Marcha e a explicação dada por ela é interessante para compreender melhor essa dinâmica agregadora:

Considero que a Marcha é uma expressão do movimento feminista, assim como a parada do Orgulho LGBT é uma expressão do movimento LGBT. É um modo de expressão, uma estratégia de comunicação e reivindicação política. Acho que o formato Marcha permite uma reunião mais diversa de pessoas, na medida em que se assenta em consensos mínimos. As pessoas que participam da Marcha e de sua organização têm posicionamentos políticos diversos e até divergentes e se conseguem se reunir num cenário político marcado pela fragmentação, é porque não estão comprometidas com a construção de um coletivo ou unidade mais duradoura, que requer acordos políticos mais profundos e delimitados, mas com a defesa de alguns princípios gerais (combate à violência sexual, não culpabilização da vítima no caso de estupro) e modos de expressá-los (irreverência, humor, provocação). A sazonalidade da Marcha, seu caráter de evento ou espetáculo efêmero, é justamente o que permite acordos temporários em torno de algumas questões centrais caras a

todos os participantes, que momentaneamente suspendem suas diferenças. Em cada cidade, a Marcha se organiza de modo diferente. (informação verbal)²⁶.

Essa modalidade Marcha tem se tornado preponderante, pelo importante papel que as redes sociais tem assumido, ao articular e organizar esses campos incipientes, como já indicado, por Sonia Alvarez (2014). Além disso, é possível perceber pela fala de Magda, que a Marcha das Vadias não se constitui como um movimento social²⁷ tradicional. De acordo com Paulo Silvino Ribeiro²⁸ para a existência de um movimento social

[...] requer uma organização muito bem desenvolvida, o que demanda a mobilização de recursos e pessoas muito engajadas. Os movimentos sociais não se limitam a manifestações públicas esporádicas, mas trata-se de organizações que sistematicamente atuam para alcançar seus objetivos políticos, o que significa haver uma luta constante e em longo prazo dependendo da natureza da causa. Em outras palavras, os movimentos sociais possuem uma ação organizada de caráter permanente por uma determinada bandeira. (RIBEIRO, 2013)²⁹.

Pelo caráter de evento mais efêmero que a manifestação assume, ela permite que diversos atores de diferentes setores da sociedade civil se unam pelos interesses que tem em comum e organizem esse evento com o intuito de comunicarem suas ideias. Então o diálogo da MdV-RJ está com a sociedade civil - através das performances irreverentes os manifestantes escancaram para a sociedade o que pensam e o que sentem. Já o diálogo com o Estado³⁰ é inexistente exatamente, porque esse contato através de cartas, reuniões, posicionamentos, pressões ou cooperações, “caracteriza uma ação institucional” (fala da integrante Jéssica, produtora cultural, 26 anos). Como a organização não possui um caráter institucional essa troca com o Estado não é um norte das ações empreendidas.

As pessoas que participaram da construção da Marcha de 2013 são bem diversas: mulheres cis e trans, homens cis e trans, gays, lésbicas, travestis, negros e negras, trabalhadores e estudantes, mas com predominância de mulheres cis, jovens, brancas e universitárias, que constituem o quadro permanente de pessoas que atuam na organização. O

²⁶ MAGDA. *Entrevista*. [out. 2014]. Entrevistadora: Janaina de Araujo Morais. Rio de Janeiro, 2014.

²⁷ Eu não faço uma discussão profunda nesta pesquisa sobre movimentos sociais especificamente, porque não acredito ser possível reconhecer a Marcha como um movimento social propriamente dito. Por conta disso, houve uma preocupação no primeiro capítulo em abordar o campo feminista como um todo e não apenas as expressões e questões consideradas exclusivamente de movimentos sociais, para mostrar que estão emergindo outras formas de organização que assumem novas configurações, diferentes dos movimentos sociais tradicionais.

²⁸ Colaborador Brasil Escola, Doutorando em Sociologia pela UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas.

²⁹ RIBEIRO, Paulo Silvino. *Movimentos sociais: breve definição*. Brasil Escola, 2013. Disponível em: <<http://www.brasilecola.com/sociologia/movimentos-sociais-breve-definicao.htm>>. Acesso em: 20/11/2014.

³⁰ Outro ponto que é importante esclarecer dessa pesquisa, é que eu gostaria muito de ter realizado uma discussão sobre representação e democracia, envolvendo a relação dos movimentos sociais com o Estado, mas como a Marcha não faz essa ponte, outras discussões se tornaram prioritárias.

objetivo da organização de agregar pessoas diversas se concretiza mesmo nas ruas, durante a manifestação, quando mesmo aqueles que não participam diretamente da organização, ou foram em apenas algumas reuniões, aderem à causa. Isso se dá porque, como Jane me explicou, é uma Marcha de gênero. “Não exclui ninguém, é aberto a qualquer pessoa que deseja participar, diferente de outras Marchas, como por exemplo, a de Brasília que é uma Marcha de mulheres” (informação verbal)³¹. Contudo, segundo Bila Sorj e Carla Gomes (2014), *surveys*³² realizados durante as marchas de 2011 e 2012 no Rio de Janeiro confirmaram que o perfil das pessoas que aderem ao movimento nas ruas é majoritariamente composto por mulheres jovens, de cor branca e com nível educacional universitário, guardando uma linha de continuidade com o que foi registrado historicamente sobre a composição social das feministas envolvidas em movimentos sociais e manifestações diversas (Pinto, 2003).

Para ilustrar, apresento três fotos: Na primeira estão algumas pessoas que participaram da organização da Marcha de 2013, gravando um vídeo-convite para a manifestação; a segunda e a terceira são fotos de pessoas que participaram do ato no dia 27 de julho, em que é possível perceber melhor a diversidade de pessoas.



³¹ JANE. *Caderno de Campo*. [nov. 2014]. Entrevistadora: Janaina de Araujo Moraes. Rio de Janeiro, 2014.

³² ZANETTI, Julia Paiva. Jovens feministas do Rio de Janeiro: trajetórias, pautas e relações intergeracionais. *Cadernos Pagu* 36, 2011, pp. 47-75.

Fig 1. Pessoas que participaram da organização da Marcha de 2013.³³



Fig 2. Manifestantes da MdV-RJ 2013.³⁴



Fig 3. Outros manifestantes da MdV-RJ 2013.³⁵

A Marcha, portanto, autodenomina-se “transfeminista” – para as participantes, as mulheres trans compartilham com as demais a experiência e a identidade subalterna do

³³ Disponível em: <<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro>>. Acesso em: 20/11/2014

³⁴ FONSECA, Marcelo. *Marcha das Vadias no Rio de Janeiro*. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/fotos/2013/07/fotos-marcha-das-vadias-no-rio-de-janeiro.html#F889945>>. Acesso em: 20/11/2014.

³⁵ GUIMARÃES, Júlio César. 2013. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/album/2012/05/04/marcha-das-vadias-pelo-mundo.htm>>. Acesso em: 20/11/2014.

feminino, o que as legitima como sujeitos do feminismo. Esse argumento amplia as noções de mulher e gênero, e como apontado, anteriormente, por Adrião, Toneli e Maluf (2011) contrasta com os argumentos que apontam a condição biológica das transexuais ou sua socialização masculina como impeditivos para seu reconhecimento como feministas. Assim, configura-se como uma prática recente de alguns movimentos e manifestações feministas atuais, que visam ampliar a questão da opressão, como apontado anteriormente por Alvarez (2014).

No entanto, esse ponto da livre participação de pessoas na organização da MdV-RJ não é uma constante, principalmente quando se trata da participação masculina. Na Marcha de 2013, os integrantes da organização acreditavam ser importante a inclusão dos homens não apenas no protesto nas ruas, mas também nas esferas de discussão e decisão feminista, apesar de serem céticas quanto à participação ativa dos homens, visto que experiências anteriores mostravam que os homens apareciam nas primeiras reuniões anuais e não retornavam. Magda me informou que na organização da MdV-RJ 2014 essa postura de abertura em relação aos homens gerou conflitos.

Foi um ponto de disputa constante esse ano. Não teve consenso sobre a participação dos homens. Ano passado os homens podiam participar mesmo, qualquer pessoa podia. Esse ano tinham algumas pessoas, que já até participavam da Marcha em anos anteriores e que mudaram de opinião, e também tinham pessoas novas, de outros coletivos, que já não aceitam homens na organização, que demonstraram resistência à participação deles. (informação verbal)³⁶.

Fica evidente, então, como o contexto e os atores envolvidos determinam as práticas da organização.

3.1.1. A Relação com outras organizações

Como a Marcha procura construir uma manifestação que defenda um feminismo interseccional capaz de articular vários marcadores sociais, tais como raça, etnia, classe, gênero e sexualidade, ela precisa estar em constante diálogo com outros movimentos, coletivos, organizações e manifestações. Há uma troca grande com as instituições, das quais alguns integrantes fazem parte, como a AMB e o grupo TransRevolução, mas há também

³⁶ MAGDA. *Entrevista*. [out. 2014]. Entrevistadora: Janaina de Araujo Morais. Rio de Janeiro, 2014.

trocas com outros tipos de organizações como a Casa Nuvem³⁷, o grupo Teatro do Oprimido (TO), dentre outros. Contudo, esse contato nem sempre é fácil, a Marcha recebe várias críticas por ser considerada branca e elitista, dentre outras questões que suscitam discussão, como apontam Carla Gomes e Bila Sorj:

A Marcha das vadias está longe de ser consensual entre as feministas, apesar da visibilidade política alcançada desde sua aparição. As forças feministas locais em disputa valorizam linguagens e objetivos políticos distintos. Os coletivos feministas mais identificados com uma proposta marxista ou “radical”, bem como feministas mais velhas, tendem a considerar a marcha “despolitizada”, por não problematizar a divisão sexual do trabalho, tomada como base da economia capitalista e da exploração das mulheres. A ênfase da marcha na autonomia sobre o corpo e na liberdade sexual é vista por aquelas feministas como uma abordagem que, sem a crítica marxista, resulta na mercantilização do corpo das mulheres e na banalização da sexualidade. Por exemplo, a defesa da regulamentação da prostituição pela marcha do Rio de Janeiro e outros atores é vista por algumas organizações feministas, a exemplo da Marcha mundial das mulheres, como uma leitura equivocada e individualista da autonomia feminina. Para esta organização, não há autonomia possível nas carreiras das prostitutas, apenas exploração patriarcal e capitalista, que nenhuma regulamentação jurídica poderá anular. O uso político da nudez e do termo “vadia” é considerado por essas outras matrizes feministas contraprodutivo enquanto estratégia política, pois além de corroborar a opção “individualista” pelo corpo, será sempre lido de maneira sexista pelos observadores e acaba aprofundando a dominação que pretende combater. (GOMES; SORJ, 2014, p. 440).

Conversando com Magda, perguntei a ela se o feminismo interseccional era possível e quais eram as dificuldades, segue um trecho de sua resposta:

É um desafio de todo feminismo desde sempre e agora está muito presente. A Marcha é muito criticada por ser branca, elitista e universitária e a organização tem feito um esforço em discutir essas questões, tentar incluir pessoas com experiências de vida mais diversas. Mas eu vejo que é difícil chegar lá e não sei se é um caminho tão linear, acho que é um terreno minado. Esse ano (2014), tentamos dialogar com os movimentos de mulheres negras, com um pessoal da baixada e isso se mostrou muito difícil por vários motivos. Existem questões práticas de transporte, como você chega lá, como elas chegam aqui, então, tem esses impedimentos materiais, mas também tem todo um campo político já estabelecido e estruturado. Não é uma camisa de força, mas existem forças políticas em andamento, com maneiras próprias de fazer. Por exemplo, fomos para um protesto que ia acontecer na baixada: “não mereço ser estuprada”. Quando chegamos lá não tinha ninguém e descobrimos que as ativistas não foram quando descobriram que a gente ia. Não gostaram da nossa presença, porque consideram que somos brancas e aí boicotaram o próprio evento por conta disso. E, assim, a gente estava lá para segurar cartaz, não pra tomar frente de nada. Então tem campos políticos que já estão assim, que é como pisar em ovos. Não acho que seja uma coisa que seja só vontade política, acho que tem

³⁷ A Casa Nuvem é um espaço de trabalho compartilhado que fica no centro do Rio, no bairro da Glória, em uma região conhecida como "Beco do Rato". No local convivem pessoas, movimentos, coletivos, empresas e projetos ligados ao uso da cidade, humanização de rua, festas públicas e ocupação.

impedimentos materiais, políticos e ideológicos e que é algo bem complexo. (informação verbal)³⁸.

Dessa forma, fica claro na fala de Magda como as constantes disputas são próprias do campo feminista, algo que Sonia Alvarez (2014) trata em seu texto que foi utilizado para a construção do primeiro capítulo. Magda relata outro momento de conflito do campo, quando algumas pessoas estavam se articulando para realizar um ato para marcar a data 28 de setembro: dia de luta pela descriminalização do aborto na América Latina.

Aqui no Rio fizemos dois atos. A única pauta consensual de todos os movimentos [descriminalização do aborto] e dividimos em dois atos. Dia 28 caiu em um domingo e uma menina de 19 anos, punk, autônoma, anarquista puxou um ato em Copacabana, seguindo a filosofia punk, do “faça você mesmo”. Várias pessoas confirmaram participação no evento do facebook. Aí depois que essa garota já estava organizando esse ato, veio a Frente Nacional pela Legalização do Aborto e fez uma reunião aqui no Rio. O pessoal da Frente, que são feministas mais institucionalizadas, decidiram fazer outro ato na sexta-feira, na Cinelandia. Falaram que não concordavam com ato em Copacabana, porque ato em Copacabana não comunica com as mulheres que realmente abortam, e também mencionaram que a garota que estava organizando o outro ato supostamente era amiga da Sara Winter. Eu discordando de todo mundo achava que tínhamos que fazer todos juntos no dia 28, porque é importante manter a data, além de que eu não concordava em dividir o ato em dois. Esvaziar os dois atos? Prefiro fazer um cheio. Aí faz um ato vazio, por conta dessas críticas que eu falei, que na verdade são justificativas parciais, porque elas são feministas institucionalizadas, ou seja, elas têm que fazer relatórios e comprovar gastos e mostrar que organizou isso e aquilo, se elas se juntassem ao ato de domingo elas ficariam sem condições de comprovar. Então, é uma dinâmica própria das instituições, da política institucionalizada. E rolou uma divisão clara, quem foi sexta-feira não foi domingo e vice-versa. Eu acho uma pena, uma dificuldade mesmo que a gente tem de se articular até nesses momentos mais estratégicos, como a questão do aborto mesmo. (Informação verbal)³⁹.

Como é possível perceber, apenas o consenso das bandeiras não é suficiente para agregar e reunir as pessoas em torno de uma ação. As disputas do campo feminista perpassam várias questões, variando de acordo com os atores e discursos envolvidos e os contextos em que se desenvolvem. Além disso, o contexto contemporâneo tem construído uma tendência na valorização da heterogeneidade em vez de demarcar bandeiras principais ou únicas. Uma multiplicidade de interesses e vozes caladas começam a aparecer e serem valorizadas.

3.2. DEMANDAS POLÍTICAS

³⁸ MAGDA, op. cit., passim.

³⁹ MAGDA, op. cit., passim.

Durante as reuniões existem várias discussões sobre quais serão as reivindicações da Marcha e pude perceber que, apesar de existirem temas bem gerais que se assemelham com os de outras Marchas das Vadias, há também temas bem específicos direcionados às necessidades locais. Apesar de casos de violência sexual serem uma preocupação geral da organização, acaba também se configurando uma preocupação localizada, devido a casos específicos que aconteceram no Rio de Janeiro e que entram para estatísticas alarmantes. Como divulgado no próprio blog da organização:

De acordo com o Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro, em 2012 houve um aumento de 23% nos casos de estupro registrados em delegacias do estado. Foram cerca de 16 casos por dia, contra 13 ocorrências diárias em 2011. O município do Rio de Janeiro somou 310 registros de casos de estupro em 2012. Nova Iguaçu, Mesquita, Nilópolis e Duque de Caxias somaram, juntas, 837 casos, seguidas por São Gonçalo, com 270. Apesar disso, em 2013 assistimos ao governador Sergio Cabral minimizar a frequência deste tipo de crime, quando dois casos de estupro ganharam repercussão na grande mídia, um deles por envolver uma turista estrangeira. (Marcha das Vadias, 2013)⁴⁰.

Além dos eixos de atuação⁴¹ pensados para este ano (a favor do estado laico, contra a violência de gênero, a favor da legalização do aborto e a favor da regulamentação da prostituição), outros temas atuais também chamaram atenção para discussões e reivindicações, como o caso da cura gay e do estatuto do nascituro⁴². Para ajudar em uma maior compreensão sobre o que está sendo discutido, tanto para quem está dentro da organização, quanto para a comunidade interessada, a Marcha organizou vários debates, atividades de intervenção como oficinas e performances, o que contribuiu para ampliar o campo de atuação e atrair novos participantes.

3.3. ORGANIZAÇÃO DOS INTEGRANTES DA MARCHA

⁴⁰ Disponível em: <<http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/2013/07/manifesto-vadia-por-que.html>> . Acesso em: 02/07/2013.

⁴¹ Para compreender melhor como os eixos de atuação foram elaborados, ler o anexo I – a carta manifesto da Marcha 2013.

⁴² Em 2011, o deputado federal João Campos (PSDB-GO) protocolou na Câmara dos Deputados um Projeto de Decreto Legislativo, popularmente conhecido como “Cura Gay”, que propunha suprimir a resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP), de 1999, que proibiu os profissionais de participarem de terapia para alterar a orientação sexual. Já o Estatuto do Nascituro é um Projeto de Lei de autoria dos ex-deputados Luiz Bassuma (PT-BA) e Miguel Martini (PHS-MG) que pretende a proibição do aborto em caso de estupro, o fim da fertilização in vitro e de pesquisas com células tronco, além da proibição do aborto em caso de anencefalia.

Uma questão importante, que Jane me explicou sobre a MdV-RJ, é que não é um movimento institucionalizado com líderes, caracterizando uma estrutura hierárquica. A organização se dá de forma horizontal e bastante informal, com atuações em comissões, como a de segurança, ativismo (arte+ativismo), festa, mobilização, comunicação, dentre outras e, a participação se dá de acordo com a possibilidade e a dedicação de cada um. Então, acredito que por mais que pareça existir um caráter de grupo, essas relações se dão em um formato de redes mais fluidas. Algo que Sônia Alvarez (2014) aborda (já mencionado anteriormente), ao falar de como os campos feministas se articulam de maneira formal e informal através de “redes político-comunicativas – ou melhor, teias ou malhas – reticuladas”. Assim, os atores que neles circulam se encontram por meio de um cruzamento de pessoas, ideias, práticas e discursos e é através desse cruzamento que a organização vai se formando - reunindo pessoas que fazem parte de outros movimentos, feministas autônomas, pessoas que conhecem o ato pelas redes sociais - mas sem ganhar um caráter permanente.

Ela acrescentou que quando precisa responder algo em relação à Marcha, posiciona-se enquanto Jane e emite sua opinião sobre a Marcha.

Aqui cada um é visto como um indivíduo. Somos pessoas unidas com um interesse comum, mas que podemos divergir em vários outros. Não achamos que essa individualidade atrapalha o coletivo. Cada um tem sua opinião respeitada (Informação verbal)⁴³.

Sobre essa última fala, presenciei situações em que esse posicionamento de indivíduos unidos dentro de uma coletividade e emitindo suas opiniões como indivíduo, não consensuais nas relações coletivas, foi fortemente questionado. Uma grande dificuldade que os membros da Marcha têm é em lidar com a grande imprensa, por conta da difícil tarefa de fazer os jornalistas entenderem essa dinâmica organizativa. Houve casos, em algumas matérias, que o nome de algum integrante saiu veiculado com o nome da organização ou instituição da qual fazia parte e não como integrante da Marcha. Em um caso de erro mais grave, um jornalista escreveu que a Marcha era organizada pela Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), instituição da qual algumas integrantes fazem parte. Em outra situação, quando uma integrante foi dar uma entrevista para um jornal do Rio de Janeiro, que iria abordar o tema corpo e sexualidade em uma matéria, a opinião dela como feminista autônoma foi colocada como a perspectiva da MdV-RJ sobre o assunto. Esse último episódio foi o que gerou maior repercussão dentro do grupo, algumas integrantes ficaram indignadas, pois não concordavam

⁴³ JANE. op. cit., passim.

com o posicionamento dado, questionaram a horizontalidade da Marcha e a atitude de alguns integrantes. Como resposta, a integrante que concedeu a entrevista disse que havia dado sua opinião enquanto indivíduo que co-organiza a manifestação e, na tentativa de encerrar essa parceria infeliz com a grande imprensa, a organização achou melhor não conceder mais entrevistas enquanto não definissem uma estratégia melhor para lidar com a imprensa e com os pontos divergentes entre organizadores.

A questão da horizontalidade foi alvo de grande discussão nas reuniões que aconteceram pós-Marcha. Um dos pontos mais enfatizados durante as reuniões, e que parecia ser um consenso, era de que os membros não iriam aceitar ajuda financeira de nenhum partido, instituição ou sindicato, a fim de garantir a autonomia da Marcha. Contudo, no último mês de organização da manifestação, duas integrantes, mas em especial uma, utilizou de suas conexões com algumas instituições para conseguir dinheiro para trazer companheiras de outros estados para participar da Marcha. Essa atitude foi vista por alguns membros como indo contra ao que havia sido acordado para manter a autonomia da MdV-RJ, e ainda acrescentaram que isso poderia ser entendido como uma utilização da manifestação para dar visibilidade a essas instituições parceiras e acrescentaram que se essa seria a prática da Marcha, não gostariam de continuar fazendo parte dela. Já outras pessoas viam essa repreensão como uma atitude autoritária, entendendo que estavam privando a pessoa de agir e pensar como indivíduo dentro da organização. Vou reproduzir a seguir algumas falas interessantes que surgiram durante a reunião:

- Não sei ainda se vejo isso como um problema, mas penso que se, por exemplo, alguém do MML, resolvesse levantar recursos para trazer companheiros de outros estados para participar da Marcha, nós jamais saberíamos disso.
- A questão é que ficamos inseguras de realizarmos a Marcha sozinhas e ao mesmo tempo existe uma pressão de outros movimentos pra gente se posicionar, dizendo que precisamos de apoio financeiro...
- Mas já havíamos acordado que, apesar de tentar facilitar a vinda de pessoas de outras cidades pra Marcha, tentando arrumar alojamento para ficarem, elas é quem teriam que conseguir dinheiro para virem..
- Eu não faço parte de nenhum movimento, sindicato ou partido político e o que me chamou atenção na Marcha foi exatamente a autonomia da Marcha e agora ela está em questão.
- Queremos manter a pluralidade.. tem hora que o posicionamento é coletivo, tem hora que é individual..é complicado.
- Eu não faltei tantas reuniões assim, considerado que estive ativa e nas últimas semanas antes da Marcha e mesmo durante, tinha hora que eu não sabia o que estava acontecendo, o que era programação da Marcha, o que não era.. acho que a horizontalidade ficou comprometida. (informação verbal)⁴⁴.

⁴⁴ MORAIS, Janaina de Araujo. *Caderno de Campo*. Rio de Janeiro, 2013.

Esse tipo de organização horizontal me despertou grande curiosidade e em entrevista com Magda perguntei a ela o motivo dessa prática e se ela acreditava em seu funcionamento. Segue sua resposta:

É uma crítica direta a outros modos mais institucionalizados de se organizar. O movimento feminista se institucionalizou muito, em formato de ONG, de coletivos grandes, com hierarquias muito definidas e cargos. Então, é uma crítica a esse modo de funcionamento e uma tentativa de criar espaços mais abertos, em que qualquer pessoa possa falar e se expressar. Ao mesmo tempo gera inúmeras dificuldades, é um modo cansativo, longo, ouvir todas as opiniões e não está isento de outros modos de se estabelecer hierarquia. As integrantes mais velhas, mais experientes tem mais prestígio, conseguem se colocar mais, tem mais conhecimento sobre o mapa político, conseguem mobilizar mais redes e recursos. As meninas mais novas muitas vezes falam que ainda não se sentem preparadas pra falar. Então, é uma tentativa de fazer com que as pessoas possam falar mais livremente, sem ter que obedecer a hierarquias e cargos, uma forma de todo mundo participar dos processos decisórios, mas não é perfeito. Tem outras hierarquias se estabelecendo ali, mas como isso pode ser identificado, isso também pode ser falado. Então, não acho que seja perfeito, mas me agrada ter isso no horizonte. (informação verbal)⁴⁵.

Esse tipo de prática autônoma vem sendo reivindicada por vários movimentos e manifestações, como já apontado por Sônia Alvarez (2014). Contudo, apesar da prática horizontal, descentralizada e autônoma da Marcha ser um dos pontos que fazem agregar interessados, na realidade, muitas vezes é difícil garantir essa dinâmica e conciliar os interesses coletivos e individuais. É um tipo de organização que vai à contramão do sistema hierárquico vigente nas escolas, no trabalho e em alguns ambientes familiares e mesmo em grande parte dos movimentos sociais e partidos políticos. Como esse modo de organização não é usual na maioria das instituições e órgãos, acaba-se tornando uma prática nova também para os membros que estão construindo a MdV-RJ e, assim, geram muitos conflitos e divergências. Ainda com seus problemas, acredito ser uma prática interessante, pois é uma tentativa de não se submeter aos sistemas hierárquicos e tradicionais de poder, além de garantir um espaço mais aberto de construção. Contudo, mesmo não existindo posições formais de poder, não quer dizer que não existam certas lideranças que acabam assumindo e se envolvendo mais que outras pessoas, mesmo que de forma efêmera, como fica claro na fala de Magda. A plena e uniforme horizontalidade é difícil de ser alcançada na prática coletiva, mas o ganho está exatamente na tentativa de se propor outra forma de organização, que busque quebrar as amarras do sistema.

Entretanto, Magda me informou que a organização da MdV-RJ do ano de 2014 mudou um pouco a sua configuração. Ela acredita que por conta do grande tempo de preparação para

⁴⁵ MAGDA, op. cit., passim.

este ano, foi se formando grupos e subgrupos dentro da organização, dessa forma, ela acredita na possibilidade de a Marcha assumir um caráter mais restrito de coletivo futuramente. Assim, perguntei a ela o que ela achava dessa ideia da Marcha se tornar um coletivo e ela primeiramente me apontou os pontos positivos:

Eu tenho resistência com essa ideia de transformar num coletivo. Tem pontos positivos, por exemplo, você pode assinar um abaixo assinado, algo que a gente nunca fez, a gente nunca assinou nada, então, as vezes eu acho importante se manifestar através desses instrumentos. A comunicação com a mídia sempre foi um problema, porque é um pouco esquizofrênico, você não fala em nome da Marcha das Vadias, ou seja, a Marcha não é um espaço de representação, um coletivo, não tem hierarquia, não tem porta-vozes, você chega lá e fala o que quiser, mas quando você vai dar entrevista você fala que é integrante da Marcha das Vadias e isso é automaticamente lido como você é representante da Marcha das Vadias. Então, sempre é um ponto de discussão e isso complica algumas coisas. Fica complicado para se definir: quem é você? De onde você fala? Porque você não é um coletivo, você está em um processo coletivo, essa é uma expressão que uma menina da Marcha usa. E isso gera muita dificuldade, não sei como lidar. (informação verbal)⁴⁶.

Depois ela elencou os pontos negativos:

Tornar um coletivo também traz problemas, porque você acaba mais fechado, você fica circunscrito àquelas pessoas que você já conhece e vira uma panelinha das pessoas que você gosta e concorda, não tem espaço pra dissenso e debates. A experiência esse ano mostrou muito isso, as pessoas novas que chegaram esse ano tiveram que fazer um esforço muito grande pra ficar até o final, porque não foi um espaço muito acolhedor pra falar o que quisesse: concordar, discordar, criticar. Chegou um momento, em que as discordâncias eram consideradas uma coisa ruim e isso é muito empobrecedor. Toda vez que alguém discordava uma menina falava assim: “você está atropelando o processo”, então, tinha uma forma de silenciar a diversidade interna, o que é muito característico de coletivos já solidificados. Eu prefiro não ser, prefiro manter como um fluxo aberto. [...] Ser um coletivo marca muito a própria manifestação na rua. O sucesso da Marcha na rua, atraindo várias pessoas diferentes, está ligado ao fato de a Marcha ser meio anônima, não estar relacionada a nenhum coletivo específico. Se as pessoas identificam que a Marcha é construída por um partido tal, um coletivo tal, já cria evasão e quando a Marcha é construída por feministas autônomas e anônimas, isso favorece. (informação verbal)⁴⁷.

Como é possível perceber, a cada ano, com a mudança de contextos e atores, mudam também as dinâmicas da organização e da manifestação. Os dois pontos que parecem ter mudado na Marcha de 2014 em relação à Marcha de 2013 é a abertura para participação e a forma de organização: enquanto o primeiro ano assume um caráter mais livre tanto para participação de pessoas, quanto nas formas de organização, o último ano assume um formato

⁴⁶ MAGDA, op. cit., passim.

⁴⁷ MAGDA, op. cit., passim.

mais resistente e não consensual à participação de pessoas, ficando também mais sujeito à uma possível cristalização em coletivo.

3.4. “SE SER LIVRE É SER VADIA, ENTÃO SOMOS TODAS VADIAS”

Da mesma forma que acontece na *SlutWalk* Toronto, os membros da MdV-RJ procuram re-apropriar e re-significar a palavra vadia.

A nossa roupa e o nosso corpo exposto nunca serão um convite ao estupro nem um insulto.

No dia da Marcha das Vadias, como no resto do ano, nós nos apropriamos do nome VADIA para gritar ao mundo que cabe a nós, e a mais ninguém, a decisão do que fazer com os nossos corpos, e que cabe a todas as pessoas RESPEITAR as decisões das outras. Porque se para exercermos e lutarmos por mais espaços de liberdade teremos que ser chamadas de vadias, somos TODAS VADIAS. (MARCHA DAS VADIAS, 2013)⁴⁸.

Um dos slogans principais é “se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias”. Assim, para além de uma Marcha de gênero é uma Marcha de vadias, de pessoas livres. E não é somente para levantar bandeiras que a palavra está sendo utilizada, muitas vezes as pessoas utilizam vadia para chamar umas as outras, para convocar outras vadias para a Marcha, para mandar email ou mensagem - caiu no uso cotidiano dos envolvidos - não só como substantivo, mas também adjetivo - “como você tá vadia hoje!” - muitas vezes até se referindo a um estado de espírito - “tô me sentindo muito vadia” - palavras derivadas, como vadiagem, por exemplo, também são muito utilizadas.

Essa tentativa de re-apropriar e re-significar uma palavra ou termo que tem utilização ofensiva foi também uma prática do movimento *queer* e da teoria *queer*, que utiliza do termo *queer* (esquisito, estranho) - muito usado de forma pejorativa e ofensiva para se referir aos gays - como estratégia para valer-se da significação preconceituosa a fim de criticar teorias que pretendem dizer como as coisas são, sem perceber que a descrição teórica do mundo não se dá de forma “neutra”, mas está comprometida com um projeto normativo e regulador. Essa ideia também encontra adeptos em outros âmbitos. Gabriela Leite, que foi prostituta e fundadora de uma grife de roupas desenvolvidas por prostitutas, a Daspu, ao ser questionada

⁴⁸ Disponível em: < <http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/2013/07/manifesto-vadia-por-que.html> > . Acesso em: 02/07/2013.

sobre o motivo de preferir usar a palavra “puta”, ela explica que sempre gostou da palavra, mas ela tem uma conotação ruim. Assim, Gabriela acredita que se a pessoa faz uso de uma palavra como essa, a outra que escuta leva um choque inicial, mas depois percebe aquilo como algo comum, já que você não está tratando como um tabu. “Se a gente não toma as palavras pelo ‘chifre’ e assume elas, a gente não muda nada”. (trecho retirado da entrevista de Gabriela Leite⁴⁹).

Essa mesma questão foi abordada em uma entrevista da revista francesa *Têtu*⁵⁰, com Beatriz Preciado e Judith Butler, quando Preciado foi perguntada sobre a utilização das palavras “puta” e “perra”, para se referir a algumas prostitutas do seu trabalho *Texto Yonqui*. Segue a resposta de Preciado:

Cuando digo “puta” o “perra” no hablo en ningún caso de todas las mujeres, sino de algunas chicas con quienes he follado. Y son ellas quienes me enseñaron a llamarlas así. Tú puedes imaginar bien que cuando llamo a Virginie Despentes mi “perra” es porque ella está totalmente de acuerdo... Cuando una mujer habla de la sexualidad de manera cruda es vista como masculina. Aquí, no es una fisura retórica para mí, es una manera de habitar el espacio público, y ya que está totalmente prohibido escribir de esta forma para una mujer, cuando te reapropias esos códigos en el lenguaje, generas una violencia, y yo, ¡reivindico ese lenguaje! Y luego, las mujeres de las que hablo retoman el insulto a su cuenta en una lógica de empowerment (reforzamiento de sí), eso que Judith llama el desplazamiento del insulto que cambia el sujeto de la enunciación que ya no es víctima. Así que prefiero perra a víctima para designar a las mujeres. / *Quando eu digo "puta" ou "vadia" não estou falando, em nenhum caso, de todas as mulheres, e sim de algumas garotas com quem conversei. E são elas que me ensinaram a chamá-las assim. Você pode imaginar que, quando eu chamo Virginie Despentes minha "vadia" é porque ela está totalmente de acordo... Quando uma mulher fala da sexualidade de maneira crua é vista como masculina. Aqui, não é uma fissura retórica para mim, é uma forma de ocupar o espaço público, e uma vez que é totalmente proibido para uma mulher escrever dessa maneira, quando você se re-apropia desses códigos na linguagem, gera uma violência, e eu reivindico esta linguagem! E, em seguida, as mulheres com quem eu conversei, retomam o insulto para si em uma lógica de empowerment (empoderamento), isso que Judith chama de deslocamento do insulto, que muda o sujeito da enunciação, que já não é mais uma vítima. Então eu prefiro vadia, a vítima, para nomear as mulheres.* (PRECIADO; BUTLER, 2003).

Essa é uma ação política interessante, mas que muitas vezes não é bem compreendida por pessoas que se encontram fora desse tipo de movimento. Existem várias críticas em relação ao uso do termo “vadia”, muitas vezes vindo de pessoas que possuem uma má compreensão do uso do termo, mas também de pessoas envolvidas em outros movimentos feministas.

⁴⁹ Em entrevista realizada em 2013 para os extras do documentário, "Um Beijo para Gabriela" - um filme que conta a história de sua campanha para deputada federal em 2010. Vídeo Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=CvKkGPiXv0o>>. Acesso em: 22/01/2014.

⁵⁰ Entrevista reproduzida pelo blog Ssociólogos – Disponível em: <ssociologos.com/2013/09/18/entrevista-a-judith-butler-y-beatriz-preciado/>. Acesso em: 17/12/2013.

3.4.1. Críticas ao uso do termo “vadia”

A primeira crítica que eu tive acesso, através da página da Marcha das Vadias RJ no facebook, foi uma carta aberta de mulheres negras norte-americanas, direcionada à *SlutWalk* de Nova York. Essas mulheres fazem parte de uma organização chamada *Black Women’s Blueprint*, mas a carta foi traduzida e colocada no site *feministacansada.com*. Na carta elas enfatizam a importância de movimentos, como a Marcha das Vadias, que ganharam dimensão global levantando bandeiras importantes como a questão da violência sexual, contudo elas ficam preocupadas com a tentativa de re-apropriação da palavra vadia. Dentre várias explicações para esse posicionamento, a preocupação se dá pelo fato de serem mulheres de diferentes raças e etnias e não encontrarem espaço na Marcha das Vadias para participarem e denunciarem estupro e assédio sexual da maneira que elas viveram. “A maneira como somos percebidas, e o que acontece conosco antes, durante e após o assédio sexual vai muito além das barreiras do modo como nos vestimos” (BLACK WOMEM’S BLUEPRINT, 2011). E ainda acrescentam:

Como Mulheres Negras, não temos o privilégio ou o espaço de nos chamarmos de “Vadia” sem validar a ideologia historicamente intrincada e recorrente de quem é a Mulher Negra. Nós não temos o privilégio de brincar com representações destrutivas que foram marcadas no nosso imaginário coletivo, nos nossos corpos e nossas almas por gerações. (BLACK WOMEM’S BLUEPRINT, 2011)⁵¹

A carta ainda apresenta uma crítica ao fato de a Marcha das Vadias não ter incluído representações substanciais de mulheres negras na construção e na marca desse movimento, que desafia a cultura do estupro. Acredito que essa crítica também é válida para o contexto brasileiro, primeiro pela história do movimento feminista negro e segundo pelo significado que a palavra vadio/vadiagem⁵² adquiriu no país, ao ser utilizada negativamente para determinar o comportamento dos homens e mulheres negros, que depois da abolição da escravidão, ficaram sem trabalho e acabavam vagando sem destino. Na legislação penal em vigor, o ilícito penal de vadiagem (levar vida ociosa, sendo válida para o trabalho e não possuindo renda própria) está previsto na lei de Contravenções Penais de 1942. O ponto sobre

⁵¹ Disponível em: <<http://www.feministacansada.com/post/44143444731>>. Acesso em: 04/07/2013.

⁵² A palavra vadiagem vem do Latim VAGATIVUS, “o que anda sem destino”, e de VAGARE, “andar sem propósito, sem destino”. Disponível em: <<http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/vadio/>>. Acesso em: 04/07/2013.

as diferentes implicações feministas entre ser mulher negra e ser “simplesmente mulher”, é explicado pela escritora Conceição Evaristo:

É muito diferente (ser mulher negra e simplesmente mulher). A questão étnica pode ter um peso bem grande, mas vai depender muito da situação em que se está. Na questão do feminismo, por exemplo, enquanto as mulheres brancas precisaram sair às ruas para ficar livres da tutela do pai, do marido ou do irmão, esse não foi o nosso caso. Não precisamos lutar pra ficar livre da dominação e querer trabalhar. A gente sempre precisou trabalhar. O nosso feminismo vem para a gente se afirmar como pessoa. Eu acho que a nossa primeira luta feminista não foi contra o homem negro, mas contra os nossos patrões e patroas. Enquanto a primeira luta da mulher branca e da mulher de classe média foi contra os homens de sua própria família - e eu não estou dizendo que o homem negro não seja machista -, nós nos posicionamos primeiro contra o sistema representado, principalmente, pelo homem branco e pela mulher branca. (EVARISTO, apud MARQUES; MONTEIRO, 2011)⁵³.

Essa foi apenas a primeira crítica. A partir de comentários que circularam na internet logo que a Marcha aconteceu no dia 27 de julho⁵⁴, pude coletar alguns argumentos utilizados tanto por pessoas que integram outros movimentos feministas, quanto de outras pessoas que aparentemente não fazem parte de nenhum movimento, e sim são contrários a esse tipo de manifestação.

Presenciei uma discussão no perfil de uma conhecida, integrante da Marcha Mundial das Mulheres, que não se mostrava a favor do uso do termo “vadia”, por considerar ser uma polarização em relação à imagem da mulher “santa” e por isso acabava por reiterar a “santa”. Segue o que ela postou em seu perfil: “Sou feminista radical, mas não vejo sentido em positivar ‘vadia’. No meu entendimento trata-se da imagem especular da ‘santa’. Gosto de criar novos símbolos” (Perfil facebook). Após a postagem, várias pessoas comentaram. Um rapaz tentou explicar a utilização do termo como forma de re-significar o uso. Segue o que foi dito por ele: “Assim como foi feito com ‘gay’ e ‘queer’, se trata de capturar e re-significar o que foi pensado como ofensa, e tem tudo a ver com a origem do movimento”. A garota respondeu afirmando conhecer e entender o sentido da apropriação, mas ainda assim estava convencida de que, fortalecer a “vadia” é também fortalecer a “santa”. O rapaz continuou a argumentação afirmando que pra ele o uso do termo “vadia” quebrava com esse binarismo. Em comentário que segue, outra garota argumenta que não é a favor de reafirmar a vadia,

⁵³ MARQUES, Ana Clara; MONTEIRO, Patrick. Os privilégios de ser uma mulher branca. *Maças podres*. 2011. Disponível em: <<http://nucleo generosb.blogspot.com.br/2011/02/diferencas-entre-ser-uma-mulher-negra-e.html>>. Acesso em: 18/07/2013.

⁵⁴ É importante frisar que nesta Marcha em específico, aconteceu uma performance anarco-punk, de um coletivo chamado Coiote, em que um casal quebrou imagens de santas durante o ato. Apesar de não ter sido uma performance programada pela Marcha houve uma grande repercussão nas redes sociais e muitas pessoas criticaram e questionaram a MdV-RJ. Este assunto será amplamente discutido futuramente.

porque, como ela mesma coloca: “sou a favor do fim da vadia como ofensa a quem é dona de sua própria sexualidade”. Depois desse comentário o assunto foi sendo desviado a outras instâncias.

Além desse argumento, tive acesso a outros comentários em perfis e páginas como “Anti-Vadias”, de pessoas que, acredito, não fazem parte de nenhum movimento e que tem uma crítica pesada ao uso do termo. Li um comentário de um garoto que falava que uma Marcha com este nome só pode ser uma manifestação de vagabundas:

Uma Marcha que começa com o nome de vadias só podia ser coisa de vagabundas. Jeito errado em protestar e se querem que o povo fique do lado delas cometem erros andando peladas e agora com atitudes contra religião dos outros. Não merecem o que querem porque isto não é protesto. Nem sei o que é essa putaria.⁵⁵

Também arqueei um comentário feito por uma garota, dizendo que não entendia porque a Marcha usava o termo “vadias”, já que mulher nenhuma gosta de ser chamada de “vadia” e que, portanto, elas estavam fazendo isso errado.

Em conversa com Magda, integrante da MdV-RJ, perguntei a ela o que ela achava da utilização do termo “vadia” e o motivo dele causar tanta polêmica.

É uma das coisas que considero mais inovadoras e politicamente questionadoras da Marcha. A polêmica vem da naturalização com que as mulheres têm sua liberdade sexual cerceada. É muito difícil defender a liberdade sexual das mulheres sem enfrentar a resistência de mulheres e até mesmo de feministas. Desconfio que resignificar as palavras “gay”, “queer”, “bicha”, “viado” não causou tanta controvérsia. Talvez seja mais fácil desconstruir as hierarquias da sexualidade do que as de gênero. Pede-se sempre muita cautela e “seriedade” para pautar as lutas feministas. A palavra vadia quebra esta regra e aposta na desconstrução das desigualdades de gênero a partir da própria linguagem da política. A palavra vadia questiona algumas dimensões dos padrões de gênero e sexualidade que a “cautela” e a “seriedade” não conseguem tocar. (informação verbal)⁵⁶.

Muitas vezes as críticas em relação ao termo vem seguida de uma crítica ao fato de muitas manifestantes saírem semi-nuas para protestarem, mas essa crítica será tema para outro momento. A carta e os comentários são apenas uma pequena amostra do que as pessoas estão assimilando em relação às práticas da Marcha das Vadias. O que é possível perceber é a diferença entre as críticas por parte de quem está “respirando” uma atmosfera feminista e refletindo dentro deste âmbito, em relação àqueles que estão opinando sem ter uma compreensão clara do que a manifestação significa.

⁵⁵ In: Perfil Facebook Marcha das Vadias Rio de Janeiro. [S.l], 2013. Disponível em: <<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro?fref=ts>>. Acesso em: 04/08/2013.

⁵⁶ MAGDA, op. cit., passim.

3.5. O SUJEITO POLÍTICO

3.5.1. Representação, identidades e “coalizões”

A teoria feminista tem presumido uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres que, de acordo com Judith Butler (2003), não só deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada.

Contudo, o que a autora coloca é que política e representação são termos polêmicos.

Por um lado, a representação serve como termo operacional no seio de um processo político que busca estender visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a representação é a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como verdadeiro sobre a categoria de mulheres. (BULTER, 2003, p. 18).

Assim, segundo a filósofa, para a teoria feminista, o desenvolvimento de uma linguagem que fosse capaz de representá-las adequadamente pareceu necessário, para que fosse possível garantir visibilidade política para as mulheres – isso parecia importante, considerando a condição cultural na qual a vida das mulheres era “mal representada ou simplesmente não representada” (BULTER, 2003, p. 18).

No entanto, o sujeito político do feminismo passa a ser questionado, quando se percebe que, ao definir uma categoria das “mulheres” específica, o movimento feminista exclui várias outras mulheres que não vão se enquadrar nesta definição. “O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes. (...) é muito pequena, afinal, a concordância quanto ao que constitui, ou deveria constituir, a categoria das mulheres” (BUTLER, 2003, p. 18).

Os domínios da “representação” política e linguística estabeleceram *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito. Em outras palavras, as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação possa ser expandida. (BULTER, 2003, p. 18).

Outro apontamento importante feito por Butler (2003) é em relação às instituições jurídicas pelas quais os movimentos sociais feministas buscam conseguir suas reivindicações,

afirmando que (citando Foucault), os sistemas jurídicos de poder “produzem” os sujeitos que subsequentemente passam a representar, ou seja, o sistema “produz” sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação, e “o feminismo é em si mesma uma formação discursiva e efeito de uma dada versão da política representacional” (BUTLER, 2003, p. 19).

Butler (2003) ainda acrescenta que a política tem que se preocupar com essa função dual do poder: jurídica e produtiva. “A crítica feminista também deve compreender como a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se emancipação” (BUTLER, 2003, p. 19).

Certamente, a questão das mulheres como sujeito do feminismo suscita a possibilidade de não haver um sujeito que se situe “perante” a lei, à espera de representação na lei ou pela lei. Talvez o sujeito, bem como a evocação de um “antes” temporal, sejam constituídos pela lei como fundamento fictício de sua própria reivindicação de legitimidade. A hipótese prevalece da integridade ontológica do sujeito perante a lei pode ser vista como o vestígio contemporâneo da hipótese do estado natural, essa fábula fundante que é constitutiva das estruturas jurídicas do liberalismo clássico. A invocação performativa de um “antes” não histórico torna-se a premissa básica a garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, constituindo assim a legitimidade do contrato social. (BUTLER, 2003, p. 19-20).

Contudo, o que Butler (2003) aborda é que, além das ficções “fundacionistas” que sustentam a noção de sujeito, há o problema político que o feminismo encontra na suposição de que “mulheres” denote uma identidade comum.

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra de ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente e consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2003, p.20).

Assim, segundo a autora, a presunção política de ter de haver uma base universal para o feminismo, a ser encontrada numa identidade supostamente existente em diferentes culturas, acompanha frequentemente a ideia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina. “A noção de patriarcado universal tem sido amplamente criticada em anos

recentes, por seu fracasso em explicar os mecanismos da opressão de gênero em contextos culturais concretos em que ela existe” (BUTLER, 2003, p. 20).

Butler (2003) ainda acrescenta que as supostas universalidades do sujeito do feminismo são de fato minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam. Assim, “a fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo – por parte de ‘mulheres’ que o feminismo afirma representar – sugerem os limites necessários da política da identidade” (BUTLER, 2003, p. 22).

A sugestão de que o feminismo pode buscar representação mais ampla para um sujeito que ele próprio constrói gera a consequência irônica de que os objetivos feministas correm o risco de fracassar, justamente em função de sua recusa a levar em conta os poderes constitutivos de suas próprias reivindicações representacionais. Fazer apelos à categoria de mulheres, em nome de propósitos meramente “estratégicos”, não resolve nada, pois as estratégias sempre têm significados que extrapolam os propósitos a que se destinam. Nesse caso, a própria exclusão pode restringir como tal um significado inintencional, mas que tem consequências. Por sua conformação às exigências da política representacional de que o feminismo articule um sujeito estável, o feminismo abre assim a guarda a acusações de deturpação cabal da representação. (BUTLER, 2003, p. 22).

Ela ainda afirma que a tarefa política não é recusar a política representacional, como se fosse possível. “A tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” (BUTLER, 2003, p. 22). A autora considera necessário repensar radicalmente as construções ontológicas de identidade na prática política feminista, de modo a formular uma política representacional capaz de renovar o feminismo em outros termos.

O que Butler (2003) defende é que se a noção estável de gênero dá mostras de não mais servir como premissa básica da política feminista talvez um novo tipo de política seja desejável para contestar as próprias reificações do gênero e da identidade – “isto é, uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político” (BUTLER, 2003, p. 23). Assim, a autora acredita que “a identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento” (BUTLER, 2003, p. 23). A filósofa também afirma que a desconstrução da identidade não é a desconstrução política, ao invés disso, ela estabelece como políticos os próprios termos pelos quais a identidade é articulada. E esse tipo de crítica põe em questão a estrutura fundante em que o feminismo, como política da identidade vem se articulando.

Dessa forma, segundo Butler (2003), a diferença entre sexo e gênero não seria mais o caminho para a luta feminista. Mas o respeito aos corpos cuja liberdade depende, em última instância, de serem livres do discurso que os constitui. Ou de simplesmente poderem existir em um mundo que os nega, e que os nega pelo discurso que não é, de modo algum, uma fala qualquer. O feminismo de Butler (2003) propõe a defesa de uma desmontagem de todo tipo de identidade de gênero que oprime as singularidades humanas que não se encaixam, que não são “adequadas” ou “corretas” no cenário da bipolaridade no qual nos acostumamos a entender as relações entre pessoas concretas.

Assim, ela propõe que os movimentos feministas trabalhem com categoria políticas mais flexíveis capazes de articular várias identidades dos sujeitos (apesar de entender que nunca será possível abarcar todas as identidades), sem esquecer a importância da inteligibilidade dessas categorias para o diálogo com a sociedade e as instituições e também sem deixar de lado a crítica a essas instituições responsáveis por engessar e regular as expressões de gênero. Essa política de coalizões proposta pela autora, não é uma ideia que tem como objetivo alcançar uma “unidade” da coalizão, pelo contrário, Butler (2003) afirma que é necessário reconhecer as contradições da coalizão e questionar as relações de poder que condicionam e limitam as possibilidades dialógicas. E ainda coloca que a forma ou significado da assembleia coalizada não pode ser reconhecida antes de realizar-se na prática.

Seria errado supor de antemão a existência de uma categoria “mulheres” que apenas necessitasse ser preenchida com os vários componentes de raça, classe, idade, etnia e sexualidade para tornar-se completa. A hipótese de sua incompletude essencial permite à categoria servir permanentemente como espaço disponível para os significados contestados. A incompletude por definição dessa categoria poderá, assim, vir a servir como um ideal normativo, livre de qualquer força coercitiva. (BUTLER, 2003, p. 36).

Assim Judith Butler questiona se é necessária a “unidade” para a ação política efetiva e responde afirmando que a “unidade” da categoria de mulheres não é “nem pressuposta nem desejada”. E ainda coloca:

Sem a pressuposição ou objetivo da “unidade”, sempre instituído no nível conceitual, unidades provisórias podem emergir no contexto de ações concretas que tenham outras propostas que não a articulação da identidade. Sem a expectativa compulsória de que as ações feministas devam instituir-se a partir de um acordo estável e unitário sobre a identidade, essas ações bem poderão desencadear-se mais rapidamente e parecer mais adequadas ao grande número de “mulheres” para as quais o significado da categoria está em permanente debate. (BUTLER, 2003, p. 36).

Dessa forma, a filósofa propõe uma coalizão aberta, capaz de afirmar identidades alternativamente instituídas e abandonadas, tratando-se de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um modelo normativo e definidor.

3.5.2. MdV-RJ: ampliação do campo feminista

Várias pessoas que participam da organização da MdV-RJ têm um envolvimento acadêmico ou mesmo algum interesse fora do âmbito formal da universidade em estudos feministas e de gênero, além de viverem a prática da militância feminista e LGBT, o que acaba criando um ambiente de discussão e reflexão sobre a manifestação, em que os envolvidos procuram incorporar no ato político da Marcha, algumas ideias vindas dos estudos acadêmicos e da prática de militância, como fica claro na fala de Magda:

Muitas meninas da organização são acadêmicas e dialogam com essa proposta acadêmica da teoria *queer* e tem também uma galera que transita por outros coletivos que levam uma proposta mais queer, como o pessoal da Casa Nuvem, por exemplo, que estavam ano passado (2013), com o bloco “meu cu é laico” e a performance do Papa *Queer*. Não sei se eles têm inserção acadêmica, mas tem um modo declarado de expressão *queer*. Então tem muitas pessoas da marcha que circulam pela Casa Nuvem e que se identificam com essa proposta de brincar com os dualismos e tem uma galera que ou pela via da academia ou pela via da militância se encontram aí. (informação verbal)⁵⁷

Assim, a partir das observações em campo, percebo um grande anseio na manifestação da MdV-RJ, em tentar construir um ato político que busque assimilar a história dos movimentos feminista e LGBT, e, ao mesmo tempo, tenta criar novas práticas e dinâmicas, com o intuito de atender às demandas do contexto atual. Com isso, acredito que a MdV-RJ do ano de 2013 procura defender um sujeito político mais aberto, quando esse sujeito político defendido é a vadia e não apenas a mulher. E a vadia não tem gênero, dentro desse termo enquadra-se qualquer pessoa que tem como propósito ser livre, vivendo fora dos padrões heteronormativos, independente do gênero, classe, raça, idade, religião e sexualidade. É reivindicado o direito a uma identidade cambiante, sem padrões, o que faz com que o sujeito político defendido não tenha uma “cara” e um “corpo” único. O sujeito político da contemporaneidade é híbrido, indefinido – o que faz com que ele possa até ser questionado enquanto sujeito político de fato. Diante dessa demanda me vem a imagem do ciborgue

⁵⁷ MAGDA, op. cit., passim

defendida Donna Haraway (2009), como uma ficção que mapeia a realidade social e corporal e também como um recurso imaginativo, que pode sugerir frutíferos acoplamentos.

O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica. Nas tradições da ciência e da política ocidentais (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras. As coisas que estão em jogo nessa guerra de fronteiras são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação. Este ensaio é um argumento em favor do prazer da confusão de fronteiras, bem como em favor da *responsabilidade* em sua construção. É também um esforço de contribuição para a teoria e para a cultura socialista-feminista, de uma forma pós-modernista, não naturalista, na tradição utópica de se imaginar um mundo sem gênero, que será talvez um mundo sem gênese, mas talvez, um mundo sem fim. (HARAWAY, 2009 p. 37-38).

Na Marcha, as especificidades dos indivíduos são levadas em consideração e isso é visto como algo que enriquece a luta comum. Esse posicionamento da Marcha não cria um esvaziamento da categoria política defendida e sim possibilita a transversalidade de temas e a articulação de causas, o que permite agregar mais pessoas⁵⁸. E dessa forma, cumprem com o que Butler (2003) acredita ser o caminho para a luta feminista e que foi mencionado anteriormente: respeitar os corpos cuja liberdade depende de serem livres do discurso que os constitui, ou de simplesmente poderem existir em um mundo que os nega.

Essa postura é um grande ganho para a manifestação, porque abre a discussão e participação para diversas pessoas, de grupos identitários diferentes - prática esta que é diferente em muitos movimentos feministas⁵⁹, que não encaram a participação de homens e mesmo travestis e transexuais com bons olhos. Ao abrir essa possibilidade a Marcha das Vadias cria uma distensão do campo político, além de criticar os binarismos de gênero, indo muito além dos essencialismos corporais. Esses discursos não só implodem a categoria “mulher”, como também a própria noção do feminismo - como Sonia Alvarez (2014) colocou e já abordado no capítulo anterior.

Contudo, mesmo procurando agregar causas diversas e tendo essa política de abertura à participação de qualquer pessoa ainda existem muitas críticas por parte de outros

⁵⁸ Tendo a pensar que a possibilidade da defesa desse sujeito político só é possível pelo fato de o diálogo da Marcha só se limitar às instâncias da sociedade civil. Se a preocupação fosse estabelecer um contato com o Estado e conseguir mudanças através dele, não sei se o resultado seria produtivo.

⁵⁹ Como o coletivo feminista Maria Maria Mulheres em Movimento, de Juiz de Fora, Minas Gerais, núcleo da Marcha Mundial de Mulheres na cidade, que é conhecido por serem pouco aberto à participação de homens, travestis e transexuais.

movimentos feministas como é o caso da recorrente crítica por parte de mulheres negras em relação a alguns movimentos feministas constituídos majoritariamente por mulheres brancas, acusados de não problematizarem o racismo dentro de seus movimentos. Contudo, são críticas que não passam despercebidas pelas pessoas envolvidas na construção da Marcha. Algumas pessoas já postaram matérias sobre essas críticas na página da Marcha e a própria organização já postou sobre o assunto, como mencionado na sessão sobre as críticas em relação ao uso do termo vadia. Dessas postagens surgem debates interessantes, como quando uma pessoa postou uma matéria intitulada “Racismo nos espaços feministas brancos”, irei reproduzir o diálogo entre a pessoa que postou e uma integrante da MdV-RJ:

Integrante MdV-RJ: Vocês acham que isso se reflete de igual maneira no Brasil? A nossa Marcha, por exemplo, é plural e horizontal, qualquer pessoa pode vir pra marcha e participar da organização. Notem que eu não estou questionando de forma alguma o racismo óbvio do Brasil, mas sim das feministas brancas brasileiras.

Pessoa que postou: Acho que as organizações feministas não se preocupam em tratar da questão do racismo tanto quanto poderiam e deveriam. A negligência é, ao meu ver, uma forma de violência. ☹

Integrante MdV-RJ: Quais organizações feministas você acompanha? Eu só acompanho a nossa organização feminista, por isso pergunto.

Pessoa que postou: Eu participo de 9 grupos feministas aqui no facebook. Há um radical, outro anarco, outro organizativo de marchas... São vários! Sinto que em todos eles é necessário debater mais o racismo.⁶⁰

Como é possível perceber essa não é uma crítica dirigida exclusivamente à MdV-RJ e, sim, a vários outros movimentos de mulheres. O que me leva a pensar que, apesar da organização da MdV-RJ 2013 defender um feminismo interseccional, que articule diversos marcadores sociais, como raça, etnia, gênero, classe e geração, e tenha a intenção de abrir para a participação de qualquer pessoa, isso não é suficiente para garantir de fato, na prática, a interseccionalidade da manifestação. E ainda, essa é uma tarefa complicada para qualquer movimento, pois, como a própria Butler (2003) coloca, não é possível abarcar todas as identidades possíveis do sujeito. Contudo, essa prática não deixa de ser interessante, pois mostra uma preocupação em acompanhar as complexidades das demandas atuais, além de buscar não limitar e fixar o sujeito político defendido. É importante notar também que, mesmo buscando espaços de militância que privilegiam a coalizão da diversidade, muitos desses atores atuam concomitantemente em movimentos segmentados, como o movimento de transexuais, de lésbicas e de mulheres negras, onde buscam tratar de questões “específicas”.

⁶⁰ In: Perfil Facebook Marcha das Vadias Rio de Janeiro. [S.l.], 2013. Disponível em: <<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro?fref=ts>>. Acesso em: 15/08/2013.

Assim, o que eu percebo em relação à Marcha de 2013 é que apesar de abrir o espaço para os mais variados grupos identitários, as principais questões que a MdV problematiza estão mais relacionadas ao âmbito moral, da sexualidade e do corpo, do que a outras questões relacionadas a classe, por exemplo. O que fica claro na fala de Magda:

Tendo a pensar que a Marcha tem um alcance limitado, ela é pra algumas mulheres. E acho que a proposta não tem que ser abraçar o mundo e representar todas as mulheres, até porque nenhum feminismo conseguiu representar todas as mulheres. A gente tem várias frentes e acho difícil que a Marcha consiga agradar todo mundo. [...] Acho que a Marcha é majoritariamente branca e elitista. Quem são as pessoas para quem faz sentido a ideia de vadia, a subversão do significado da vadia? Tem que ter uma escolaridade. Então tem um corte educacional e acaba que de classe também. Acho que é majoritariamente branco e elitista, mas acho que comunica para além disso. Para quem isso tudo pode fazer sentido? Será que estamos falando só de questões que atendem mulheres brancas e elitistas? Eu tendo a achar que não. Algumas questões, como a coisa da nudez, o termo vadia, pode gerar muita rejeição mesmo, mas estamos falando de violência sexual, autonomia, pautas comuns a muitas mulheres. Então tem limitações da Marcha, que pode ser que nós temos uma linguagem mais elitizada, muito universitária para alcançar todo mundo, mas tem limitações colocadas pelo próprio campo político. Tem histórias de mulheres negras que iam à marcha, mas foram reprimidas pelo movimento negro. Eles estão em um movimento muito forte de afirmação também, para dialogar e juntar com outras pautas, a prioridade pra eles é outra. (informação verbal)⁶¹.

A MdV-RJ ainda é uma manifestação recente, que vai sendo construída ano após ano, e que a cada ano assume uma configuração. Mas o que apreendo sobre a organização do ano de 2013 é que houve uma preocupação de assimilar as críticas por parte de outros movimentos, principalmente pelo fato de querer estabelecer esse diálogo. Em maior ou menor grau, estão comprometidos com o que Butler (2003) defende e que também já foi mencionado: reconhecer as contradições da coalizão e questionar as relações de poder que condicionam e limitam as possibilidades dialógicas. Acredito ser importante assumir uma postura mais abrangente do que exclusiva, porque desconstrói a ideia de unidade e padrão identitário, contudo é importante ter em mente que estamos lidando com pessoas reais em contextos específicos, dentro de um sistema de produção-reprodução que muitas vezes é difícil desvencilhar. No entanto, ainda acredito que a manifestação da MdV-RJ de 2013 traz um certo “frescor” nas discussões sobre gênero e sexualidade, procurando trazer novas práticas organizativas, além de procurar atender às complexidades do sujeito pós-moderno, com todas as suas especificidades. Não só isso, também é interessante perceber como essas práticas atuais da MdV-RJ são fruto das discussões dos estudos feministas e *queer*, sobre gênero, identidade, corpo, sujeito e discurso, como também é fruto das experiências de

⁶¹ MAGDA, op. cit., passim.

militância feminista e LGBT. Nesse capítulo, busquei discutir os significados dos termos mulher e vadia, que se constituem como sujeitos políticos dos movimentos e também importou entender essas escolhas significativas que demarcam posições bastante distintas nesse campo político feminista.

4 DIREITO AO CORPO: O USO DO CORPO COMO INSTRUMENTO POLÍTICO NA MANIFESTAÇÃO

Este capítulo destina-se a uma análise do uso do corpo como instrumento político na manifestação da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2013. A partir do relato etnográfico do ato político procuro compreender os significados que essas práticas adquirem para os manifestantes e para o público em geral. Para tanto, é necessário também empreender uma discussão sobre as diferentes concepções sobre corpo e sexualidade, dando foco nos discursos de poder e em como eles são capazes de controlar e disciplinar os corpos.

4.1. O CONTEXTO DA MDV-RJ 2013

A primeira reunião de organização da MdV-RJ que eu pude participar era a terceira reunião do ano. A data em que a Marcha aconteceu já tinha sido definida previamente, mas pude perceber, em outras reuniões, que a escolha da data, 27 de julho de 2013, tinha sido arquitetada com o objetivo de fazer um contraponto em relação à JMJ e a visita do Papa. Isso fica ainda mais claro na fala de uma das organizadoras durante a reunião: “Na sexta-feira, vai acontecer uma marcha da juventude católica em Copacabana, no sábado seremos nós que vamos marchar, para mostrar que não estamos satisfeitas com a intervenção religiosa no Estado” (informação verbal)⁶². Essa decisão acabou delineando um contexto específico para a manifestação de 2013, que refletiu não só no ato na rua, como também nas reuniões da organização. A segurança era um dos pontos mais evidentes - como já mencionado, havia uma preocupação com possíveis “infiltrados”, por conta da presença de jovens católicos nas primeiras reuniões. Presenciei conversas que reforçaram essa ideia, como aconteceu na segunda reunião em que eu estava presente: uma das integrantes da Marcha perguntou para algumas companheiras que estavam ao seu redor se elas conheciam todas as pessoas que estavam ali presentes na reunião aberta, e elas responderam que não. Então a mulher que perguntou complementou “hoje estava vendo uma matéria sobre a Jornada Mundial da Juventude Católica e apareceram vários jovens e daí, eu fiquei pensando que se eles

⁶² MORAIS, op. cit., passim.

aparecessem aqui eu não seria capaz de reconhecê-los” (informação verbal)⁶³. Essa preocupação com as informações discutidas em reunião, também se estendia ao grupo de discussão via e-mails, um dos motivos⁶⁴ pelos quais tive que esperar um tempo para ser inserida na lista.

A MdV-RJ foi a única Marcha no Brasil que decidiu sair às ruas quando o Papa Francisco esteve aqui. Essa atitude que foi tomada com o consentimento da maioria que participou da organização, se justifica por conta de uma pauta que tomou as discussões políticas de diversos movimentos sociais e também de partidos políticos, durante o ano de 2013, que foi a laicidade do Estado - principalmente depois da nomeação do deputado federal Marcos Feliciano para a presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara.

O deputado do Partido Socialista Cristão (PSC-SP) e pastor da Catedral do Avivamento, ligada à Assembléia de Deus, é conhecido por declarações preconceituosas, machistas, homofóbicas e racistas, além de aprovar projetos de lei, tais como a “cura gay”, que determina o fim da proibição, pelo Conselho Federal de Psicologia, de tratamentos que se propõem a reverter a homossexualidade e se posicionar a favor do Estatuto do Nascituro que prevê o fim do aborto legal para casos de estupro.

A vinda do Papa Francisco para o Brasil também suscitou diversas discussões, uma delas foi o investimento de dinheiro público na JMJ. Especula-se que mais de cem milhões de reais saíram dos cofres públicos para o evento, sendo o dinheiro destinado à segurança e transporte do Papa. Em reportagem, ao serem questionados sobre a utilização do dinheiro, representantes do Comitê Organizador Local da JMJ declararam que a Jornada não poderia ser compreendida como um evento exclusivamente religioso e muito menos privado, visto que iria atrair milhões de turistas e incontáveis oportunidades para os cariocas e para todos os setores da economia local⁶⁵. Contudo, para facilitar a movimentação dos peregrinos, a prefeitura declarou quatro dias de feriado na cidade do Rio de Janeiro, e muitos comerciantes ficaram insatisfeitos com a impossibilidade de abrirem suas lojas⁶⁶. No sábado, durante a Marcha das Vadias, conversei com uma comerciante que assistia à manifestação, que confessou estar muito indignada de não poder abrir a loja que tem em Copacabana “Eu vivo

⁶³ MORAIS, op. cit., passim.

⁶⁴ O outro motivo seria uma política da organização de esperar para ver qual seria a participação das pessoas que apareciam nas reuniões, para não incluírem na lista qualquer pessoa.

⁶⁵ Para ler a reportagem completa: <<http://www.conjur.com.br/2013-jul-11/mp-tenta-impedir-uso-dinheiro-publico-jornada-mundial-juventude>>. Acesso em: 18/07/2013.

⁶⁶ Para ler mais sobre os efeitos que o feriado causou na cidade do Rio de Janeiro acesse: <<http://oglobo.globo.com/rio/feriados-marcados-para-visita-do-papa-confundem-cariocas-9006723>>. Acesso em: 18/07/2013.

disso, e a gente vende mais é pra turista mesmo, e aí eu não posso abrir minha loja? Estou há vários dias com a loja fechada, como eu vou me sustentar? Sou mãe solteira, tenho um filho pra criar, isso é um absurdo!” (informação verbal)⁶⁷.

Além desse ponto, outro acontecimento que estava em pauta já na semana da Jornada, foi a distribuição de pequenos fetos de plástico, acompanhados de um panfleto com informações retiradas de livros de biologia e manuais de obstetrícia sobre o desenvolvimento do feto ao longo das semanas de gestação, e o outro verso com frases ditas por nomes importantes da Igreja Católica, como a Madre Tereza de Calcutá e o Papa Francisco. A fala da Madre era a seguinte: “Se uma mãe pode matar seu próprio filho, em seu próprio ventre, o que nos impede, a você e a mim de matarmos um ao outro?”. Essa ação da Jornada foi vista com hostilidade pela organização da Marcha das Vadias RJ.

Apresento quatro fotos⁶⁸ para exemplificar. As duas primeiras são do feto de plástico distribuído e as duas últimas são do panfleto (frente e verso) que acompanhava o feto.



Fig 4. Feto de plástico distribuído junto à cartilha da JMJ

⁶⁷ MORAIS, op. cit., passim.

⁶⁸ MORAIS, Janaina de Araujo. [arquivo pessoal] em 05/09/2013.



Fig. 5. Cartilha distribuída durante a JMJ

4.2. RELATO DA MdV-RJ 2013

Apesar da data da manifestação estar programada para acontecer durante a JMJ, não se esperava um encontro físico com os peregrinos, já que a programação da Jornada para o sábado do dia 27 aconteceria no Campus Fidei, em Guaratiba, na Zona Oeste do Rio. Contudo, devido às condições climáticas, o local ficou alagado, inviabilizando a vigília dos fiéis, de forma que toda a agenda do evento para sábado e domingo foi transferida para Copacabana, na Zona Sul, onde havia um palco montado.

A concentração da Marcha das Vadias estava programada para as 13h, no posto 5. O posto 5 fica na altura da antiga boate Help, que fechou em 2010, onde atualmente estão construindo o Museu da Imagem e do Som. O local é um ponto tradicional de prostituição e esse foi um dos motivos da escolha desse lugar de partida para a Marcha acontecer. Contudo, existem críticas em relação a essa escolha do trajeto, muitas feministas acreditam que

Copacabana é um bairro elitista e que uma Marcha realizada nesse local não comunica com as mulheres que vivem nos bairros e na periferia. No entanto, Magda aponta outras razões da escolha do local que contrapõe a crítica geral:

Eu acho que Copacabana é um palco político para vários movimentos, não só pra MdV. Tem uma visibilidade política para além das pessoas que estão frequentando a praia naquele momento e que não são apenas pessoas brancas e elitistas. Copacabana é a praia preferida dos espaços populares, das favelas... Então acho que tem uma diversidade, tem turista de todo o Brasil e do mundo. O que acontece em Copacabana tem uma repercussão na mídia. E também tem a questão da segurança, porque se a gente faz sábado no centro ou em outro lugar não sabemos como se proteger e se defender, esses lugares ficam mais desertos. Como vamos lidar com a polícia? Tem que ter gente, testemunha, porque se der “merda” não podemos estar em um lugar deserto... (informação verbal)⁶⁹.

O trajeto seria no sentido Leme, mas como a programação da JMJ foi transferida para o mesmo local, foi necessário mudar o caminho no sentido contrário, em direção à Ipanema, pois se o trajeto fosse mantido os manifestantes iriam de encontro ao palco e aos peregrinos. No dia anterior à MdV, o clima era de tensão, algumas garotas da organização ficaram apreensivas com um possível confronto com os peregrinos, mas como outra garota afirmou: “a rua é pública e é nossa também! Já havíamos avisado que a Marcha ia acontecer e ela vai!” (informação verbal)⁷⁰. Quando cheguei a Copacabana, o bairro estava tomado pelos fiéis e estava tocando uma música católica bem alta. Eu estava com um grupo de nove pessoas, contando comigo, e estávamos fantasiados, com perucas, maquiagens e segurávamos vários cartazes.

Quando avistei as pessoas que estavam na concentração da Marcha, vi que era uma multidão bem diversificada e colorida, muitas pessoas de vários formatos, tamanhos, idades, gêneros, etnias, fantasiadas e pintadas de vários jeitos. A temática religiosa predominava: fantasias de freiras, padres e até de Papa. Muitas pessoas com escritos pelo corpo, usando apenas lingerie, ou então com os seios nus. Homens vestidos de mulher e mulheres vestidas de homem. Pelos pelo corpo, realçados com purpurina. Tudo era bem irreverente – muitas performances, teatros, batucadas. Algumas das performances foram organizadas pela própria MdV, como a participação do grupo de teatro de rua pernambucano “Loucas de Pedra Lilás”, os Tambores de Safo (grupo de mulheres feministas percussionistas de Fortaleza), o bloco “meu cu é laico” e o batismo *queer*, realizados por pessoas da Casa Nuvem. Muitos manifestantes levantando bandeiras LGBTs, escrevendo cartazes e gritando palavras de

⁶⁹ MAGDA, op. cit., passim.

⁷⁰ MORAIS, op. cit., passim.

ordem. Ao contrário dos outros dias, no sábado estava um calor agradável e esse calor só foi aumentando com a animação das pessoas ali presentes.



Fig. 6. Bloco “Meu Cu é Laico”⁷¹



Fig. 7. Manifestante vestido de Padre⁶⁹

⁷¹ OLIVARES, Pilar. *Marcha das Vadias Rio de Janeiro, 2013*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/fotos/2013/07/fotos-marcha-das-vadias-no-rio-de-janeiro.html>>. Acessado em: 20/11/2014.

Quando a Marcha começou a andar, eu comecei a observar as pessoas envolvidas naquela manifestação, as que estavam no meio da multidão e as que estavam de fora só olhando. Devia ter em torno de duas, três mil pessoas, muitos peregrinos encaravam a multidão desconfiados e com olhar de reprovação, enquanto outros poucos se juntavam à Marcha - fiquei sabendo por algumas pessoas, que um fiel chegou a cuspir em uma manifestante e ela respondeu rebolando e cantando. Observei várias senhoras rezando enquanto passávamos, cheguei a ver uma manifestante hostilizando uma senhora que orava com seu terço nas mãos, mas isso foi cortado imediatamente por outra manifestante que vestindo a bandeira LGBT deu um abraço e um beijo naquela senhora, que retribuiu amavelmente. Foi algo bonito de se ver.

Em outro momento observei uma senhora que devia estar com seus 70, 80 anos, cabelos branquinhos e vestindo uma camisa com a imagem de Nossa Senhora. Quando a multidão passava e entoava os gritos de ordem ela acompanhava repetindo o que escutava, quando cheguei próximo dela e perguntei o que ela achava da manifestação ela respondeu toda animada: “MA-RA-VI-LHO-SO!!!” (informação verbal)⁷².

Alguns dos cartazes que as pessoas seguravam traziam escritos:

“- bíblia + orgasmo”;

“Tirem seus rosários dos meus ovários”;

“Se a bíblia é misógina, satã é feminista”;

“S/ Gênero, S/ Religião, S/ Estado, S/ Mercado, Com liberdade”;

“Nem puta, nem santa, livre, linda e louca”;

“Seu fundamentalismo bate na minha xota e volta!”

Apresento a seguir algumas fotos⁷³ para exemplificar. A primeira mostra uma garota produzindo um cartaz, durante a concentração. É possível perceber vários outros cartazes no chão. E a segunda são duas integrantes da Marcha segurando seus cartazes, também durante a concentração no posto 5.

⁷² MORAIS, op. cit., passim.

⁷³ Fotos retiradas do site: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/fotos/2013/07/fotos-marcha-das-vadias-no-rio-de-janeiro.html>>. Acessado em: 20/11/2014.



Fig. 8. Manifestante escrevendo em cartazes⁷⁴



Fig. 9. Manifestantes segurando cartazes⁷⁵

Além dos cartazes, outro recurso utilizado pelos manifestantes para transmitirem suas mensagens eram os gritos de ordem, que eram puxados por pessoas diversas e não só por integrantes da organização, tais como:

“Chupo pau, chupo buceta, se eu for pro inferno chupo até o do capeta!!”;

⁷⁴ MARCELO, Tasso. *Marcha das Vadias Rio de Janeiro*, 2013. Disponível em: < <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/fotos/2013/07/fotos-marcha-das-vadias-no-rio-de-janeiro.html#F889945>>. Acesso em: 20/11/2014.

⁷⁵ MARCHA DAS VADIAS RIO DE JANEIRO. 2013. Disponível em: <<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro>>. Acesso em: 20/11/2014.

“Cadê o homem que engravidou? Por que o crime é da mulher que abortou?”;
 “Ei Cabral, toma da Polícia, porque eu te garanto que no cu é uma delícia!”;
 “As bi, as gay, as trava e as sapatão, tão tudo organizada pra fazer revolução.”;
 “A nossa luta, é por respeito, mulher não é só bunda e peito.”;
 “A nossa luta é todo dia, contra o machismo, o racismo e a homofobia.”;
 “Eu vou pro inferno, mas vou feliz, pq eu amei a pessoa que eu quis!”;
 “Sou travesti, sou ilegal, pois só o Papa tem um nome social”;

E outro grito em ritmo do funk de Mc Marcinho, Glamurosa (Rainha do Funk) que dizia assim: “O Estado é laico, não pode ser machista/O corpo é nosso, não da bancada moralista/As mulheres tão na rua, por libertação/Lugar de estuprador, não pode ser na certidão!” (informação verbal)⁷⁶.



Fig. 10. Linha de frente⁷⁷ da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro

A manifestação saiu do posto 5 por volta das 15h e chegou no posto 9, em Ipanema, por volta das 18h. Depois que o sol se pôs, o frio que predominava aquela semana começava a retornar. Já próximo a Ipanema passamos em frente a uma Igreja, onde vários integrantes da Marcha fizeram um cordão de isolamento para evitar confrontos. Muitas pessoas dentro da

⁷⁶ MORAIS, op. cit., passim.

⁷⁷ Foto retirada do site: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/fotos/2013/07/fotos-marcha-das-vadias-no-rio-de-janeiro.html>. Acessado em: 20/11/2014

Igreja vieram para o lado de fora e ficaram rezando, segurando terços, enquanto a multidão passava irreverente, entoando os gritos de ordem. A temática religiosa acabou dominando a manifestação por completo, de modo que as reivindicações da manifestação sobre o estado laico, à autonomia dos corpos e descriminalização do aborto predominaram em relação à regularização da prostituição, por exemplo. Mesmo com certa insegurança por estarmos no meio dos peregrinos e da polícia que agiu com truculência durante as manifestações que aconteceram no Rio, a Marcha das Vadias ocorreu de forma pacífica, sem confronto físico, com respeito e muito fôlego e animação.

4.2.1 As presenças religiosas

Para além dos peregrinos participantes da JMJ, duas presenças religiosas foram marcantes na Marcha das Vadias, justamente por estarem no meio dos participantes defendendo as bandeiras da MdV-RJ. Uma dessas presenças é o grupo Católicas pelo Direito de Decidir (CDD)⁷⁸, que estavam no Rio desde o começo da semana, por conta da JMJ, realizando suas próprias intervenções. As Católicas pelo Direito de Decidir são uma organização não governamental feminista, que desde 1993, busca a justiça social, o diálogo inter-religioso e a mudança nos padrões culturais e religiosos que cerceiam a autonomia e liberdade das mulheres. Elas estavam presentes na manifestação entregando uma carta aberta ao Papa Francisco⁷⁹, reivindicando uma nova Igreja. A organização é conhecida pelo seu engajamento político nas mais diversas causas feministas. A seguir trago um artigo escrito pela coordenadora do grupo, Regina Soares Jurkewicz, publicada na edição número 20 da revista Geni, em que ela fala sobre a prática da organização:

O que querem as Católicas pelo Direito de Decidir?

Hoje no Brasil, as católicas não são somente um grupo de mulheres. Somos, sobretudo uma corrente de pensamento, presente em quase todos os estados brasileiros, e teimosamente afirmamos, há mais de 20 anos neste país, que é possível ser católicas e feministas ao mesmo tempo.

Estamos articuladas com o movimento de mulheres, somos parte desse movimento, e simultaneamente expandimos uma voz católica que entende a sexualidade humana como algo bom, como fonte de vida pra todos. Trabalhamos com o pensamento teológico da própria Igreja Católica e, a partir daí, enriquecemos nossa argumentação em favor dos direitos sexuais e reprodutivos de homens e mulheres.

⁷⁸ Mais informações no site. Disponível em: <<http://www.catolicasonline.org.br/>>. Acesso em: 20/11/2014.

⁷⁹ A carta pode ser lida nos anexos.

Em nossos dias um dos maiores desafios que se apresenta ao movimento feminista é a ação organizada do fundamentalismo religioso, pensamento único que se coloca na política, na vida universitária, constrói organizações e movimentos, e busca representações no Congresso Nacional. Setores de diferentes Igrejas Evangélicas e Católica se unem para impor um pensamento de controle sobre a vida das mulheres, a diversidade das famílias e das vivências da sexualidade. Para que esse pensamento se imponha nas diferentes esferas sociais, os ativistas conservadores não hesitam em utilizar discursos religiosos que possam legitimar e normatizar comportamentos desde uma perspectiva ligada à moral sexual tradicional.

Muitas vezes para isso são utilizadas frases bíblicas, de forma descontextualizada, um falso discurso de direito à vida, posições agressivas, xingamentos e ameaças às pessoas ativistas que defendem os direitos das mulheres, a efetivação de políticas públicas, o direito à autonomia.

O tema mais controverso é o aborto. Os fundamentalistas levantam uma falsa pergunta: se as pessoas são favoráveis ao aborto... Digo que é uma falsa pergunta, porque o que se pretende no feminismo é a legalização do aborto, o que traria para o país, sem dúvida nenhuma, um menor número de mortes maternas e também um menor número de abortos. O que queremos é garantir condições de segurança e saúde, quando uma mulher chega a abortar. Os países que implementaram essa lei como, por exemplo, o Uruguai, mostram em suas estatísticas uma queda significativa nos índices de morte materna e número de abortos.

Para tanto contamos com a legitimidade da teologia católica que nos ensina há séculos o chamado recurso à própria consciência. No cristianismo a responsabilidade individual deve ser respeitada e, portanto, as decisões individuais não podem ser impostas por outros. Nem um padre, bispo e nem mesmo o Papa podem “mandar” na consciência de uma pessoa. A relação frente a temas eticamente difíceis se faz diretamente com Deus. Por isso afirmamos neste 8 de março que o Direito de Decidir é Sagrado!

Assim, como mulheres católicas, caminhamos em meio ao amplo movimento de mulheres, buscando conquistar direitos e mais dignidade.⁸⁰

Também estavam presentes representantes da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), considerada a Igreja dos Direitos Humanos, que possui uma política inclusiva para gays, lésbicas e transexuais. Em 1968, um ano antes dos tumultos de Stonewall, em Nova Iorque, uma série de acontecimentos no Sul da Califórnia resultou no nascimento da primeira igreja no mundo com um ministério positivo e principalmente voltado para gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros. A ICM foi um projeto do Reverendo Troy Perry, que conta sua história e a da Igreja no livro: *The Lord is My Shepherd, and He Knows I'm Gay* / “O Senhor é o meu Pastor e ele Sabe que Sou Gay”.

Tanto as Católicas quanto as pessoas da ICM apresentam ideias inovadoras para as práticas religiosas tradicionais. As CDD's, ao meu ver, são ainda mais emblemáticas, pois fazem oposição dentro da Igreja Católica que historicamente é conhecida por defender valores opressores e coercitivos. A presença desse grupo abre muitas discussões: existem aquelas pessoas que acreditam que a organização representa um frescor nos ideais católicos; e outras

⁸⁰ JURKEWICZ, Regina Soares. Católicas pelo direito de decidir. *Revista Geni*, n. 20. Disponível em: <<http://revistageni.org/03/o-que-querem-as-catolicas-pelo-direito-de-decidir/>>. Acesso em: 13/03/2014.

que não entendem o propósito do grupo, já que acreditam que, se você é católico, deve aceitar e concordar com tudo da Igreja Católica.

A princípio eu acreditava que essas presenças seriam mais abordadas pelas pessoas em geral e pela mídia. Contudo, toda a expressão política e estética, que eu havia testemunhado na manifestação, foi invisibilizada por um caso isolado que aconteceu durante a concentração e que eu nem cheguei a presenciar. Ouvi um comentário aqui e outro ali durante a Marcha, mas só no dia seguinte, vendo a repercussão que a MdV teve nas redes sociais e nos jornais é que eu tive conhecimento de fato sobre o assunto. O coletivo Coiote, composto por um homem e uma mulher, fez uma performance anarco-punk, que foi fortemente criticada pela mídia e pelos usuários das redes sociais. O casal utilizou imagens de santas e crucifixos para simular o ato sexual e, por fim, terminaram quebrando as imagens no chão. Depois de a grande mídia noticiar a performance de forma sensacionalista, o que foi dito sobre a Marcha se limitou, tão somente, a este assunto, e os desdobramentos foram sentidos durante longo tempo pela organização. Essa performance será amplamente analisada posteriormente.

4.3. REFLEXÕES SOBRE CORPO E SEXUALIDADE

A partir desse relato etnográfico, é possível perceber que a manifestação da Marcha das Vadias se configura como um espaço rico para a análise do uso do corpo como instrumento político pelos manifestantes. Contudo, antes de entrar nesse assunto específico acredito ser importante realizar uma reflexão sobre as diferentes concepções que existem sobre corpo e sexualidade, pois os significados que esses corpos vão adquirir na manifestação, tanto para os ativistas, quanto para o público em geral, tem relação com essas concepções. O que uma pessoa acredita ser um corpo, a concepção que ela tem sobre corporalidade e sexualidade não só é capaz de definir diversas posturas que ela irá defender durante a vida, como é capaz de definir sua própria existência, seu próprio corpo e sua própria sexualidade. Portanto, como ponto de partida para essa discussão, apresentarei alguns estudos que procuram desconstruir a ideia essencialista de corpo.

4.3.1. O corpo como construção cultural

O corpo tem sido foco central de diversos estudos acadêmicos e também de fenômenos sociais e culturais contemporâneos. Vários desses estudos tem procurado apontar as dimensões históricas e culturais da construção do corpo e da corporalidade a partir da crítica às visões ditas essencialistas. Como Thomas Csordas (2003) coloca em seu texto *Introduction: the body as representation and being-in-the-world*, a ideia habitual do pensamento erudito e popular de corpo como algo fixo, dotado de necessidades imutáveis e sujeito às regras empíricas da ciência biológica, existindo antes do fluxo de mudanças culturais, não cabe mais nessa nova percepção de corpo que tem sido formulada – “*the body should be understood not as a constant amidst flux but as an epitome of that flux*”/ o corpo deve ser compreendido não como uma constante no meio do fluxo, mas como o epítome do fluxo. (FRANK, 1991 apud CSORDAS, 2003, p. 2).

Marcell Mauss (1934) foi um dos primeiros estudiosos a pensar o corpo como uma construção social e cultural e não simplesmente como um dado biológico. Em seu artigo “As técnicas do corpo”, através de comparações entre culturas diferentes, ele procura mostrar como as “técnicas corporais”, os modos de andar, nadar, marchar, dormir, sentar, comer, variam de uma cultura para outra. Mauss observa que a tecnicidade não é monopólio único do homem com a ferramenta, antes disso há, de certa forma, outro instrumento fundador: “o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem” (MAUSS, 1934, p. 407). Para descrever estas técnicas, o autor introduz a noção da natureza social de *habitus*, dizendo que a palavra em latim exprime, melhor que “hábitos”, a ideia de “hexis” (habilidade), “adquirido” e a “faculdade” de Aristóteles:

Esses “hábitos” variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, variam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios. É preciso ver as técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição. (MAUSS, 1934, p. 404).

Depois de expor os princípios de classificação das técnicas do corpo, que variam de acordo com o sexo, idade, rendimento e mostrar como ocorre a transmissão dessas técnicas, além de enumerar as técnicas do corpo de forma biográfica, Mauss (1934) conclui dizendo que “nos encontramos diante de montagens fisio-psico-sociológica de série de atos. Esses atos são mais ou menos habituais e mais ou menos antigos na vida do indivíduo e na história da sociedade” (MAUSS, 1934, p. 420). Dessa forma, essas técnicas têm como objetivo o controle do corpo, como forma de disciplinar movimentos desordenados. Como o autor coloca, tudo em nós é imposto e é preciso conhecer as tradições que impõem isso.

Le Breton (1953), em seu livro *A sociologia do corpo*, também aborda a corporeidade humana como fenômeno social e cultural. Ele afirma que a existência é corporal - pela corporeidade o homem faz do mundo a extensão de sua experiência, transformando-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e passíveis de compreensão. “Emissor e receptor, o corpo produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural” (LE BRETON, 1953, p. 8).

Ele explica como a criança (não importando o local de nascimento, nem a condição dos pais) está predisposta a interiorizar e reproduzir os traços físicos particulares de qualquer sociedade humana ou até mesmo animal, lembrando os casos das crianças ditas “selvagens”. Assim, ao nascer a criança é constituída pela “soma infinita de disposições antropológicas” que só a imersão no campo simbólico, relacionando-se com o outro, poderá iniciar seu desenvolvimento. Ainda levará alguns anos até que a criança tenha seu corpo plenamente inscrito nas teias de significações que cerca e estrutura seu grupo de pertencimento.

Ele completa dizendo que:

A expressão corporal é socialmente modulável, mesmo sendo vivida de acordo com o estilo particular do indivíduo. Os outros contribuem para modular os contornos de seu universo e a dar ao corpo o relevo social que necessita, oferecem a possibilidade de construir-se inteiramente como ator do grupo de pertencimento. No interior de uma mesma comunidade social, todas as manifestações corporais do ator são virtualmente significantes aos olhos dos parceiros. Elas só têm sentido quando relacionadas ao conjunto de dados da simbologia própria do grupo social. Não há nada de natural no gesto ou na sensação. (LE BRETON, 1953, p. 9).

Outras contribuições notáveis para uma definição relacional de corpo foram as etnografias indígenas. A famosa anedota de Maurice Leenhardt é citada em diversos trabalhos antropológicos, por ser um exemplo original e de grande utilidade, ao se verificar na prática indígena uma concepção de corpo diferente da ocidental. Sônia Maluf (2002), em seu texto “Corporalidade e desejo: Tudo sobre a minha mãe e o gênero na margem”, conta que no final da pesquisa entre os Canaques, na Melanésia, entre os anos 1920 e 1930, o missionário protestante e antropólogo Maurice Leenhardt comenta com o chefe do grupo que o longo convívio com os missionários ocidentais havia ensinado aos Canaques que eles teriam uma alma. O chefe contesta o missionário: “Não, que nós temos uma alma nós já sabíamos, vocês nos ensinaram que nós temos um corpo”⁸¹ (MALUF, 2002, p. 148). Leenhardt aponta que para os Canaques, no interior da sociedade comunitária, nenhum termo específico é utilizado

⁸¹ LEENHARDT, 1947, p. 263. Retirado do texto: “Corporalidade e desejo: Tudo sobre a minha mãe e o gênero na margem”, de Sônia Maluf.

para referir-se aos órgãos ou ao próprio corpo. O próprio nome de “corpo” (*karo*) só designa uma estrutura, uma base que se aplica indiferentemente a outros objetos.

Múltiplas abordagens etnográficas têm descrito concepções da pessoa e do corpo contrastantes com o modelo dualista. Em diversas sociedades, a noção de corpo não é delimitada pelo corpo físico ou biológico, estendendo-se para além deste. A etnografia ameríndia de Eduardo Viveiros de Castro (1987) é um exemplo dessas abordagens. A ideia defendida por Viveiros de Castro de perspectivismo ameríndio é muito útil para compreender como esses povos constroem a noção de corpo deles. De acordo com a cosmologia ameríndia, o mundo, em processo de constituição por estes povos, não é povoado por corpos separados uns dos outros e do mundo, separados pelo princípio de isolamento, fixação, autonomia e individuação que é peculiar da sociedade ocidental. A noção ameríndia tem o corpo como uma realidade do mesmo tipo que as relações de parentesco, que não são vistas exclusivamente como relações de consanguinidade, mas como relações sociais traçadas pelo modelo comunitário. Assim, corpo e alma não são substâncias, mas relações ou posições, e o que um corpo é depende intrinsecamente de uma perspectiva.

A antropóloga Tânia Stolze Lima (2002), em seu texto “O que é um corpo?”, também traz exemplos dessa ideia de perspectiva a partir de sua experiência etnográfica com os Juruna, um pequeno povo tupi do rio Xingu. Ela mostra como o dinamismo da cosmologia Juruna é produzido pela confrontação de perspectivas discordantes. “Discordâncias entre o que as diferentes espécies de pessoas são para si mesmas e o que cada uma é para as outras, particularmente para a humanidade” (LIMA, 2002, p. 13). E, como a autora acrescenta, para os Juruna, ser uma pessoa não é, com efeito, condição distintiva da humanidade. Assim, por exemplo, o urubu, ou qualquer outra espécie de animal, é humano para si mesmo, e é urubu para os humanos.

A amplitude dessas perspectivas antagônicas é ainda bem maior, pois como toda perspectiva dá conta ao mesmo tempo de si, de outrem e do mundo, sua própria multiplicidade engendra discordâncias que afetam mesmo o que não é pessoa, ou seja aquilo que é unicamente da ordem de *corpo, na acepção de parte principal de coisa*⁸², como a pedra, a água, o ar ou a fumaça, que pareceriam dotadas de uma existência própria, uma natureza irredutível e indiferente à relação. (LIMA, 2002, p. 13).

Dessa forma, como Lima procura apresentar, pessoas, carniças, vermes, urubus e também, pedras, rios, ar, sol, e assim por diante, existem antes de tudo como perspectivas

⁸² Grifo meu, para traduzir palavra Juruna que não foi possível reproduzir.

humanas e, enquanto tais, são corpos fundamentalmente distintos em outras perspectivas. Como o que um corpo é depende de uma perspectiva, todo corpo é disponível para vir a ser o que é para uma perspectiva alheia. Assim, o corpo se define por sua relação com outros corpos, cada um dos quais dependentes também de suas relações imanentes.

A antropóloga ainda cita Lévi-Strauss para falar sobre a distinção entre a lógica de pensamento clássica e a lógica das relações, dizendo que, enquanto a primeira focalizava a relação entre os termos, a segunda focalizava as relações entre as relações. Uma pôde ser formalizada e seus princípios foram utilizados para se medir o grau de racionalidade das produções do pensamento, a outra não pode ser formalizada porque é indissociável de suas aplicações concretas. “Em resumo, a lógica clássica constrói seus princípios *a priori*, e a lógica das relações só se constrói *a posteriori*”. (Lévi-Strauss, 1976, apud LIMA, 2002, p. 15).

Tânia (2002) aponta, então, que para os Juruna o conhecimento pleno da realidade que se pode observar e viver supõe e mesmo obriga sua completa imersão. É, pois, um mundo em que não se poderia opor nem dissociar o pensado e o vivido sem no mesmo momento perder o mais fundamental. Portanto, de acordo com a antropóloga, o que está ausente no povo Juruna é um ponto de vista se impondo como o ponto de vista do todo: no cosmos juruna tudo é relação.

Assim, as noções ameríndias de corpo e pessoa - não como um ser substantivo, dado e acabado, mas como um ser em processo permanente de transformação - abrem precedentes para outros estudos que desenvolvem perspectivas sobre o corpo que se aproximam com a lógica relacional. Bruno Latour (2004) inicia seu texto “Como falar do corpo?” dizendo que ter um corpo é aprender a ser afetado, movido, posto em movimento por entidades humanas e não humanas.

Armados com uma definição tão «pato-lógica» de corpo, livramo-nos da obrigação de definir uma essência, uma substância (o que o corpo é por natureza). Em vez disto, como argumentarei neste artigo, podemos procurar definir o corpo como *um interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afetado por muitos mais elementos*. O corpo é, portanto, não a morada provisória de algo de superior - uma alma imortal, o universal, o pensamento - mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registar e a ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo. (LATOURE, 2004, p. 39).

Para explicar sua ideia de “aprender a ser afetado”, Latour (2004) utiliza um exemplo, inspirado na descrição de Genevieve Teil (1998), sobre o treino de “narizes” para a indústria de perfumes com recurso do kit de odores. O kit de odores é constituído por uma série de

fragrâncias distintas umas das outras. Para se tornar um “nariz”, alguém capaz de distinguir várias fragrâncias diferentes, a pessoa precisa cumprir um treino de uma semana. Seria como se, pela prática, ela tivesse adquirido um órgão que define a sua capacidade de detectar diferenças químicas, pelo treino, aprendeu a ter um nariz que lhe permite habitar um mundo de odores amplamente diferenciado e a identificar as fragrâncias que anteriormente não poderia registrar. A partir deste exemplo, Latour (2004) afirma que, as partes do corpo são adquiridas progressivamente “ao mesmo tempo que as ‘contrapartidas do mundo’ vão sendo registadas de nova forma. Adquirir um corpo é um empreendimento progressivo que produz simultaneamente um meio sensorial e um mundo sensível” (LATOURE, 2004, p. 40). Ele ainda acrescenta que superar o dualismo mente/corpo não é uma grande questão fundadora, e sim resultado da falta de uma definição dinâmica do corpo como a “aprendizagem de ser afetado”.

O autor também fala sobre a distinção entre um sujeito inarticulado de um articulado. O primeiro sempre faz e diz o mesmo independente do que os outros disserem já um sujeito articulado é alguém que aprende a ser afetado pelos outros, é influenciado, posto em movimento, por novas entidades cujas diferenças são registadas de formas novas e inesperadas. De acordo com Latour (2004), quanto mais mediações melhor para adquirir um corpo, ou seja, para se tornar sensível aos efeitos de mais entidades diferentes. Quanto mais controvérsias forem articuladas, mais vasto se torna o mundo.

Este resultado é totalmente imprevisto pela concepção tradicional de sujeitos que registam o mundo através de afirmações exactas sobre ele, convergentes num mundo único. “Ah”, suspira o sujeito tradicional, “Se ao menos conseguisse libertar-me deste corpo de vistas curtas e flutuar pelo cosmos, liberto de todos os instrumentos, veria o mundo tal como é, sem palavras, sem modelos, sem controvérsias, em silêncio, contemplativo”. “À sério?”, responde o corpo articulado, com alguma surpresa benévola, “para que queres estar morto? Por mim, prefiro estar vivo, e por isso quero mais palavras, mais controvérsias, mais contextos artificiais, mais instrumentos, para me tornar sensível a cada vez mais diferenças. O meu reino por um corpo mais incorporado!” (LATOURE, 2004, p. 45).

Um ponto importante que o autor levanta é que a questão do corpo depende da definição do que é ciência. Isso acontece, porque, como ele afirma qualquer “conversa do corpo” parece conduzir à fisiologia e, posteriormente à medicina. E, como ele coloca, se a ciência ficar entregue, unicamente, aos seus próprios dispositivos para definir por si aquilo de que é feito o corpo, sem mais averiguações, será impossível defender outras versões do que é um corpo. Assim, ele acredita que, se a concepção de ciência mudar e o papel articulador das disciplinas for levado a sério, será impossível acreditar no dualismo de um corpo fisiológico em confronto com um outro fenomenológico.

Procurando refletir sobre como a descrição teórica do mundo ou do que as coisas são ou significam acontecem, a teoria *queer* foi capaz de desvendar as formas como o discurso é capaz de exercer um controle sobre os corpos. No próximo item do trabalho será empreendida uma discussão sobre como o gênero, a identidade e o corpo são constituídos, a partir da perspectiva de Judith Butler (2003).

4.3.2. Teoria *Queer*: o controle dos corpos e a formação das identidades

A professora Sara Salih (2013), autora do livro *Judith Butler e a Teoria Queer*, defende que o sujeito de Butler não é um indivíduo, mas uma estrutura linguística em formação. “A ‘sujeitidade’ [*subjecthood*] não é um dado, e, uma vez que o sujeito está sempre envolvido num processo de devir sem fim, é possível reassumir ou repetir a sujeitidade de diferentes maneiras” (SALIH, 2013, p.11). A partir da definição dada por Salih fica claro que Butler (2003), assim como Latour (2004), pensa o corpo e o sujeito como um ser em processo permanente de transformação.

A teoria *queer*, como definido pela educadora Guacira Louro Lopes, em entrevista à Revista Cult é “uma espécie de disposição existencial e política, um conjunto de saberes que se construíram e se constroem fora das sistematizações tradicionais” (LOPES, 2014, p.32). A teoria surge nos anos 1970, com o ativismo *queer*, buscando denunciar a restrição das liberdades em relação ao que fazemos com nossos corpos, como queremos e como podemos usá-los, além de buscar refletir a heterossexualidade como um regime político-social que regula nossas vidas.

A filósofa americana Judith Butler (2003) é uma das autoras mais famosas da teoria *Queer*. Ao discutir sobre identidade, gênero e sexualidade ela afirma que seria errado supor que a discussão sobre a identidade deva ser anterior à discussão sobre identidade de gênero, pela simples razão de que as “pessoas” só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero. “Em outras palavras, a ‘coerência’ e a ‘continuidade’ da ‘pessoa’ não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas, ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas” (BUTLER, 2003, p. 38).

Butler (2003) também coloca que a identidade é assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, assim, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural de seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”,

os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas.

Gêneros “inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual. (BUTLER, 2003, p. 38).

O que Butler (2003) afirma é que a identidade é um efeito de práticas discursivas reguladoras, assim como o gênero e o corpo. Ela defende que existe um tipo específico de discurso que habita o corpo e que, de certo modo, faz esse corpo e confunde-se com ele, ou seja, o corpo vem a existir através de um discurso generificado que se faz sobre ele e esse discurso está profundamente ligado ao pensamento hegemônico ocidental. Quando um profissional diante de um aparelho de ultrassonografia anuncia “é uma menina” ou “é um menino”, esse momento põe em marcha o processo de fazer deste ser um corpo feminino ou masculino, acredita Butler. Esse ato de fala, de caráter performativo⁸³, inaugura uma sequência de atos que vai constituir alguém como sujeito de sexo e de gênero. Para a autora, mais do que a descrição de um corpo, tal declaração designa e define o corpo – os corpos são vítimas do discurso. Essa “interpelação fundante”, como Butler (2003) denomina, precisa ser reiterada por várias autoridades (Igreja, Escola, Família), e ao longo de vários intervalos de tempo, para reforçar ou contestar esse efeito naturalizado – é aí que reside o poder do discurso, nas micro relações.

Bulter (2003) defende que o corpo é vulnerável à linguagem, no sentido de que a linguagem, sendo performativa, opera, faz, e, sendo assim, o corpo é feito e efeito, sustentado e ameaçado pela linguagem. Os atos de fala operam não somente a produção reguladora e produtiva sobre aquilo que nomeiam, mas também constituem seus contextos possíveis – a sua historicidade condensada. O ato de fala, na sua eficácia performativa, obriga – violenta e arbitrariamente – o corpo a espaços de inteligibilidade, de regulação e de legitimação.

⁸³ Os atos de fala performativos foram pensados por John Austin, quando propôs uma “discussão sobre os enunciados que não são nem verdadeiros, nem falsos, não descrevem e nem servem para informar, mas sim fazem algo.” (trecho retirado do Dossiê Judith Butler, da revista Cult) PINTO, Joana Plaza. *Revista Cult*, São Paulo, n. 185 – novembro/ 2013 – ano 16, p. 36.

A filósofa vai usar essa ideia do ato performativo para discutir como gênero é constituído por atos de repetição estilizados. “O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo, para produzir a aparência de substância, de uma classe natural de ser.” (BUTLER, 2003, p. 59). Butler ainda acrescenta que assim como as superfícies corporais são impostas como o natural, elas podem tornar-se o lugar de uma performatividade dissonante e desnaturalizada, que revela o status performativo do próprio natural. Segundo ela, as práticas parodísticas podem servir para reconvocar e reconsolidar a própria distinção entre uma configuração de gênero privilegiada e outra que aparece derivada, fantasística e mimética – uma cópia mal feita por assim dizer.

A repetição parodística do gênero denuncia também a ilusão da identidade de gênero como uma profundidade intratável e uma substância interna. Como efeito de uma performatividade sutil e politicamente imposta, o gênero é um “ato”, por assim dizer, que está aberto a cisões, sujeito a paródias de si mesmo, a autocríticas e àquelas exibições hiperbólicas do “natural” que, em seu exagero, revelam seu *status* fundamentalmente fantasístico. (BUTLER, 2003, p.211).

Com a utilização deste conceito de gênero, as noções de “Ser” e de “Substância”, que, segundo Butler “são promovidas pela crença em que a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo” (2003, p.43) se mostram ilusórias.

Citando Michel Haar, Butler coloca:

Todas as categorias psicológicas (ego, indivíduo, pessoa) derivam da ilusão da identidade substancial. Mas essa ilusão remonta basicamente a uma superstição que engana não só o senso comum, mas também os filósofos – a saber, a crença na linguagem e, mais precisamente, na verdade das categorias gramaticais. Foi a gramática (a estrutura de sujeito e predicado) que inspirou a certeza de Descartes de que “eu” é o sujeito de “penso”, enquanto na verdade, são os pensamentos que vêm a “mim”: no fundo, a fê na gramática simplesmente traduz a vontade de ser a “causa” dos pensamentos de alguém. O sujeito, o eu, o indivíduo, são apenas conceitos falsos, visto que transformam em substâncias fictícias unidades que inicialmente só têm realidade linguística. (BUTLER, 2003, p.43).

Assim, no desafio de repensar as categorias de gênero fora dessa concepção de substância, Butler (2003) cita uma afirmação de Nietzsche, em “A genealogia da moral”, quando ele diz que “não há ‘ser’ por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o ‘fazedor’ é uma mera ficção acrescentada à obra – a obra é tudo”. Dessa forma ela afirma que não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é *performativamente*

constituída, pelas próprias expressões tidas como seus resultados. Assim, o que a filósofa afirma é que a reconceituação da identidade como efeito, isto é, como produzida ou gerada, abre possibilidades de “ação” que são excluídas pelas posturas que tomam as categorias da identidade como fundantes e fixas. Pois o fato de uma identidade ser um efeito significa que ela não é nem inevitavelmente determinada nem totalmente artificial e arbitrária.

A partir da teoria *queer*, é possível perceber que a perspectiva ocidental de corpo, por ser hegemônica e totalitária, enrijece a diversidade de expressões possíveis e ao fazer isso limita a capacidade de agência do corpo. Essas regulações sexuais e de gênero socialmente impostas criam e mantêm desigualdades de toda ordem, em especial no menor reconhecimento político e de direitos daquelas pessoas cuja sexualidade e/ou o gênero entram em desacordo com as normas vigentes. A ordem política e cultural da heterossexualidade compulsória garante os privilégios políticos, culturais e até econômicos daqueles/as que vivem dentro de suas prescrições.

Depois de realizada essa contextualização sobre corpo, gênero e sexualidade, a próxima parte da dissertação dedica-se a refletir sobre as variadas formas de expressão do corpo na manifestação da MdV-RJ 2013 e os discursos que envolvem essas práticas.

4.4.AS EXPRESSÕES DO CORPO

A manifestação da MdV-RJ do ano de 2013 foi marcada por uma grande diversidade de performances, como já relatado anteriormente. O uso que cada ativista faz do corpo durante a manifestação ganha um significado diferente, tanto para quem está participando do ato, quanto para quem está apenas assistindo ou mesmo para aquelas pessoas que tem contato com o que aconteceu somente depois de findado o ato, através das redes sociais ou das mídias. Nesse momento do capítulo, me dedicarei a analisar duas grandes expressões que marcaram a manifestação de 2013: os seios nus das manifestantes e a performance anarcopunk do Coletivo Coitote. Procuro entender quais são os discursos e práticas que envolvem as duas expressões, tanto pra quem pratica, quanto para quem assiste, na rua ou em casa.

4.4.1. Os seios nus

A manifestação da Marcha das Vadias, como um todo, tem um propósito semelhante ao da teoria *queer*, que é questionar a heteronormatividade que regula os corpos e limita suas formas de expressão. Então existem muitas maneiras de utilizar o corpo na manifestação, que expressa essa vontade de escapar desse controle, seja “purpurinando” os pelos do corpo feminino, dando destaque a eles, seja mostrando uma barriga e um corpo fora do padrão estético de “corpo sarado”, ou mesmo vestindo roupas e fantasias extravagantes. O ato de mostrar os seios nus é visto pelos manifestantes também como uma forma de contestar estes padrões.

Conversando com algumas manifestantes, procurei entender o que o ato significava para elas e uma me disse que a ação está relacionada a uma das bandeiras mais caras da manifestação: “Meu corpo, minhas regras” e mostrar os seios é uma tentativa de romper com o moralismo, que condena esta forma de expressão. Essa não é uma bandeira nova das manifestações feministas, vimos no primeiro capítulo que essa demanda por ser “dona do próprio corpo” surge com as feministas que almejavam a legalização do aborto - “Nosso corpo nos pertence” – e que, ao longo dos anos, vai ganhando outras dimensões. Na MdV-RJ essa bandeira também tem relação com a reivindicação da legalização do aborto, que é uma das principais demandas da Marcha, mas também perpassa outras questões ligadas ao corpo, como a regulamentação da prostituição, as reivindicações contra a violência de gênero e a favor do Estado laico, além de questionar as liberdades de expressão do corpo.

A relevância dessa demanda pode ser facilmente compreendida se entendermos como os mecanismos de poder atuam na regulação dos corpos e das sexualidades. Foucault (1999), em seu livro “História da Sexualidade I – A vontade de saber” mostra como a sexualidade está ligada a dispositivos recentes de poder, que tiveram sua expansão a partir do século XVII. Ela nasce de uma técnica de poder que originalmente estava centrada na aliança da família, que tem como expressão máxima o casal heterossexual. Contudo, a articulação que a tem sustentado não se ordena em função da reprodução, desde sua origem, esta articulação se vinculou a uma “intensificação do corpo, à sua valorização como objeto de saber e como elemento nas relações de poder” (FOUCAULT, 1999, p. 102). Passou de uma problemática da relação para uma problemática do corpo, da sensação e do prazer.

Assim, o autor mostra como a sociedade ocidental tem permanecido atada à tarefa de dizer tudo sobre seu sexo, e que se esperou desse discurso “efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo” (FOUCAULT, 1999, p. 26). Falar do sexo não como algo que se deve simplesmente condenar ou tolerar, e sim, gerir, inserir em sistemas de utilidade, “fazer funcionar segundo um padrão ótimo”

(FOUCAULT, 1999, p. 27). A conduta da população passa a ser alvo de análise e intervenção. Segundo o autor, o Estado quer saber tudo o que se passa com o sexo dos cidadãos e o uso que dele fazem e, também, que cada um seja capaz de controlar sua prática. “Entre o Estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunções o investiram”. (FOUCAULT, 1999, p. 29).

Ao fazer uma análise em termos de poder, o autor não postula como dados iniciais a soberania do Estado. Para ele o poder está em toda parte, não porque englobe tudo e, sim, porque provém de todos os lugares, exerce-se a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis. “O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1999, p. 89). Além disso, ele afirma que as relações de poder não estão em “posição de superestrutura”, com um simples papel de interdição, possuem, onde atuam, um papel diretamente produtor.

Dessa forma, segundo Foucault (1999), a função do poder aí exercido não é o da interdição, há outras operações diferentes da simples proibição. “Esta nova caça às sexualidades periféricas provoca a *incorporação das perversões* e nova *especificação dos indivíduos*” (FOUCAULT, 1999, p. 43). O autor mostra como o homossexual do século XIX passa a ser um personagem, ganha uma história, um passado, um caráter, uma forma de vida. Ele afirma que, “nada daquilo que o homossexual é escapa à sua sexualidade” (FOUCAULT, 1999, p. 43). A sexualidade está presente nele todo, em todas as suas condutas, inscrita em seu corpo. A mecânica do poder que persegue essas sexualidades periféricas “só pretende suprimi-las atribuindo-lhes uma realidade analítica”, visível e constante: “encrava-o nos corpos, introdu-lo nas condutas, torna-o princípio de classificação e de inteligibilidade e o constitui em razão de ser e ordem natural da desordem” (FOUCAULT, 1999, p. 44). As perversões são produto da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres.

Como sugere Foucault (1999), nesse processo de dizer tudo sobre nós mesmos, dizemos a verdade sobre o sexo, decifrando o que dela ele nos diz, e o sexo nos diz a nossa verdade, liberando o que estava oculto. Foi nesse jogo que se constituiu um saber do sujeito, “saber não tanto sobre sua forma, porém daquilo que o cinde; daquilo que o determina, talvez, e sobretudo o faz escapar a si mesmo”. Ele ainda acrescenta que “o projeto de uma ciência do sujeito começou a gravitar em torno da questão do sexo” (FOUCAULT, 1999, p. 68).

A causalidade no sujeito, o inconsciente do sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade

natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso. (FOUCAULT, 1999, p. 68-69).

Uma sociedade normalizadora, segundo Foucault (1999), é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. E contra esse poder, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo que ele investe: a vida. O que é reivindicado e “serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível” (FOUCAULT, 1999, p. 136). A vida como objeto político foi utilizada contra o sistema que a tentava controlar.

Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O “direito” à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões e “alienações”, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania. (FOUCAULT, 1999, p. 136).

Assim, na manifestação da MdV-RJ, o corpo aparece como personagem principal (o corpo-bandeira) e as temáticas que envolvem o controle dos corpos (Foucault, 1999), seja pelo Estado, instâncias religiosas ou pela família são o foco da MdV, exatamente porque as manifestantes sentem em seus próprios corpos a força desse poder, que delimita o que é permitido e aceitável socialmente. Bila Sorj e Carla Gomes (2014) tratam dessa questão em um texto intitulado “Corpo, geração e identidade: a Marcha das vadias no Brasil”:

Para as gerações anteriores de feministas, a autonomia sobre o corpo aparecia atrelada às reivindicações pela descriminalização do aborto, pelo planejamento familiar e pela saúde da mulher. Para as gerações contemporâneas, o corpo assume um significado mais amplo. Ter autonomia sobre o corpo extrapola o tema do controle da reprodução e da saúde e a articulação de políticas públicas correspondentes, e passa a se referir principalmente a um modo de experimentação do corpo que, embora não prescindia de transformações na política, na cultura e nas relações interpessoais, é vivenciado como subjetivo. Assim, nas marchas, a sensualidade dos corpos é celebrada; os padrões de beleza feminina são questionados por corpos que reivindicam pelos e diferentes formatos; a menstruação é positivamente assumida. A nudez, importante instrumento de impacto nas marchas, parece condensar a um só tempo a capacidade de criticar as normas de gênero e de expressar este modo subjetivo de “libertação” do corpo. (GOMES; SORJ, 2014, p. 438).

Muitas das manifestações que surgiram nesses últimos tempos, como as próprias Jornadas de Junho, não passaram por um programa político – consciência política e representação – passaram muito mais por uma dimensão micropolítica, afetiva e existencial, que tem como reivindicação a vida, o direito ao corpo, à existência acima de todas as formas

de “opressão”. Com isso, essa demanda por direito ao próprio corpo, realizada pela MdV-RJ, é um efeito de todas as intervenções e controles executadas através do bio-poder (Foucault, 1999).

Foucault (1999) aponta que o poder sobre a vida se desenvolveu em duas formas principais que se interligam por um “feixe intermediário de relações”. Um dos pólos centrou-se no “corpo como máquina”, no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na sua integração em sistemas de controles eficazes, tudo isso assegurado, segundo o autor, “por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*” (FOUCAULT, 1999, p. 131). O segundo pólo, que se formou depois, centrou-se no “corpo espécie”, o corpo como suporte dos processos biológicos: a natalidade, mortalidade, longevidade. Esses processos, como o filósofo afirma, são assumidos mediante uma série de intervenções e “*controles reguladores: uma bio-política da população*” (FOUCAULT, 1999, p. 131). Portanto, a partir destes dois pólos, há uma explosão de técnicas diversas que visam a sujeição dos corpos e o controle das populações, dando início a uma era do “bio-poder”. Esse bio-poder, de acordo com Foucault, foi elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, que só foi garantido pela “inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 1999, p. 132).

[...] os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do bio-poder com suas formas e procedimentos múltiplos. O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento. (FOUCAULT, 1999, p.133).

O filósofo argumenta que durante muito tempo as camadas populares escaparam ao dispositivo da sexualidade. O que fica claro, então, é que este dispositivo não foi instaurado como princípio de limitação do prazer dos outros pelas “classes dirigentes”, e tampouco como renúncia ao prazer por esta esfera e, sim como uma intensificação do corpo, uma problematização da saúde. Assim, ao invés de uma repressão do sexo das classes a serem exploradas, tratou-se primeiro, do corpo, do vigor, da longevidade e da descendência das

classes dominantes. Dessa forma, trata-se mais de auto-affirmação de uma classe, do que de sujeição de uma outra – uma exaltação que mais tarde foi estendida aos outros como meio de controle econômico e de sujeição política. “Nesse investimento sobre o próprio sexo, por meio de uma tecnologia de poder e de saber inventada por ela própria, a burguesia fazia valer o alto preço político de seu próprio corpo, de suas sensações, seus prazeres” (FOUCAULT, 1999, p. 116). Deve-se perceber, então, a burguesia empenhada em atribuir uma sexualidade e constituir para si, a partir dela, um corpo específico, um corpo de “classe”, com uma saúde, uma higiene, uma descendência.

O sexo é então assumido como foco de disputa política, por se encontrar na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. O sexo se insere nos dois registros, dando lugar a vigilâncias mínimas, controles constantes e meticulosos, exames médicos e psicológicos infinitos, “a todos um micropoder sobre o corpo” (FOUCAULT, 1999, p. 137). Foucault defende que é pelo sexo, “ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade” (FOUCAULT, 1999, p. 145-146), à totalidade de seu corpo e à sua identidade.

Waleska de Araújo Aureliano (2009), em seu texto “ ‘... e Deus criou a mulher’: reconstruindo o corpo feminino na experiência do câncer de mama”, mostra como a contribuição da biomedicina foi importante para a definição do sujeito-mulher e também para a definição dos papéis sociais atribuídos à mulher em função de sua anatomia, distinguindo-a completamente do homem. Ela ainda acrescenta que, nesses discursos, o biológico seria “o fator determinante da ‘personalidade feminina’, impossível de ser outra, mas suscetível de controle e ajustamento através da ‘educação das mulheres’ e da construção moral por meio das suas ‘funções naturais’ como a maternidade” (AURELIANO, 2009, p. 50). Como a produção do conhecimento médico-científico, durante a consolidação da medicina enquanto ciência foi essencialmente masculina, segundo a autora, os discursos sobre o corpo da mulher estão carregados de um moral que coloca a mulher como “ser primordialmente ‘natural’ e ‘orgânico’ em oposição ao homem, um ser ‘cultural’ e ‘histórico’” (AURELIANO, 2009, p. 55).

Essa determinação biológica da mulher a inscrevia no espaço privado do lar e das funções maternas e domésticas. Sua ‘natureza emotiva’ seria ideal para gerar e cuidar dos filhos. A maternidade aparece nos discursos como uma ‘obrigação biológica’; não é uma escolha, mas uma determinação orgânica. Por outro lado, o homem é lançado na esfera pública; sua ‘natureza’ lhe permitiria ser um ser social e intelectual. Não estando determinado pelas funções procriativas, embora seja parte

essencial dela, o homem é lançado no universo ‘racionalizado’ da cultura e, não tendo útero nem ovários, poderá desenvolver plenamente sua capacidade intelectual. A mulher estaria destinada ao ambiente privado do lar; seu mundo seria o *mundo natural* dos afetos, do corpo e do sexo. Ao homem caberia atuar na esfera da vida pública, já que pertenceria ao *mundo cultural* do trabalho, do dinheiro e da ciência. Assim, os discursos médicos ocidentais dos séculos XVIII, XIX e do início do século XX engendravam e encerravam a mulher dentro de ‘sua biologia’, recortando e minimizando as suas possibilidades de se pensar como sujeito cultural plenamente autônomo, além de definir papéis sociais e determinar os usos do seu corpo em função do seu sistema reprodutor, provocando uma alienação da mulher em relação ao seu próprio corpo. (AURELIANO, 2009, p. 56).

Essa divisão binária do mundo, que determina desde o nascimento o que seriam as funções e “papéis” aceitáveis a homens e mulheres, faz parte do processo de construção de corpos, masculinos e femininos, que Butler (2003) se refere ao abordar o caráter performativo da linguagem. A “interpelação fundante” que a autora menciona é reiterada ao longo da vida por várias autoridades para reforçar o efeito naturalizado, isso pode ser percebido no discurso de Aureliano, diante da construção da figura materna.

Heilborn e Sorj (1999) também refletem em torno de posturas designadas como essencialistas, pensando como tais entidades são efeitos de contextos históricos e culturais específicos. Elas afirmam que, de acordo com Thomas Laqueur, a diferença entre os sexos é uma invenção historicamente datada dos finais do século XVIII, algo que pode ter relação com a história da sexualidade relatada por Foucault (1999).

Não se trata de dizer que diferenças entre os corpos não eram de todo percebidas antes desse período, mas que na virada entre o século XVIII e o XIX delineia-se uma nova concepção sobre os sexos que passaram a ser concebidos como opostos e incomensuráveis. Apesar da empresa científica ter-se lançado a perscrutar os corpos, tais concepções antecedem em muito às “descobertas” científicas, articulando-se com o estabelecimento de uma nova ordem social relativa ao gênero e a sexualidade, que se apresenta sob o liberalismo político. Uma série de transformações na ordem política e ideológica das sociedades ocidentais está na origem dessa mudança de percepção dos sexos, o que veio a construir a problemática da diferença sexual. Esta passou a ser concebida como inscrita nos corpos e percebida como fundacional da distinção entre os gêneros. Segundo Laqueur é o gênero que inventa o sexo. Se os seres humanos passaram a ser declarados como iguais, diz o autor, era necessário buscar na natureza a base para a introdução de uma desigualdade. (HEILBORN; SORJ, 1999, p. 15)

Em relação à construção simbólica em torno dos seios, no que diz respeito a maternidade e a feminilidade, Aureliano (2009) aponta o artigo de Londa Schiebinger⁸⁴, que traz as origens históricas e sociais do termo “mamífero”. De acordo com a autora, em 1758, o

⁸⁴ SCHIEBINGER, Londa. “Mammals, Primatology, and Sexology.” In: PORTER, Roy, and TEICH, Mikulás (eds.). *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality*. New York: Cambridge University Press, 1994. p.184-209.

cientista Carolus von Linnaeus apresentou o termo “*mammalia*” na taxonomia zoológica para definir “a classe de animais que compreendia os humanos, macacos, elefantes, baleias, morcegos e todos os outros organismos que possuísem pelos, três ossos no ouvido e um coração com quatro cavidades” (AURELIANO, 2009, p. 56). Desse modo, Linnaeus tornou a mama das fêmeas o ícone dessa classe de animais que até hoje é denominada por mamíferos. Contudo, segundo Londa, a nomenclatura teria causado embates e críticas, pelo fato de a mama só ter funcionalidade em parte dos seres dessa classe, as fêmeas, e por um determinado período de tempo (durante a lactação), podendo ainda não apresentar funcionalidade orgânica, se não houvesse gestação.

Analisando o contexto histórico-cultural em que o termo “*mammalia*” foi proposto por Linnaeus, Schiebinger (1994) mostra que havia tendências políticas naquele momento, “mais imediatas e urgentes”, que levaram o cientista a focar a atenção nas mamas. De acordo com ela, Linnaeus “venerou o seio maternal em um momento em que médicos e políticos tinham começado a exaltar o leite materno” (SCHIEBINGER, 1994 apud AURELIANO, 2009, p. 57). E o cientista, segundo a autora, estava envolvido na luta contra as amas de leite⁸⁵, “uma luta que emergiu ao lado e em conformidade com alinhamentos políticos que minavam o poder público das mulheres e anexavam um novo valor aos seus papéis domésticos” (SCHIEBINGER, 1994 apud AURELIANO, 2009, p. 57).

À época do desenvolvimento do termo, apresentava-se na Europa um movimento político-médico-moral de valorização da figura da mulher como responsável pelos cuidados dos filhos e organicamente determinada à maternidade, como já vimos na análise de outros autores aqui citados. Unir a esse discurso uma definição científica para classificação da espécie reforçava mais ainda a ligação da mulher ao mundo ‘natural’ e ‘orgânico’, já que a função das mamas é a mesma para todas as fêmeas das várias espécies de mamíferos, enquanto afastava o macho da espécie humana dessa representação no momento em que Linnaeus define na mesma época o termo *homo sapiens*. (AURELIANO, 2009, p. 57).

De acordo com Schiebinger (1994) esse termo *homo sapiens*, homem de sabedoria foi utilizado para distinguir os humanos de outros primatas – o homem foi sendo tradicionalmente distinguido por sua razão. Então, dentro da terminologia de Linnaeus, um “caráter feminino (os seios que lactam) liga os humanos aos animais irracionais, enquanto uma característica tradicional masculina (a razão) marca a nossa separação dos animais

⁸⁵ Era comum que as mulheres de esferas privilegiadas mandassem seus filhos para os cuidados das amas de leite, já que, naquela época, vigorava a ideia de que o sexo durante a amamentação não era bom para o leite. Assim, para poderem normalizar suas vidas sexuais, essas mulheres deixavam a amamentação de seus filhos a cargo das amas de leite e todo um comércio funcionou em torno dessa questão até que perceberam que muitas crianças estavam morrendo por conta de más condições. Essas informações estão contidas no texto de Aureliano.

irracionais” (SCHIEBINGER, 1994 apud AURELIANO, 2009, p. 57). Desse modo é possível perceber, na história da origem do termo *mammalia*, como conceitos científicos emergem de complexas matrizes culturais e passam a ser naturalizados com o tempo, ofuscando a construção política que existe por trás. Ideia semelhante é defendida por Foucault (1999) ao abordar a questão da formulação de uma *scientia sexualis*. Ele suscita a ideia de que a ciência foi essencialmente subordinada “aos imperativos de uma moral, cujas classificações reiterou sob a forma de normas médicas” (FOUCAULT, 1999, p. 54). Ele acrescenta ainda que, a pretexto de dizer a verdade, a ciência provocava medos, alertava sobre os males que poderiam infligir os indivíduos e as gerações, contudo mais “servil ante às potências da ordem do que dócil às exigências da verdade” (FOUCAULT, 1999, p. 54).

Considerando a representação simbólica dos seios como parte do processo de construção e fragmentação do corpo feminino, Aureliano (2009) apresenta um texto de uma fotógrafa Jo Spence, que teve câncer de mama e traz colocações interessantes sobre a simbologia que envolve os seios na sociedade ocidental.

A autora observa que a mama está presente em nossa vida desde os primeiros momentos da infância como fonte de alimento e conforto, destacando-se aqui sua função nutricional. Posteriormente, ainda na infância, as meninas são educadas para cobrirem o peito, enquanto os meninos são encorajados a exibi-lo. As bonecas trazem representações sobre as mamas perfeitas, e na televisão, na mídia em geral, na pornografia e na moda encontramos modelos de uma ‘forma ideal’ de corpo feminino com as mamas adequadas. No caso da amamentação, Spence lembra que “quando amamentamos nós nos tornamos propriedade da profissão médica que espera que nós preparemos e administremos o seio do modo como é prescrito”. Em todos esses momentos, a mama é vista como *parte* útil à amamentação, à sedução e faz-se com que a *parte* (mama) represente a *pessoa* (mulher). Porém, descoberto um câncer na mama, mesmo com toda a carga simbólica que ela carrega desde a infância, à mulher será colocada novamente a questão da fragmentação: agora aquela *parte* em torno da qual foram sendo construídas as representações para a sua sexualidade, a maternidade e a feminilidade não é mais que uma *parte* mesmo e, portanto, dispensável. (AURELIANO, 2009, p. 58).

Em suma, de acordo com Aureliano (2009), a medicina, em diferentes momentos, participou ativamente da construção do corpo feminino e de um modelo feminino pensado através de sua anatomia biológica, “construindo sobre esse corpo funções que passaram a caracterizar a mulher (amamentar, parir), a fragmentar seu corpo nos seus símbolos e a determinar papéis sociais (o cuidado da casa e dos filhos)” (AURELIANO, 2009, p. 58).

Essa não foi uma prática exclusiva da sociedade ocidental, de acordo com Cavalcanti, Franchetto e Heilborn (1980), citando o trabalho *Man, the Hunter and woman: metaphors for the sexes in Ilongot magical spells*, de Rosaldo e Atkinson, a cultura ilongot das Filipinas

marcam positivamente a atividade de caça masculina e negativamente as atividades femininas de cultivo e colheita. As autoras tentam explicar essa polaridade hierarquizada através de dois conceitos: *life-giving* e *life-taking* (dar a vida e tirar a vida).

O primeiro define o sexo feminino e o segundo o masculino. Dar a vida através do parto é uma função natural do corpo da mulher, sua marca biológica, sobre a qual se exerce pouco ou nenhum controle. As mulheres, menos dissociáveis de suas funções sexuais, são representadas como produtoras de filhos. O *life-giving*, não-intencional, é incapaz de transcender o biológico, daí a sua associação simbólica com os processos “naturais” da terra, do crescimento das plantas, dos ciclos anuais de fertilidade. Associação que atribui “naturalmente” à mulher essas tarefas econômicas e reforça a categoria cultural feminina. A caça e a guerra, o ato de matar, de tirar a vida, garante pelo contrário ao homem o controle intencional sobre o fluxo dos processos naturais, em particular sobre a vida e a morte. Essa atividade intencional, dirigida a outro corpo, torna-se um meio para transcender culturalmente o biológico. “Dar a vida” e “tirar a vida” aparecem assim como ontologicamente incompatíveis e culturalmente hierarquizados: dar a vida como condição de ser dentro do reino da Natureza e tirar a vida como criação cultural sob o controle masculino. (CAVALCANTI; FRANCHETTO; HEILBORN, 1980, p. 28-29).

É possível perceber, então, como os seres humanos são capazes de se apropriar de dados biológicos e criar significados culturais. Claro que cada cultura à sua perspectiva, mas é importante ter em mente que a construção desses significados não se dá de forma neutra, e sim comprometida com um poder normatizador. A própria amamentação que, supostamente, deveria ser considerada uma prática comum, já que é um ato necessário para a nutrição do bebê, tem sido apropriado pela cultura como mais um tabu. Muitos lugares públicos tem coagido mulheres a amamentarem seus bebês. Em novembro de 2013 várias mães realizaram um encontro para amamentarem seus filhos, em público, no Sesc Belenzinho, na Zona Leste de São Paulo, em resposta ao caso de uma mãe que foi orientada a não amamentar seu filho no local⁸⁶. Reila Miranda, fundadora da Casa da Borboleta, organização empenhada na defesa do parto humanizado e a amamentação, participou do ato e em matéria ao G1 disse que os funcionários do Sesc “alegaram que ela [*a mãe*]⁸⁷ poderia constranger adultos e outras crianças que estivessem no local. Nós temos outras mães que receberam a mesma orientação em diferentes unidades do Sesc”. Por conta desse ato, três vereadores deram início a um projeto de lei que prevê multa para o estabelecimento que proibir ou constranger uma mãe durante a

⁸⁶ Para ler matéria completa – Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2013/11/maes-realizam-mamaco-em-unidade-do-sesc-na-zona-leste-de-sp.html>> Acesso em: 20/03/2015

⁸⁷ Grifo meu.

amamentação⁸⁸. O projeto foi aprovado em segunda votação na Câmara de São Paulo, seguindo para sanção do prefeito Fernando Haddad.

A partir dessa contextualização sobre como o corpo feminino é delimitado pelo poder, que tem como objetivo controlar e disciplinar (Foucault, 1999), fica mais evidente a importância dessa demanda do direito ao corpo, realizada pela manifestação. Jane, uma das integrantes da organização da MdV-RJ 2013 afirma que “Não temos como realizar uma marcha que mete o dedo nessas feridas de violência do Estado e violências cotidianas contra os indivíduos sem fazer uso do principal intermediário desses conflitos: nosso corpo” (informação verbal)⁸⁹. Ela ainda acrescenta que:

Se nos propomos a defender a não violência e integridade aos nossos corpos, estamos de igual maneira tentando nos apoderar do nosso primeiro espaço: nosso corpo; estamos advogando o inalienável: a responsabilidade por nós mesmas, e a garantia prática (através de leis) e a garantia simbólica de respeito a decisões básicas que são decisões da esfera privada. Mas quando falamos disso, esbarramos que nem o corpo nu ou parte do corpo desnudo da mulher a pertence completamente. Pertence a um discurso no qual a pessoa precisa estar adequada a padrões vigentes e servir ao prazer de um espectador. Nosso topless se transforma em um ato político e escrever em nossos corpos é enviar a mensagem através de um meio que nos pertence. (informação verbal)⁸⁸.

A fala de Jane é mais um exemplo do motivo pelo qual o corpo se tornou o objeto das lutas políticas, e que já foi mencionado anteriormente (Foucault, 1999). Além disso, o discurso dela toca no assunto que Butler (2003) discorre, sobre o corpo ser vulnerável à linguagem, que opera, produz e regula os contextos possíveis de existência dos corpos. Quando estas mulheres vão às ruas e utilizam seus corpos da maneira que lhes agrada e convém, elas estão se re-apropriando e re-significando o que é possível a esse corpo feminino, estão buscando viver/usar/sentir/ser esse corpo em sua plenitude, sem pudores e regras. Butler (2003) afirma que para Foucault o sujeito não tem acesso a uma sexualidade fora, antes ou depois do próprio poder.

Consequentemente, a sexualidade que emerge na matriz das relações de poder não é uma simples duplicação ou cópia da lei ela mesma, uma repetição uniforme de uma economia masculinista da identidade. As produções se desviam de seus propósitos originais e mobilizam inadvertidamente possibilidades de “sujeitos” que não apenas ultrapassem os limites da inteligibilidade cultural como efetivamente expandem as fronteiras do que é de fato culturalmente inteligível. (BUTLER, 2003, p. 54).

⁸⁸ Para ler matéria completa – Disponível em: <http://www.brasilpost.com.br/2015/03/18/amamentacao-publico-sp_n_6897622.html?utm_hp_ref=pais> Acesso em 20/03/2015.

⁸⁹ JANE. *Entrevista*. [nov. 2014]. Entrevistadora: Janaina de Araujo Morais. Rio de Janeiro, 2014.

Dessa forma, ao se apropriar do próprio corpo, essas mulheres criam distensões no que é culturalmente inteligível, e criam contextos possíveis para suas existências dentro do poder que lhes dizem que elas não têm direitos sobre seus corpos. Essa atitude pode ser encarada como uma forma de resistência dentro desse poder normatizador, ilustrando o que Foucault (1999) destaca - “onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 1999, p. 91) - e por conta disso, essa nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder. Segundo ele, as correlações de poder existem em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam o papel do adversário.

Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. (FOUCAULT, 1999, p. 91).

Além disso, como o autor coloca, são pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompendo unidades, suscitando reagrupamentos, percorrendo o próprio indivíduo, remodelando-o, traçando em seu corpo regiões irreduzíveis. Foucault (1999) também afirma que é no discurso que irá se articular poder e saber, e por essa razão deve-se considerar o discurso como uma série de segmentos descontínuos. E também não se deve imaginar um mundo do discurso dividido entre “o discurso do admitido e o discurso do excluído, ou entre o discurso do dominante e do dominado; mas ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes” (FOUCAULT, 1999, p. 95). Ele acrescenta ainda que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo e ponto de resistência. “O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barra-lo” (FOUCAULT, 1999, p. 96).

A diferenciação do que é permitido ao corpo feminino e do que é permitido ao corpo masculino é uma das questões mais emblemáticas suscitadas pelos manifestantes da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Algumas pessoas questionam o fato de que aos homens é permitido andar na rua sem camisa e às mulheres não. Ao perguntar para um jovem que participava da Marcha o que ele achava do ato ele respondeu:

“Eu acho natural...por quê? Seria obsceno? O que temos que questionar é: por que o fato de uma mulher mostrar os seios é considerado um manifesto? Se eu levantar a blusa aqui agora nada vai acontecer, agora se uma mulher faz isso ela pode ser presa por atentado ao pudor.” (informação verbal)⁹⁰.

Outro manifestante acrescentou: “se você for parar pra pensar, um mamilo masculino é igual a um feminino, a única diferença é que um seio feminino tem mais tecido adiposo”(idem). A seguir foto⁹¹ de um manifestante que exemplifica os discursos citados:



Fig. 11. Manifestante na MdV-RJ (no cartaz: “Elas não estão nuas, estão cobertas de razão” e no peito: “Se eu posso elas também podem”).

Outra figura interessante que participa da organização da Marcha e que pode ser considerada o ícone desse debate do que é permitido ao corpo feminino e masculino é a trans

⁹⁰ MORAIS, op. cit., passim.

⁹¹ Foto retirada do site G1 – Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/fotos/2013/07/fotos-marcha-das-vadias-no-rio-de-janeiro.html>> Acesso em: 20/11/2014.

Indianara Siqueira⁹². Ao sair com os seios desnudos em vários protestos, ela gera uma “confusão” no que é permitido por lei. Segue o depoimento de Indianara, que saiu em matéria no site Iconoclastia Incendiária⁹³:

Dia 13 de junho as 10h30, local Rua Humberto de Campos 315 /2º andar- Jecrim do Leblon. Eu, Indianara Siqueira, serei julgada por Ultraje Público Ao Pudor. Depois das “confusões” criadas na Marcha Das Vadias e criar o protesto “Meu Peito, Minha Bandeira, Meu Direito” onde algumas trans me seguiram, policiais ficaram atentos até conseguirem me deter. Após receber voz de prisão por desacato ao me negar a assinar o B.O. e liberada após pagamento de fiança feito por companheirxs Vadixs, recebi a intimação do julgamento. Independente do resultado do julgamento e mais que uma pessoa ou um coletivo, o que estará sendo julgado é o gênero, a imagem do feminino que não tem o mesmo direito que o masculino. A justiça criará também um dilema. Se me condenar estará reconhecendo legalmente que socialmente eu sou mulher e o que vale é minha identidade de gênero e não o sexo declarado em meus documentos e isso então criará jurisprudência para todas xs pessoas trans serem respeitadxs pela sua identidade de gênero e não pelo sexo declarado ao nascer. Se reconhecer que sou homem como consta nos documentos estará me dando o direito de caminhar com os seios desnudos em qualquer lugar público onde homens assim o façam, mas também estará dizendo que homens e mulheres não são iguais em direito. *To be or not to be. (Iconoclastia Incendiária)*⁹².

A Indianara é uma figura emblemática nesta questão, pois ela toca exatamente no ponto em que corpos femininos e masculinos tem tratamentos diferenciados socialmente e institucionalmente, criando uma fissura no sistema que não sabe como categorizá-la. A erotização dos seios e do corpo feminino é uma questão muito presente no Brasil e em outros países ocidentais. Carolyn Latteier, em seu livro *Breasts: The Women's Perspective on an American Obsession*, descreve e explora o fetiche americano em relação aos seios, que é definida, pela autora, como uma obsessão culturalmente construída, que está profundamente entrelaçada com os padrões de beleza, práticas de aleitamento materno e sexualidade. Não tive acesso total ao livro, apenas a uma resenha crítica feita por Jean Feerick e a umas falas da própria autora quando ela participou de um programa de TV chamado *Berman & Berman's TV*⁹⁴ com o tema *All about breasts/ Tudo sobre seios*, em que ela contava algumas de suas entrevistas realizadas para o livro.

A autora argumenta que existe uma interdição em relação aos seios femininos, que é colocada para as pessoas desde a infância, pelas instituições e pela família. Então, trata-se o seio feminino como uma proibição - não se pode mostrar em público – mas, em contrapartida, o seio e o corpo feminino é amplamente divulgado na televisão e na propaganda de uma

⁹² Prostituta e assessora parlamentar do Deputado Federal Jean Wyllys (PSOL).

⁹³ Iconoclastia Incendiária - Disponível em: <iconoclastia.org/2013/06/10/indianara-siqueira-a-trans-que-pode-mudar-a-lei-brasileira/2/9>. Acesso em: 08/12/2013.

⁹⁴ É um *talk show* apresentado por duas médicas, que são também irmãs, Jennifer e Laura Berman, com foco em assuntos sexuais femininos.

forma artificial – todas as “imperfeições” do corpo são desfeitas para alcançar um ideal de corpo perfeito, que no geral tem como representação máxima a mulher sarada com seios grandes. Assim, muitas crianças crescem sem ter visto, ou vendo muito pouco, os seios naturais de uma mulher, a amamentação em local público se torna cada vez mais inexistente, mas toda e qualquer criança tem acesso aos seios e corpos nus de modelos, atrizes e dançarinas que estão na TV, na internet ou na revista. E o que Carolyn Latteier fala no programa é que essas imagens artificiais criam ideais corporais inalcançáveis, causando graves repercussões na autoestima de mulheres.

I would say most women are not happy [with their breasts]. I took a bunch of slides of women's breasts, as part of a slide show I put together, and every single woman who took off her shirt for me, had something to say, "Like, my breasts used to be great, but now they're saggy." Or, "I bet I've got the smallest breasts you've ever seen." So, unfortunately, many of them are not happy.

But you know, of the women I interviewed, the ones that were happiest with their breasts were the women while they were breastfeeding. They weren't thinking about, "Is it too small? Is it too big?" It's just doing something wonderful."

Eu diria que a maioria das mulheres não estão felizes [com seus próprios seios]. Eu tirei várias fotos de seios femininos, para inserir em uma apresentação de slides, e cada mulher que tirou a blusa para mim, tinha algo para dizer, como: “Meus seios já foram ótimos, mas agora eles estão caídos” ou “Eu aposto que eu tenho os menores seios que você já viu”. Então, infelizmente muitas delas não estão felizes.

Mas, das mulheres que eu entrevistei, as que estavam mais felizes com seus seios eram as que estavam amamentando. Elas não estavam pensando: “É muito pequeno? É muito grande?” Elas só estavam fazendo algo maravilhoso.

(LATTEIER, 2002)⁹⁵.

Gilza Sandre-Pereira em seu texto *Amamentação e sexualidade* aponta que a erotização dos seios é uma questão que varia de uma cultura para outra. Ela cita a pesquisa de Clellan Ford e Frank Beach, que estudaram as práticas sexuais em 190 diferentes culturas no mundo e somente 13 entre elas conferiam um valor erótico aos seios, tendo seu aspecto físico um importante papel para a atração sexual masculina e sendo sua estimulação uma parte do ato sexual. Carolyn Latteier também era adepta desta ideia e afirmou que:

Well, we do have a peculiar obsession with breasts in this culture. A lot of people think it's just the human nature to be fascinated with breasts but in many cultures, breasts aren't sexual at all. I interviewed a young anthropologist working with women in Mali, in a country in Africa where women go around with bare breasts. They're always feeding their babies. And when she told them that in our culture men are fascinated with breasts there was an instant of shock. The women burst out laughing. They laughed so hard, they fell on the floor. They said, "You mean, men act like babies?"

Bem, nossa cultura tem uma peculiar obsessão com os seios. Muitas pessoas pensam que é da natureza humana ser fascinado pelos seios, mas em muitas culturas, os seios não são tratados como algo sexual. Eu entrevistei uma jovem antropóloga, que trabalha com mulheres em Mali, um país da África, onde mulheres andam com os

⁹⁵ LATTEIER, Carolyn. *Berman & Berman's TV*, 4 de Jun. 2002 – Disponível em: <http://www.007b.com/breast_taboo.php>. Acesso em: 12/12/2014.

seios nus. Elas estão sempre alimentando seus bebês. E quando ela disse para essas mulheres que na nossa cultura homens são fascinados com seios elas ficaram imediatamente chocadas. As mulheres riram muito. Elas riram tanto que caíram no chão. Elas disseram: “Você quer dizer que os homens agem como bebês?”. (LATTEIER, 2002)⁹⁴.

Essa questão do controle dos corpos (Foucault, 1999) é algo que tem efeitos diversos. Como podemos dizer que ter contato com seios femininos naturais irá trazer graves repercussões para a criança, quando não ter esse contato tem trazido problemas ainda maiores? Por que é aceitável que a imagem de mulheres nuas seja utilizada para vender produtos, mas não é aceitável que uma mulher utilize seu corpo para se manifestar politicamente? Magda, uma das integrantes da organização da MdV-RJ 2013, fala sobre o motivo de a nudez ser tratada como um tabu:

A nudez é algo condenado e a Marcha esta aí pra questionar isso né? A nudez feminina, a nudez política, ou seja, a nudez que não é pra ser objeto de desejo. A nudez para questionar é muito tabu. E também tem a questão da vergonha do corpo, de não seguir os padrões de beleza, de você estar acostumado a pensar que o feminino só pode ser exibido na medida em que ele pode agradar como objeto de desejo. Então, se não agrada, se o objetivo é outro, gera vergonha... Mas eu vi várias meninas na Marcha, que não seguem um padrão de beleza e que estavam lá de barriga de fora, mostrando tudo e isso é bem legal! (informação verbal)⁹⁶.

A fala de Magda responde um dos primeiros questionamentos que me despertou a vontade de pesquisar a Marcha: por que quando a Globeleza está semi-nua na televisão, ninguém reclama, pelo contrário, aplaude e acha bonito, e quando mulheres semi-nuas saem nas ruas para protestarem são alvos das mais terríveis ofensas? É permitido que se use imagens provocativas de mulheres sedutoras, semi-nuas ou não, para vender produtos, promover eventos, pois, nesse caso, a mulher está ocupando o local que se espera que ela ocupe e agindo de acordo com o comportamento que se espera que ela tenha, já que ela está ali para servir ao olhar masculino. No entanto, quando mulheres de diferentes padrões e formatos saem às ruas com os seios à mostra, reivindicando o direito ao corpo, elas causam um ruptura no que é esperado delas, elas criam um novo significado para esse corpo, e para essa parte do corpo, os seios. Esse deslocamento gera uma confusão mental para quem espera das mulheres uma postura submissa e resiliente, e muitos não irão aceitar, pois querem que tudo permaneça em seu “devido lugar”. Contudo, independente do que os outros vão pensar, o ganho está nessa tentativa de desnaturalizar a ideia do corpo feminino como algo sexualizado, e, em consequência, permitir que as mulheres se sintam bem consigo mesmas e com seus

⁹⁶ MAGDA, op. cit., passim.

corpos, como fica claro na fala de uma manifestante: “sair com os seios nus é uma forma de mostrar, que independente do formato do seu corpo, você está confortável com ele, mesmo tendo alguma vergonha, você sai da zona de conforto, pois é a sua luta” (informação verbal)⁹⁷.

Outro discurso que marca o ato de mostrar os seios, na manifestação da MdV, proferido por algumas manifestantes que conversei é de que elas sofrem o tempo todo, uma espécie de controle e cerceamento por parte da família e da sociedade, sobre o que elas vestem, com quem se relacionam sexualmente, como elas usam seu próprio corpo e que o ato de sair com os seios nus na manifestação é uma forma de se auto-afirmar, e fugir desse controle, podendo exercer sua liberdade e assumir seu próprio corpo. Essa questão toca no ponto em que Foucault (1999) aborda sobre as formas de resistências, que não existem em posição de exterioridade em relação ao poder, e que são pontos múltiplos, móveis e transitórios. As pessoas que estão na manifestação praticando essa resistência naquele momento têm feito isso em outros momentos e em outras circunstâncias. O que pude observar é que muitas dessas mulheres tratam o ato com uma grande naturalidade. Muitas já participaram de outras manifestações da mesma forma e mostram segurança e desenvoltura ao circular entre os manifestantes ou ao deixar os fotógrafos registrarem seus corpos.

Ao perguntar para uma garota, qual o significado de mostrar os seios em uma manifestação, ela me respondeu: “eu não faço isso para significar nada, eu significo isso!” (informação verbal)⁹⁸. Essa frase mostra como o ato assume um caráter subjetivo, tocando na questão de como cada pessoa experimenta o mundo. O ato se torna político não só pelos significados que busca romper socialmente, comunicando com as pessoas ao redor, mas também pelos significados subjetivos que assumem, da própria pessoa, assumindo seu corpo, me fazendo refletir sobre a cosmologia Juruna, apresentada por Tânia Lima (2002), que afirma que, para os Juruna, o conhecimento pleno da realidade que se pode observar e viver supõe e mesmo obriga sua completa imersão, não sendo possível dissociar o pensado e o vivido sem no mesmo momento perder o mais fundamental. Diante disso, é possível perceber pelo discurso da garota e por vários outros que o ato de mostrar os seios é viver na prática o que é pensado, é sentir no corpo a liberdade de romper com a norma. Isso pode ser algo pouco refletido entre as pessoas, mas ter que conter/cobrir/esconder parte do seu corpo por ele ser simbolicamente tido como sexual define por completamente a experiência desse corpo. Um corpo masculino que tem permissão social para tirar a camisa e sentir a brisa do vento vai ter uma experimentação de liberdade diferente de um corpo feminino que não só não poderá tirar

⁹⁷ MORAIS, op. cit., passim.

⁹⁸ MORAIS, op. cit., passim.

a camisa, como não poderá tirar o sutiã. Dessa forma, o momento da manifestação se configura em um espaço onde as existências são livremente permitidas, e confesso que, diante de todas essas mulheres e seus discursos, eu mesma gostaria de ter tirado a blusa e ter sentido a “liberdade acariciar meus seios”.



Fig. 12. Mulheres na linha de frente da MdV-RJ 2013

Para uma manifestante, que vive a efervescência de uma militância política, que busca emancipação feminina, mostrar os seios pode ser encarado como uma atitude de empoderamento, o seu corpo é seu instrumento político, como fica claro na fala de uma manifestante: “vou usar meu corpo, pra quê? Vou usar pra militar!”(informação verbal)⁹⁹. Através da atitude de mostrar os seios e se sentir bem com isso, ela se mostra dona de seu corpo e de sua vida. Esse tipo de percepção é herdada dos movimentos feministas e também dos estudos de gênero, aproximando-se da concepção de Butler (2003) do corpo como performatividade. Contudo, estas percepções sobre as expressões da manifestação acabam sendo daquelas pessoas que já tem algum envolvimento com a Marcha, ou com questões que a manifestação levanta, mesmo não praticando o ato, as pessoas que conseguem compreender esses significados do uso político do corpo são pessoas que já estão desconstruindo concepções rígidas sobre corpo, sexualidade e gênero. Existe outra parcela que não só não é capaz de compreender esses significados, como condenam as performances praticadas na MdV.

⁹⁹ MORAIS, op. cit., passim.

A seguir, alguns comentários negativos, críticos e até pejorativos, sobre as performances, coletados na página da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro após a manifestação no dia 27 de julho:

Falta do que fazer, falta de educação e respeito... em tudo na vida temos regras... temos direito de fazer o que quiser, escolher a crença que quiser, até ser vadia se quiser, o corpo é de cada um, ninguém os obriga a nada, temos direito de se expressar... Mas desde que respeitemos o espaço um do outro... Ninguém é obrigado a ficar vendo pessoas nuas andando pela rua, isso é falta de respeito... querem direitos, então respeite o direito dos outros também... “Não sejam maria vai com as outras” tenham opinião próprias... Não sejam ignorantes e não julguem, para não serem julgadas. (comentário realizado por uma mulher na página da MdV-RJ, 27/08/2013)¹⁰⁰.

“Meu, quanto peito caído, tem que protestar mesmo... kkkkkk” (comentário realizado por um homem na página da MdV-RJ, 29/07/2013)⁹⁹.

“Sou mulher, gosto de ser, sou fiel as minhas vontades e crenças... faço o que respeito como meu por direito. Achei a MARCHA DAS VADIAS uma coisa horrível!! Inadequada, histórica e vulgar. (comentário realizado por uma mulher na página da MdV-RJ, 01/08/2013)⁹⁹.

“Não entendo pq uma marcha em defesa da mulher se chama marcha das vadias?! Existem várias formas de cobrar nossos direitos sem que seja preciso denegrir a imagem da mulher... ficar pelada não vai garantir direito nenhum”. (comentário realizado por uma mulher na página da MdV-RJ, 02/08/2013)⁹⁹.

Eu acho que o uso do termo “vadias”, que entendo sua origem, atrapalha em muito, porque a maioria das pessoas não sabe de onde veio isso. Ao mesmo tempo, creio que o viés religioso também não é bom, pois creio que isso não é o objetivo do movimento. E condeno o que fizeram com símbolos religiosos e cenas de nudez, etc. Não é esse o objetivo do movimento. Isso distorce, deseduca a sociedade e cria discriminação e raiva do movimento. Eu acho que o movimento está sendo mal conduzido, embora eu concorde com a luta pelos direitos, fim da violência contra mulheres e, apesar de ser católico, sou a favor do aborto em certas condições. (comentário realizado por um homem na página da MdV-RJ, 02/08/2013)⁹⁹.

Até uma página no facebook contra a manifestação foi criada após o ato. A descrição da página Anti-Vadias¹⁰¹ traz escrito o seguinte:

“Nós lutamos contra o movimento desnecessário de sair PELADO na rua cometendo crimes, com rostos cobertos, e toda essa corja do NEO feminismo. Que fique claro, grafado e destacado o termo NEO FEMINISMO. Mulheres, existe SIM, uma forma

¹⁰⁰ Disponível em: <<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro?fref=ts>>. Acesso em: 12/12/2014.

¹⁰¹ A página não existe mais.

de lutarmos sem denegirmos a nossa imagem e nos rebaixarmos! (Página Anti-vadias, 30/07/2013).

Uma página intitulada “Realidade” vem provocando revolta nas redes sociais pelas causas que defende. O site prega a legalização do estupro e o extermínio do "homossexualismo", com a morte dos gays e, sobre a Marcha das Vadias, o usuário postou o seguinte:

A Marcha das Vadias é uma ótima oportunidade para ensinar o heterossexualismo a certas vagabundas bissexuais arreadas. O melhor é não há nenhum policial militar nem civil para proteger estas putas. Não podemos dizer que somos a favor do estupro, pois na sociedade ocidental a mulher sempre foi um objeto. Se uma mulher está mostrando tetas no meio da rua, não acompanhada de um homem, isto significa que ela é de propriedade pública. No momento que você pega uma vagabunda desta a força e desce pica, você não está estuprando ninguém, está apenas legitimando seu direito de homem. Mulheres de família não ficam mostrando tetas na rua, só vagabundas. Vagabunda não tem integridade moral a ser defendida, não tem honra, não tem dignidade. Se ela não respeita nem o seu próprio corpo, porque é que nós vamos respeitar? Na próxima Marcha das Vadias, pegue uma máscara e legitime seu papel de homem. Você está apoiado por 2 milênios de civilização ocidental, já elas estão apoiadas por gente que nem eleita com voto conseguiu ser. (*Realidade trecho*)¹⁰².

É possível perceber, a partir dessa pequena amostragem de comentários, que a questão da nudez é encarada por muitas pessoas como um problema, uma ofensa, que acaba se desdobrando para outras insatisfações, como o próprio nome da Marcha e o viés religioso que a manifestação de 2013 teve por conta da Jornada Mundial da Juventude Católica. Mas o que está presente também nesses comentários é uma falta de conhecimento sobre o que a manifestação se propõe de fato e as demandas reivindicadas, além de refletir outra concepção e interpretação sobre o que é permitido aos corpos. O último depoimento do site Realidade então deixa claro o extremismo que as opiniões podem chegar. Esse comentário mostra que, para uma visão mais comum, as mulheres não são donas de seus próprios corpos e exibí-los em espaço público se torna uma grande afronta, digna de ser punida com estupro.

Para aqueles que ainda possuem uma concepção de corpo enrijecida, que não possuem experiência de militância, principalmente feminista ou LGBT, têm dificuldade de entender as demandas e ações da Marcha das Vadias, e mesmo talvez não tenham interesse, pois como é possível perceber pelos comentários, essas pessoas estão mais preocupadas em reproduzir o poder, do qual também são vítimas, do que para contestar. Assim, em nome da moral e dos

¹⁰² Disponível em: <<http://realidade.pw/marcha-das-vadias-e-lugar-de-sexo-facil>>. Acesso em: 18/02/2014.

bons costumes, vão exercer o controle de si e dos outros (...a todos um micropoder sobre o corpo” -FOUCAULT, 1999, p. 137). Essa negativa em relação ao ato e mesmo à manifestação como um todo está ligada principalmente ao fato de a concepção do pensamento ocidental sobre corpo e sexualidade ser o preponderante, o que acaba criando uma hierarquia em relação às outras formas de pensamento, e se a pessoa segue as normas vigentes, acreditando que é a correta e única possível, tudo o que estiver fora do padrão não será aceitável, assim o uso político do corpo é encarado como uma afronta aos valores defendidos por essas pessoas.

Como a questão religiosa predominou na manifestação de 2013, houve uma grande retaliação por parte de grupos religiosos e mesmo de indivíduos independentes que possuem alguma religião. No entanto não é possível polarizar as reações, pois na própria Marcha havia representantes de grupos religiosos que apoiavam a manifestação, como as Católicas pelo Direito de Decidir (CDD) e o grupo da Igreja da Comunidade Metropolitana. Conversando com uma representante deste último grupo, perguntei o que ela achava do ato de mostrar os seios e ela respondeu dizendo que é a favor de qualquer ato que busque romper com o *status quo*. E ao ser questionada sobre o motivo de outras pessoas avaliarem esse ato como algo negativo ela me respondeu: “o corpo é o local onde o dominador exerce o seu controle, se alguém foge do padrão vai causar desconforto” (informação verbal)¹⁰³.

Os discursos apresentados mostram a variedade de interpretações possíveis sobre o ato de mostrar os seios e partes do corpo. Essas interpretações estão intimamente ligadas às concepções que essas pessoas têm sobre corpo e sexualidade. Acredito que a polarização está mais entre aqueles que querem romper as normas e aqueles que querem mantê-la. E apesar de os comentários em relação à manifestação e às performances serem hostis e mostrarem que existe insatisfação de um número grande de pessoas, essas reações só mostram como que manifestações como a MdV são necessárias. Pois se um grande número de pessoas quer manter esse poder normatizador, que oprime as expressões daqueles que fogem à norma e a contestam, então aí reside a razão para que as Marchas das Vadias existam e se façam presentes.

4.4.2 Performance Coletivo Coiote

Durante a concentração da MdV-RJ, o coletivo Coiote, composto por um homem e uma mulher, fez uma performance anarco-punk, que foi fortemente criticada pela mídia e

¹⁰³ MORAIS, op. cit., passim.

pelos usuários das redes sociais. O casal utilizou imagens de santas e crucifixos para simular o ato sexual e, por fim, terminaram quebrando as imagens no chão. A seguir algumas fotos da performance:



Fig. 13. Performance¹⁰⁴ Coletivo Coiote



Fig. 14. Outra imagem¹⁰⁵ da performance do Coletivo Coiote

¹⁰⁴ Foto retirada do site Extra – Disponível em: <<http://extra.globo.com/noticias/rio/jmj-2013/marcha-das-vadias-protesta-durante-jmj-em-copacabana-pelo-fim-da-violencia-sexual-9221230.html>>. Acesso em: 12/12/2014

Eu não cheguei a presenciar o ato no momento em que ocorreu. Quando a manifestação começou a caminhar, vi alguns pedaços de gesso quebrados no chão, mas só fui entender o que aquilo significava quando no dia seguinte vi a repercussão na internet. Depois de a grande mídia noticiar a performance de forma sensacionalista, o que foi dito sobre a Marcha se limitou a este assunto e os desdobramentos foram sentidos durante longo tempo pela organização. Para tentar conter a onda de comentários negativos nas redes sociais, a organização da Marcha soltou uma nota sobre o acontecimento:

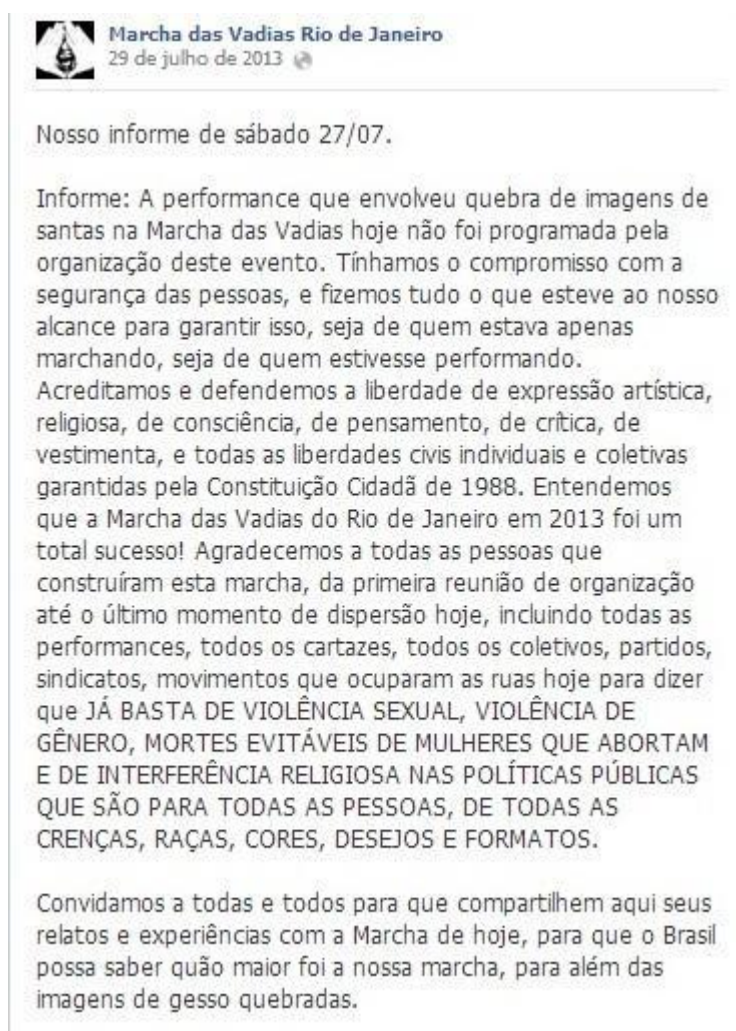


Fig. 15. Nota de esclarecimento da MdV-RJ¹⁰⁶

¹⁰⁵ Foto retirada do site Neofighters – Disponível em: <<https://www.neofighters.info/forum/showthread.php?12430-POL%C3%8AMICO-Marcha-das-Vadias-passeata-contra-Jornada-Mundial-da-Juventude>>. Acesso em: 12/12/2014.

¹⁰⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro?fref=ts>>. Acesso em: 12/12/2014

A performance do Coletivo Coiote não foi uma das atividades organizadas pela Marcha. No momento em que algumas pessoas da organização viram que a dupla iria realizar o ato, fizeram um cordão de isolamento – esta ação é praticada para garantir a segurança dos artistas e foi feita em todas as performances que aconteceram – contudo, este ato foi visto com hostilidade por algumas pessoas que acreditavam que a organização deveria ter evitado tal performance, como fica claro nos comentários relativos à publicação da nota:

Liberdade de expressão é uma coisa, intolerância religiosa é outra, apesar do lindo texto ninguém do movimento coibiu os idiotas que fizeram aquilo (enfiar a cruz, quebrar imagens...). Eu perdi a confiança no movimento, não tem credibilidade porque escreve uma coisa e faz outra. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 03/08/2013).

Vocês da Marcha das Vadias, faltou um pedido de desculpas aos cristãos no texto acima. Isso prova que não foi um ato isolado assim, já que nas fotos da pra ver nitidamente muitas vadias fazendo cordão de isolamento pra que o show de horrores ocorresse. Prostitutas de rua tem mais dignidade que vocês. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013).

Em muitos comentários fica claro a perda de credibilidade da manifestação por conta da performance e a organização é acusada de praticar algo diferente do que prega:

Fingir que está tudo bem quando se faz exatamente aquilo que se critica só demonstra que não estão preparados(as) para exercer a liberdade. Toda liberdade requer limites. O que é discutível é QUAIS são esses limites, e não se eles devem ou não existir. A noção de livre expressão, tanto quanto a de arte, foi distorcida de forma grosseira, confirmando que a “busca de justiça e cidadania” são proferidas por vocês com a mesma manipulação dos significados que os políticos mais mentirosos a quem repudiamos. A conclusão que me parece mais verdadeira é que desperdiçaram uma ótima oportunidade de avançar em reivindicações que já não parecem tão legítimas, porque vazias. Nota ZERO!. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013).

A crítica partiu de várias frentes, inclusive de quem havia participado da manifestação:

Sou totalmente a favor da escolha (aborto) e de muitas das causas feministas, mas dizer que a Marcha desse ano foi um grande sucesso é hipocrisia e medo de criticarmos a nós mesmos. Houve muito mais que a quebra de santas e nós sabemos disso. As imagens protagonizadas da penetração com a santa e com a cruz foram para dizer o mínimo, desrespeitosas e vulgares. Eu estava lá, não vi ato na hora mas vi as fotos (muito gráficas por sinal) depois. Temos que olhar para o nosso movimento sim com mais critério, eu estava lá me manifestando e senti vergonha por estar sendo no dia seguinte confundida por essa gente. Também não concordo com o desrespeito à crença alheia que vi na marcha desse ano.

A verdade é que essa “performance” ao invés de conscientizar causou mais raiva, nojo e repúdio exatamente nas pessoas que queremos atingir ou esclarecer. Infelizmente não foi nada “leve” como a colega de cima postou... promiscuidade e saúde mental e física não andam juntas! !. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013).

Mas as críticas mais pesadas e os comentários mais ofensivos no geral partiram daqueles que não estavam presentes e que não concordam com as ideias da manifestação no geral:

Vocês são um bando de sem ter o que fazer!! Se de 10 de vocês 1 for diplomada eu aposto!!! Sua hipocrisia é gritante!! Seus pais devem ter o paradigma de descobrir até hoje se por fato fizeram algo errado em vossa criação!!! Ser Gay ou Homossexual não é crime verdade! É pecado segundo a Bíblia queiram vocês ou não!!! Agora é crime fazer o que fizeram!!! Mais como são mancomunadas com políticos tipo gean [Jean Wyllys]¹⁰⁷ fazem o que querem como querem na certeza da impunidade!!! Bando de bastardos sem glória viu!!! (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013).

Só desejo a todos que profanaram imagens e crucifixos se masturbando com eles, que tenham o pior fim de vida possível e imaginável. Vcs podem não acreditar, mas podem ter certeza absoluta q a mão de DEUS vai pesar e muito contra todos q fizeram aquilo. Vcs pedem respeito mas não respeitam. O respeito de milhões de pessoas vcs perderam com aquilo. Lixo! (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013).

Escória...lixo...nunca mais terão credibilidade nenhuma. E ainda uns fundamentalistas defendem. Mostra que não foi uma atitude isolada não, é o pensamento de grande parte desse movimento de merda. Tenho vontade de vomitar ao ver essas cenas. Espero no mínimo a cadeia para todos os responsáveis. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013).

Se acalmem...O endereço de duas já foi localizado. Essas coisas se resolvem sem alarde. No silêncio, primo da paz. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013).

Nojo de vcs!!

Mulheres mal amadas, horrorosas...se deem ao respeito para serem respeitadas. Se vai protestar, pelo menos estude a história da marcha que não tem nada a ver com o que vcs fizeram. Tomara que enfiam a mesma coisa no cu da Mãe de vcs. Vcs NÃO me representam!!! Vou compartilhar todas as fotos para todos vc serem presos! Sua sujas! Nojentas! (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013).

O aborto já deveria ter sido liberado, so assim quem sabe vcs teriam sido abortados, e seria menos vergonhoso pra mim ver cenas de desrespeito como as promovidas nesse evento, quem quer respeito, respeita. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013)

Assim como existem as críticas, também existem os comentários positivos de apoio à Marcha, que, na maioria das vezes, partem daqueles que estiveram presentes participando da manifestação:

Estive na Marcha até a entrada em Ipanema. Adorei o evento e o entusiasmo do público! Quanto a performance polêmica, lamentei muito ter perdido. Não estava

¹⁰⁷ Grifo meu.

próximo quando aconteceu. Achei pura catarse! A cartilha da JMJ deveria ofender muito mais do que imagens de gesso quebradas. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013)

Foi uma marcha incrível. Plural festiva sem deixar de ser politizada. Sem moralismo! Parabéns a todos e todas! ☺ (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013)

A MARCHA foi linda! Consciente! Parabéns a todas vadias que lutam nas diferentes frentes! O mais legal era ver as pessoas olhando com bons olhos a caminhada! Enquanto alguns pelegos reações insistem em focar na quebra de imagens e outras intervenções, a maioria discursava, fora paes e cabral!!! Quem apoia pisca o cu!!!!!!!!!!!!!! (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013)

Muitos dos comentários não eram apenas frases soltas, faziam parte de um diálogo maior, empreendido muitas vezes entre aqueles que apoiavam a Marcha e aqueles que abominavam a performance. As questões mais discutidas eram se nesse caso a Igreja era vítima ou culpada e o papel crucial que a mídia desempenhou para que a performance repercutisse como aconteceu.

Você vê o tamanho da mediocridade e do atraso de determinados grupos sociais quando uma estúpida imagem de gesso é mais importante que uma vida humana. Respeitar uma instituição que promoveu séculos de opressão e instituiu um pensamento retrógrado quanto às relações sociais é ser conivente com a opressão e por isso mesmo opressor. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 01/08/2013).

Instituição que promoveu séculos de opressão? Amigo a Igreja civilizou o ocidente, se você tem liberdade hoje, é graças a Igreja. Ou será que a civilização do oriente médio é melhor?

Muitas dessas 'vadias' são universitárias, mas sabem que a criadora do ensino universitário é a Igreja Católica. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 01/08/2013).

POR IVANA BENTES: Teatro da Crueldade na Marcha das Vadias é performance política 28 de julho de 2013 às 12h42

Como se constrói a opinião pública. O Jornal Nacional mostrou ontem uma cena em que homens nus quebram a imagem de Nossa Senhora e crucifixos durante a Marcha das Vadias provocando a indignação de muitos.

O Jornal Nacional poderia ter dado destaque para o movimento 'Católicas pelo Direito de Decidir', que são pró-aborto ou qualquer outra imagem do carnaval político que é a Marcha. Mas preferiu destacar uma imagem que demonizava um movimento muito diverso, em que todas as pautas da cidade aparecem de forma crítica, irônica e festiva.

O ato performático teatral da destruição de símbolos da igreja faz uma referência direta aos atos de intolerância dos membros das igrejas que cotidianamente invadem e depredam terreiros de candomblé, quebram imagens, demonizam e criminalizam homossexuais, matam travestis, criminalizam o aborto e as mulheres lésbicas, entre outras afrontas e violências concretas.

A lógica do JN é a mesma que transforma os atos de ataque simbólico dos black blocks e de muitos outros manifestantes contra signos de monetização da vida e assujeitamento da vida a lógica do capital (seja a placa da Coca-Cola, os símbolos dos bancos, ou das corporações de mídia etc.) em "crime contra o patrimônio" ou "vandalismo". O teatro e a performance violenta e didática da Marcha das Vadias,

alguns dos atos que ocorrem nas manifestações fazem parte da batalha estética e política.

O teatro da crueldade e a pedagogia da violência são armas dos que sofrem na pele e lutam por mais direitos e liberdade. Não vamos demonizar nem criminalizar ao avesso. Entre muitos cartazes da Marcha muitos empunhavam a obra de Marcia X dos pênis desenhados com terços e que foi proibida de ser exposta no Rio. É a mesma luta por expressar mundos.

Pessoalmente acho essa imagem do Papa com a Polícia de Choque muito mais violenta simbolicamente do que tudo que vi na Marcha das Vadias, já que estamos reivindicando um Estado laico.

(comentário retirado da página da MdV-RJ, 01/08/2013).



Fig 16. Imagem do Papa Francisco com a tropa de choque (foto¹⁰⁸ postada em seguida do comentário anterior).

Católicas pelo direito de decidir? A pessoa tem que ser muito burra pra isso. Um católico tem que concordar com tudo que a Igreja diz, se não concorda que caia fora da Igreja. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 01/08/2013).

E os de mentalidade mediana ‘horrorizados’ com imagens sacra! Vão estudar Brasil! <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/07/27/peregrino-cospe-no-rostro-de-manifestante-da-marcha-das-vadias.htm> - link para matéria do uol sobre Peregrino que cuspiu em rosto de manifestante. (comentário retirado da página da MdV-RJ, 01/08/2013).

...como dizer que os organizadores não sabiam se as “vadias” até fizeram um cordão de isolamento para que toda a palhaçada rolasse, se não concordam pq permitiram? Dois atores? E pq não foi retirados da marcha pelos organizadores? É fácil dizer que uma peregrina cuspiu no rosto de uma “vadia”... pq não escrevem que a todo momento as mesmas “vadias” gritavam aos 4 ventos que queria “chupar a xota das peregrinas”? é triste ver que a marcha das “vadias” só ganhou destaque pq uma MERDA foi feita... que feministas são vcs que permitem que imagens de mulheres

¹⁰⁸ Foto retirada do site Paraíba – Disponível em: <<http://www.paraiba.com.br/colunista/joao-costa/36846-passou-o-deslumbramento-niilista-e-neofacista-no-pais>>. Acesso em: 13/03/2014.

que segundo pensamento de vcs foi reprimida seja usada como consolo pra um pedante qualquer se masturbar na rua? (comentário retirado da página da MdV-RJ, 01/08/2013).

A partir dos comentários observados, é possível perceber que as reações negativas partiram tanto daqueles que usualmente já fazem uma crítica à manifestação, quanto daqueles que participaram da manifestação e que se sentiram ofendidos e desrespeitados com a performance, por considerá-la intolerância religiosa, ou porque simplesmente não acreditam nesse tipo de abordagem para reivindicar ou criticar algo. As reações positivas partem dos dois lados, tanto de quem participou, como de quem não estava na manifestação, com o argumento comum de que era apenas um ato político com o objetivo de criticar a Igreja Católica. Após diversos comentários algumas pessoas achavam que toda essa conversa não iria levar a nada e tentavam amenizar a rivalidade:

Chega desse papo, gente. Acabou, vamos passar a página. Essas pessoas tem mente fechada, só querem nos agredir. Deletem os ataques irracionais deles, por favor, e continuemos nossa luta. Eles que criem uma página anti-marcha das vadias rio de janeiro e sejam felizes. Beijos a tod@s @s vadi@s! (comentário retirado da página da MdV-RJ, 29/07/2013).

A sugestão dada neste comentário parece ter sido levada a sério, pois de fato criaram uma página “Anti-Vadias”, como já mencionado anteriormente, dedicada a criticar a manifestação. Além desta página também surgiu a “Fora-Vadias”, em que foram divulgadas informações como nomes, documentos e endereços dos envolvidos na performance. Outra página que se dedicou a divulgar tais informações foi a “Policial um Herói”. Os comentários que seguem a publicação são os mais variados:

A Lei 9459, de 19997, considera crime a prática de discriminação ou preconceito contra religiões. O crime de discriminação religiosa é inafiançável (o acusado não pode pagar fiança para responder em liberdade) e imprescritível (o acusado pode ser punido a qualquer momento). (comentário retirado da página Policial um Herói, 30/07/2013).

Policial um Herói: muitos idiotas pensa que vai me calar me ameaçando, fazendo terrorismo (coisa típica do marxismo doentio) e falando um monte só pra proteger esses loucos e fazer com que eu apague a postagem. Parceiro, só uma coisa, quem recebe ameaça de morte toda semana já n tem mais medo de ameaças. Se quiser é só tentar com a sorte. (comentário retirado da página Policial um Herói, 30/07/2013).

“Código Penal, Art. 208 – Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir pertubar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso: pena – detenção, de um mês a um ano, ou multa”. (comentário retirado da página Policial um Herói, 30/07/2013).

Borracha neles!! Sem dó e até cair!! (comentário retirado da página Policial um Herói, 30/07/2013).

Se fosse aqui na minha cidade eles iam ter tratamento recíproco à pornografia explícita na rua! E olha que eu nem sou católico. (comentário retirado da página Policial um Herói, 30/07/2013).

Quem ta divulgando isso ou falando coisas como “borracha neles” não passa de um monte de babacas. (comentário retirado da página Policial um Herói, 30/07/2013).

Em outra página, “Fora-PT”, foi postada uma foto da suposta garota que realizou a performance com a presidenta Dilma, fazendo uma ligação entre as duas, dizendo que havia uma amizade antiga entre elas. Várias pessoas que conhecem a garota que realizou a performance postaram comentários dizendo que a pessoa da foto não era ela. Mas isso não impediu que várias pessoas “acreditassem” na postagem e realizassem comentários ofensivos.

No dia 5 de março de 2014, o Laboratório de Estudos sobre Imagem e Cibercultura (Labic), da Universidade Federal do Espírito Santo, publicou um mapa de redes de admiradores das Polícias Militares no Facebook. São páginas dedicadas a defender o uso de violência contra o que chamam de “bandidos”, “vagabundos”, “assaltantes”, fazer apologia a linchamentos e ao assassinato, defender policiais, publicar fotos de pessoas “justiçadas” ou mortas violentamente, vender equipamentos bélicos e combater os direitos humanos.

Em matéria¹⁰⁹ para a Carta Capital, o professor Fábio Malini, doutor em Comunicação, explica como fez a pesquisa e analisa o discurso compartilhado por esses internautas.

Pesquisei durante apenas uma semana para testar o método de extração de dados. Descobri que o Labic, laboratório que coordeno, pode ajudar na construção da cultura de paz nesse país, desvelando os ditos dessas redes, que estão aí, lotadas de fãs e públicas no Facebook. Assustei-me em saber a ecologia midiática da repressão no Facebook, em função da agenda que esses sites estabelecem.

Primeiro há um horror ao pensamento de esquerda no país. Isso aparece com inúmeros textos e imagens que satirizam qualquer política de direitos humanos ou ligadas aos movimentos sociais. Essas páginas funcionam como revides à popularização de temas como a desmilitarização da Polícia Militar ou textos de valorização dos direitos humanos. Atualmente, muitas dessas páginas se articulam em função da “Marcha pela Intervenção Militar”. Um de seus maiores ídolos é o deputado Jair Bolsonaro.

Após os protestos no Brasil, a estrutura de atenção dos veículos de comunicação de massa se pulverizou, muito tráfego da televisão está escoando para a internet, o que faz a internet brasileira se tornar ainda mais “multicanal”, com a valorização de experiências como Mídia Ninja, Rio na Rua, A Nova Democracia, Outras Palavras, Revista Fórum, Anonymous, Black Blocs. São páginas muito populares. Mas não

¹⁰⁹ MALINI, Fábio. Um Mapa das redes de ódio. *Carta Capital*. 2014. Entrevista concedida a Patrícia Cornil-Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/blogs/outras-palavras/facebook-um-mapa-das-redes-de-odio-327.html>>. Acesso em: 11/03/2014.

estão sozinhas. Há uma guerra em rede. E o pensamento do “bandido bom, bandido morto” hoje se conformou em votos. Esse pensamento foi capaz de construir redes sociais em torno dele.

A despolitização, a corrupção, os abusos de poder, a impunidade, estão na raiz da força alcançada por essas redes da violência e da justiça com as próprias mãos. E não tenho dúvida: essas redes, fortes, vão conseguir ampliar seu lastro eleitoral. Vão ajudar na eleição de vários políticos “linha dura”. Em parte, o crescimento dessas redes se explica também em função de forças da esquerda que passaram a criminalizar os movimentos de rua e ficaram omissas a um conjunto de violações de direitos humanos. O silêncio, nas redes, é resignação. O que estamos vendo é só a cultura do medo midiática passando a ter os seus próprios veículos de comunicação na rede. (MALINI, 2014).

O professor ainda acrescenta:

É interessante, ao coletarmos e minerarmos os dados, notar que muitas dessas páginas articulam um discurso de Ode à Repressão com um outro pensamento: o religioso, cujo Deus perdoa os justiceiros. Isso se explica porque ambos são pensamentos em que o dogma, a obediência, constituem valores amplamente difundidos. Para essas redes, a defesa moral de uma paz, de um cuidado de si, viria da capacidade de os indivíduos manterem o estado das coisas sem qualquer questionamento, qualquer desobediência.

No lugar da Política enfrentar essas redes, para torná-las minoritárias e rechaçadas, o que vemos? Governantes que passam a construir seus discursos e práticas em função dessa cultura militarizada, dando vazão a projetos que associam movimentos sociais a terrorismo. Daí há uma inversão de valores: a obediência torna-se o valor supremo de uma democracia. E a política acaba constituindo-se naquilo que vemos nas ruas: o único agente do Estado em relação com os movimentos é a polícia. (MARLINI, 2014)¹¹⁰.

Por fim, o professor Fábio Malini dá um pequeno exemplo de como essas redes têm agido:

Sábado, 8 de março, foi o Dia Internacional da Mulher. Uma das páginas, a Faca na Caveira, deu parabéns às mulheres guerreiras. Mas mandaram as feministas se foderem. O post teve 300 likes em menos de meia hora e na tarde de domingo tinha 1473 likes. A paz só será alcançada com ordem e obediência, dizem. No fundo, essas redes revelam-se como repressoras de qualquer subjetividade inventiva. Por isso, são homofóbicas e profundamente etnocêntricas de classes. É uma espécie de decalque do que pensa a classe média conectada no Brasil, que postula que boné de “aba reta” em shopping é coisa da bandidagem.

Em Vitória, onde resido, em dezembro de 2013, centenas de jovens que curtiam uma roda de funk nas proximidade de um shopping tiveram que entrar nesse recinto para fugir da repressão da polícia, que criminaliza essa cultura musical. Imediatamente foi um “corre-corre” no centro comercial. Os jovens foram todos colocados sentados, sem camisa, no centro da Praça de Alimentação. Em seguida, foram expulsos em fila indiana pela polícia, sob os aplausos da população. Depois, ao se investigar o fato, nenhum deles tinha qualquer indício de estar cometendo crime. Essa cultura do aplauso está na rede e é forte. É um ódio à invenção, à diferença, à multiplicidade. É por isso que a morte é o elemento subjetivo que comove essa rede. Mostrar possíveis criminosos mortos, no chão, com face, tórax ou qualquer outro

¹¹⁰ ibid. [S.I.]

parte do corpo destruída pelos tiros, é um modo de reforçar a negação da vida. (MARLINI, 2014)¹¹¹.

Essas redes de ódio que mostram uma reação agressiva à tudo que é diverso e inventivo, como o próprio professor coloca, são apenas efeito do caráter produtor do poder (Foucault, 1999). Por meio dessas redes, o poder se reproduz, ao perpassar a ideia de que é necessária a ordem para alcançar a paz, contribuindo para a manutenção da norma vigente. E, utilizando desse efeito produtor-reprodutor do poder, muitos políticos se beneficiam, como é o caso da família Bolsonaro. Depois do ato do Coletivo Coiote, o deputado estadual Flávio Bolsonaro, filho de Jair Bolsonaro, deu entrada em um inquérito no Ministério Público (MP-RJ) contra a Marcha das Vadias. Vários integrantes da Marcha foram intimados a prestar depoimentos e tiveram que explicar que o ato político não havia sido programado pela organização. A reação das redes e a ação do deputado são exemplos claros dos argumentos que o professor Fábio Malini apresenta. Em janeiro de 2014 a Justiça do Rio de Janeiro aceitou a denuncia do MP e um processo foi aberto contra o casal que realizou a performance, pedindo a condenação dos dois por ultraje público ao pudor, resultantes de preconceito de raça ou de cor, concurso formal, vilipendiar ato ou objeto de culto religioso e concurso material. Entrei em contato com a garota que realizou a performance, com o intuito de realizar uma entrevista, ela chegou a aceitar, mas na semana seguinte ela já não utilizava mais a rede social pela qual eu havia estabelecido o contato. Conversando com uma conhecida dela, fiquei sabendo que ela tem evitado se expor e tem trocado constantemente seu perfil nas redes sociais.

Além de ter que lidar com o Ministério Público e tentar amenizar os ataques nas redes sociais, algumas organizadoras da MdV-RJ ainda sofreram ameaças de morte e estupro por telefone, diversas vezes. Toda essa polêmica gerou graves repercussões para as pessoas envolvidas na organização, além de criar uma atmosfera de insegurança no grupo, o que acabou acirrando uma disputa interna - a organização ficou dividida entre quem apoiava o ato e quem o considerava algo negativo.

Foi ótima [*performance*], não acho problemática não. Vejo como uma performance, uma forma legítima e viável de fazer uma crítica política à religião. Agora os efeitos políticos foram bem devastadores, tanto para o bem quanto para o mal. A Marcha ficou mais conhecida. As pessoas que iam bater na marcha já batiam desde sempre e continuaram batendo ainda mais, mas houve pessoas que nunca tinham ouvido falar da Marcha e por conta da performance ficaram conhecendo e acharam “maneiro”. Então “rolou” uma projeção da Marcha, mas as meninas foram ameaçadas... ataques

¹¹¹ Ibid.

de forças da própria esquerda e de feministas. Pessoalmente não me incomoda, mas houve pessoas que ficaram incomodadas. Elas próprias têm religião e se sentiram ofendidas, pois foi algo forte. Mas como eu não tenho religião eu vi aquilo meramente como performance política contestadora. (informação verbal)¹¹².

A gente pensa que é libertária e se depara com algo como aquilo e vê que não é bem assim. Eu não faria. E acho que não contribui para a luta. (fala de uma integrante da organização durante uma reunião após o evento) (informação verbal)¹¹³.

Alguns integrantes chegaram a postar em seus perfis na internet depoimentos sobre a performance e toda a polêmica gerada:

Em 6 horas, entre milhares de pessoas e performances, a Marcha das Vadias aconteceu no último sábado pelo 3º ano consecutivo. Foi a maior, mais diversa e bonita Marcha do Rio de Janeiro, em que todxs fomos exigir basta de violência sexual, de culpabilização da vítima de estupro, pela autonomia ao próprio corpo, pelos direitos sexuais e reprodutivos, pela legalização do aborto, pela regulamentação da prostituição, pelo respeito às mulheres transexuais, e todos esses temas caros são ligados por um Estado laico. Não tinha ninguém dissonante das nossas causas.

Na Marcha, pela sua diversidade e grandeza, aconteceram várias performances, algumas com conhecimento da organização do evento, outras não, mas todas tiveram sua segurança garantida, pois tivemos essa preocupação, como também a de não confrontar o evento católico que foi transferido para o mesmo local onde aconteceria nossa marcha, na qual avisamos às autoridades meses atrás. Foi por isso também que fizemos um cordão humano de isolamento na frente da igreja católica que tinha no caminho da Marcha, entre o posto 5 de Copacabana e o posto 9 de Ipanema.

Por isso foi lamentável perceber que diversas pessoas, entre elas um deputado que já foi condenado por declarações contra a igreja católica e que não foi à marcha, e a mídia convencional focaram apenas em uma ocorrência aleatória, de poucos minutos, executada por 2 pessoas sem qualquer envolvimento com a organização da Marcha das Vadias do Rio, desconsiderando questões como o aumento da violência sexual em nosso estado, em que recebeu declaração do governador minimizando a questão dizendo que são eventos raros e das ações de peregrinxs contra manifestantes, quando elxs que estavam invadindo um espaço que já estava reservado por nós há meses. É triste perceber que a quebra de gesso choca mais do que o fato de uma instituição, que oprime todas as pessoas até hoje, e que já matou milhares de pessoas há algumas décadas, venha para nossa cidade, com nosso dinheiro, dogmatizar a não utilização da camisinha, a demonização das relações homoafetivas e que demonstra intolerância com as demais religiões de nosso país. É triste, mas não é surpreendente, e isso só nos mostra que precisamos lutar muito, por nossos corpos, nossos direitos, por um estado laico, e por um orgasmo livre, coletivo e popular. E estou orgulhosa de fazer parte desta luta, portanto, falem o que quiserem, a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro foi linda, grandiosa e mostrou ao mundo a força das mulheres brasileiras, que já estavam acordadas há anos. Obrigada a todxs pelo apoio e espero vê-los na nossa luta diária! (depoimento retirado do perfil de uma integrante, 29/07/2013).

Me Quebraram

Me quebraram aos 8 anos quando me disseram ser eu "diferente"

Me quebraram aos 12 anos quando comecei uma hormonioterapia clandestina sem

¹¹² MAGDA, op. cit., passim.

¹¹³ MORAIS, op. cit., passim.

saber mesmo o que eram hormônios e as consequências futuras
 Me Quebraram quando na escola fui agredida, jogadx em um muro de chapisco, tomei um chute no peito e minhas notas escolares caíram vertiginosamente
 Me Quebraram quando me excluíram do ensino, da meio familiar, do mercado de trabalho, quando me negaram o direito à uma religião
 Me Quebraram nos dias que tive que passar em delegacias e viaturas de polícia achicalhada e humilhada por quem tinha obrigação de me proteger e era pago pra isso
 Me Quebraram sim, quando agrediram minhas amigas e depois foi minha vez, quando assassinaram minhas amigas com requintes de crueldade e implantaram em mim o terror obrigando-me a saber que um dia posso ser a próxima
 Me quebraram ao não me darem direito ao nome que me representa
 Me quebraram ao me negarem o direito à saúde
 Me quebraram quando sobre ameaças de morte e tentativas de assassinato me obrigaram a me esconder
 Me quebraram várias vezes e quantas vezes foi necessário
 Me quebraram e desses cacos caídos pelas estradas da vida consegui me refazer, por mais que guarde dentro de mim as rachaduras das minhas quebrações
 Me Quebraram, mais ninguém chorou por mim, nem recuou, nem soltou uma nota de repúdio ou mesmo para dizer que não me conhecia e que não tinha culpa se me quebraram
 Me quebraram e eu fiz uma festa para comemorar
 Me quebraram mas eu dancei, representei, fiz sexo por prazer e por dinheiro e procurei a felicidade entre cacos
 Me quebraram e isso não comoveu ninguém
 Me quebraram e quebraram uma santa de gesso e pela santa tudo o que foi negado à ela foi dado como direito
 Me quebraram, mas as notas de repúdio, pedidos de desculpas, lágrimas e até mesmo medo foram dados à santa, uma imagem de gesso inanimada, sem vida nem sentimentos, mas que conseguiu quase uma comoção mundial
 E como a santa tinha grande importância, eu fiz à ela uma homenagem em forma de missa de sétimo dia, para que não esqueçam que entre humanos excluídos e quebradxs das mais infames formas e imagens de gesso inanimadas, mas elevadas ao grau de santidade, quebrar esse gesso causa muita dor até mesmo onde essa dor não deveria ser sentida nunca. (depoimento retirado do perfil de uma integrante, 29/07/2013).

Um dos argumentos mais utilizados por quem defendia o ato político era: “não se confunda a reação do oprimido com a violência do opressor”, uma frase famosa dita por Malcom X, um dos maiores defensores do Nacionalismo Negro nos Estados Unidos. As blogueiras feministas, do site blogueirasfeministas.com, até fizeram uma postagem em apoio à MdV-RJ.

Quando mulheres são denunciadas ao Ministério Público por subverterem a lógica da normatização social é preciso parar para refletir. Esta frase de Malcom X ilustra perfeitamente o que estamos vivenciando neste momento, quando setores privilegiados da sociedade acusam uma minoria (que luta por seus direitos), de agir com violência, de desrespeitar e ofender a fé e a moral católica. Minhas irmãs, minhas companheiras de luta, as vadias que estavam nas ruas cobrando do Estado, de modo legítimo, NOSSOS DIREITOS, estão sendo caluniadas pela ala conservadora e desumana de nossa sociedade. Os conservadores, os moralistas de plantão e todas as pessoas que se apoderam de um discurso travestido de espiritual para DOMINAR, difamar e tripudiar todas as mulheres que compõe a Marcha das Vadias, as feministas, que estes mesmos

chamam de “feminazis”, mostrando a ignorância que ainda perpetua em nosso país. Evidenciando o quanto este movimento social é legítimo e do quanto HÁ NECESSIDADE de discutir políticas que, de fato, INCLUAM as mulheres e seus direitos. (BEAUVOIR, 2013)¹¹⁴.

A postagem era seguida desta imagem:



Fig 17. Imagem¹¹⁵ que acompanha matéria do blog “blogueirasfeministas”

Uma mulher mexicana que participou da organização da Marcha de 2013, e que, no entanto, teve que voltar ao seu país antes da manifestação acontecer, expressou seus sentimentos em relação ao ocorrido através de uma carta.

¿Qué del cuerpo femenino es considerado tan violento? ¿Qué de la libertad sexual de las mujeres es visto tan amenazador? ¿Por qué las feministas son enemigas? ¿Por qué es necesario organizarse para cazar a las PUTAS? Son preguntas cuyas respuestas duelen al pensarse. El cuerpo femenino AUTÓNOMO es considerado violento, porque su control es necesario para que el sistema machista, capitalista y racista se mantenga. La libertad sexual y reproductiva de las mujeres implica una transformación social que desestabiliza ese sistema, por lo que debe ser impedida a toda costa, por parte del Estado, de las iglesias, las escuelas, los medios de comunicación. Las feministas, las brujas, las putas, nuestra creatividad, nuestra

¹¹⁴ BEAUVOIR, Luci Araujo. Marcha das Vadias: o opressor e o oprimido. *Blogueiras Feministas*, jul. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2013/07/marcha-das-vadias-o-opressor-e-o-oprimido/>>. Acesso em: 30/07/2013.

¹¹⁵ Foto retirada do site Blogueiras Feministas – Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2013/07/marcha-das-vadias-o-opressor-e-o-oprimido/>>. Acesso em: 30/07/2013.

energía, nuestros argumentos políticos, son peligrosos, porque venimos a cambiar el mundo, y eso no le conviene a quienes concentran el poder. Pero sus amenazas no nos van a callar. Sus persecuciones no nos van a detener. Sus hogueras, sus leyes, sus televisiones, no acabarán con nosotras, precisamente porque ya entendimos que somos NOSOTRAS./

O que do corpo feminino é considerado tão violento? O que da liberdade sexual das mulheres é visto como uma ameaça? Por que as feministas são inimigas? Por que é necessário organizar para caçar as PUTAS? São perguntas cujas respostas são dolorosas de se pensar. O corpo feminino autônomo é considerado violento porque o seu controle é necessário para que o sistema capitalista machista, racista se mantenha. A liberdade sexual e reprodutiva para mulheres envolve uma transformação social que desestabiliza o sistema, por isso deve ser evitada a todo o custo, pelo Estado, igrejas, escolas, meios de comunicação. As feministas, bruxas, prostitutas, a nossa criatividade, a nossa energia, os nossos argumentos políticos, são perigosos, porque viemos para mudar o mundo, e isso não convém a quem concentra o poder. Mas suas ameaças não vão nos calar. Suas perseguições não vão nos deter. Suas fogueiras, suas leis, suas televisões, não vão acabar conosco, precisamente porque já entendemos que somos NÓS. (trecho retirado da carta publicada em seu perfil nas redes sociais, 30/07/2013).

O texto dela faz uma referência ao que Foucault (1999) aborda sobre o controle do corpo como elemento fundamental nas relações de poder. Foucault também menciona que o bio-poder é indispensável ao capitalismo. Diante disso, a militante feminista Silvia Federici denuncia o controle que o capitalismo exerce sobre o corpo da mulher, em matéria para o jornal *eldiarionorte.es*¹¹⁶ e fala sobre as origens do capitalismo que "*siempre ha necesitado controlar el cuerpo de las mujeres porque es un sistema de explotación que privilegia el trabajo como fuente de su riqueza de acumulación*" / sempre necessitou controlar o corpo das mulheres porque é um sistema de exploração que privilegia o trabalho como fonte de riqueza e acumulação. Assim, a escritora destaca que o capitalismo "*debe controlar todas las fuentes de la fuerza de trabajo, todas las fuentes que producen los trabajadores, y el cuerpo de lamujer es la primera fuente de esa riqueza*" / o capitalismo deve controlar todas as fontes de força de trabalho, todas as fontes que produzem trabalhadores, e o corpo da mulher é a primeira fonte de sua riqueza.

Butler (2003) afirma que para Foucault o sujeito não tem acesso a uma sexualidade fora, antes ou depois do próprio poder.

Consequentemente, a sexualidade que emerge na matriz das relações de poder não é uma simples duplicação ou cópia da lei ela mesma, uma repetição uniforme de uma economia masculinista da identidade. As produções se desviam de seus propósitos originais e mobilizam inadvertidamente possibilidades de “sujeitos” que não apenas ultrapassem os limites da inteligibilidade cultural como efetivamente expandem as fronteiras do que é de fato culturalmente inteligível. (BUTLER, 2003, p. 54).

¹¹⁶ Matéria completa em El Diario – Disponível em: <http://www.eldiario.es/norte/euskadi/cuerpo-mujer-ultima-frontera-capitalismo_0_260374735.html>. Acesso em: 13/03/2014

O texto da manifestante mexicana é outro exemplo interessante sobre o que Foucault (1999) coloca: “onde há poder há resistência”. Mesmo existindo o poder que busca controlar os corpos femininos, a manifestação existe como demonstração de resistência, se torna um espaço de luta e reivindicação contra o poder que controla e oprime esses corpos, que só pedem liberdade e legitimidade (Butler, 2003). E não só a manifestação, mas também toda a reação de apoio e suporte a quem estava sendo alvo de críticas e ameaças por ousar ir contra a norma e contra o poder são formas de resistência que aparecem de vários lugares.

A meu ver, a performance do Coletivo Coiote era apenas uma de muitas outras ações contestadoras que estavam acontecendo na concentração e durante a manifestação. Freira com os seios à mostra, o batismo *queer*, embaixador gay, são pequenas expressões em um mar de utilizações políticas do corpo. Veja por exemplo a imagem que segue:



Fig. 18. Mulher carregando uma cruz¹¹⁷

Durante toda a manifestação essa mulher negra, com o rosto pintado de branco, carregou essa enorme cruz (com o auxílio de alguma outra pessoa), e nesta cruz estavam amarradas diversas coisas, como bebês de plástico, embalagem do remédio citotec (utilizado para abortar), camisinhas com um X vermelho de proibido, um cartaz com a frase: “até Maria foi consultada”, dentre outras. Uma ação que possui um simbolismo tão grande não chamou a atenção de ninguém e se quer foi comentada. Até mesmo o ato de mostrar os seios, que antes era o mais destacado, ficou em segundo plano diante da performance do Coletivo Coiote. Isso aconteceu porque a mídia pegou o que havia de mais impactante e se limitou a noticiar unicamente tal ato, mas se não fosse a performance, muito provavelmente seria qualquer outra coisa.

¹¹⁷ Foto retirada do site Portal Cedro – Disponível em: <<http://portalcedro.blogspot.com.br/2013/07/marcha-das-vadias-reune-centenas-de.html>>. Acesso em: 13/03/2014.

Sempre pegam alguma coisa para criticar... 2012 foi a Igreja¹¹⁸, que encontramos pelo caminho. 2014 não teve nada, porque não tiveram muitas performances, só uma do centro de teatro do oprimido, nada muito provocador e seguimos direto pela praia para não correr o risco de encontrar alguma Igreja pelo caminho. Mas até ano passado (2013) eu tinha essa impressão, de que qualquer performance que for mais crítica que tiver um inimigo, um sujeito ao qual a crítica é dirigida vai ser pegada... (informação verbal)¹¹⁹.

É completamente compreensivo que para um católico a performance do Coletivo Coiote tenha significado um ato de intolerância religiosa e, portanto, de grande violência para eles, dado todo o simbolismo que envolve a imagem da Virgem Maria e de um crucifixo. Contudo, a questão que mais me chama a atenção nesse fato, não é o ato em si, nem ao menos se ele foi bom ou ruim e se as pessoas que o praticaram estavam certas ou erradas, o que me instiga é que esse ato quase não teve existência e representatividade no momento em que ele aconteceu. Houve uma mobilização das pessoas que estavam no entorno, manifestantes, passantes, fotógrafos e jornalistas, mas muitas pessoas que estavam na Marcha não chegaram a presenciar a performance, como no meu caso, e se quer ouviram falar sobre o ato durante a manifestação - eu mesma, ouvi duas senhoras comentando algo, mas naquele momento não entendi bem sobre o que elas estavam falando, já que não havia visto nada. O ato só foi ganhar a visibilidade que teve depois, com a repercussão da mídia. Então, a impressão que fica para mim é que existiram duas Marchas: aquela que eu participei fantasiada, pintada, segurando cartaz e ao mesmo tempo observando, conversando e anotando no meu caderno de campo, os gritos, os cheiros, as sensações de estar junto daquelas pessoas calorosas, irreverentes e ousadas e outra Marcha, que surgiu depois, com todas as notícias e enxurradas de críticas na tv, jornal, rádio e redes sociais, que me parece algo muito mais obscura.

Por conta disso, o meu foco nesta análise está mais na reação que o ato provocou do que no ato em si, pois me impressionou a mobilização das redes de ódio e a violência de alguns discursos extremados. Tendo como suporte a ideia de que há limites para a liberdade, e que existem regras para tudo na vida, os discursos procuram cercear, controlar, disciplinar e punir estas pessoas que não possuem o comportamento social padrão e adequando.

A linguagem opressora do discurso de ódio não é mera representação de uma ideia odiosa; ela é em si mesma uma conduta violenta, que visa submeter o outro, desconstruindo sua própria condição de sujeito, arrancando-o do seu contexto e

¹¹⁸ Na manifestação de 2012, os participantes passaram em frente à Igreja Nossa Senhora de Copacabana. Parte do grupo tentou entrar na igreja e uma das manifestantes tirou a camisa, ficando com os seios de fora no pátio do templo, o que provocou revolta de algumas pessoas que assistiam a uma missa.

¹¹⁹ MAGDA, op. cit., passim.

colocando-o em outro onde paira a ameaça de uma violência real a ser cometida – uma verdadeira ameaça por certo. (fala de Butler reproduzida na página da MdV, sem referência).

A discussão sobre o episódio gira muito em torno de quem é vítima ou culpada, certa ou errada, do que é sagrado ou profano, fica claro como o controle é exercido no corpo: cada opinião é uma amostra de como as pessoas estão preocupadas em controlar o que é certo, aceitável e permitido. Querer exercer o controle sobre as formas de expressão dos outros é uma forma de reprodução do poder, e só mostra como ele tem funcionado de forma apropriada: controlando as pessoas que vão controlar a si próprias e aos outros (micropoder - Foucault, 1999).

O poder funciona como um mecanismo de apelação, atrai, extrai essas estranhezas pelas quais se desvela. O prazer se difunde através do poder cerceador e este fixa o prazer que acaba de desvendar. O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e os controles familiares podem, muito bem, ter como objetivo global e aparente dizer *não* a todas as sexualidades errantes ou improdutivas mas, na realidade, funcionam como mecanismos de dupla incitação: prazer e poder. Prazer em exercer um poder que questiona, fiscaliza, espreita, espia, investiga, apalpa, revela; e, por outro lado, prazer que se abrasa por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travestí-lo. Poder que se deixa invadir pelo prazer que persegue e, diante dele, poder que se afirma no prazer de mostrar-se, de escandalizar ou de resistir. (FOUCAULT, 1999, p. 45).

Imagino que para muitas pessoas pode parecer que eu esteja tomando partido na situação em favor da Marcha e da performance. Entretanto, a meu ver, essa situação vai além de ter uma posição negativa ou positiva sobre o ato, a minha preocupação está mais em desvelar o que os discursos de ódio, que o ato gerou, representam e, não acredito que manter uma posição de indignação em relação a esses discursos comprometem a minha posição de pesquisadora.

Guita Grin Debert, em seu livro “A reinvenção da velhice”, menciona o artigo de Laura Nader, intitulado *Reinventig Anthropology*, em que a autora fazia um apelo para que os antropólogos norte-americanos se voltassem ao estudo de sua própria sociedade, principalmente para a compreensão de como o poder e a responsabilidade são nelas exercidos. Nader alega três razões para justificar o novo programa: primeiro, ele teria um “efeito energizador” da disciplina; segundo, a antropologia estaria “cientificamente adequada” para tal empreendimento; e, terceiro, seria um empreendimento que teria “relevância democrática”. Com a expressão “efeito energizador” a autora chamava a atenção para a importância da indignação como um motivo na definição dos temas das pesquisas antropológicas, e destaca que, desde os primeiros estudos dos sistemas de parentesco e organização social, como em Morgan, por exemplo, não esteve ausente a indignação com a forma pela qual os índios

americanos eram tratados e expulsos de seus territórios. Entretanto, os jovens estudantes não estavam envolvidos com pesquisas que provocavam seus sentimentos de indignação.

A antropologia, de acordo com Nader, estaria especialmente qualificada para refletir sobre a forma como poder e responsabilidade são exercidos. Suas pesquisas sempre tiveram que ser ecléticas nos métodos utilizados, e sua abordagem do que está envolvido na compreensão da humanidade é ampla, posto que os antropólogos se especializaram na compreensão de culturas em contextos transculturais. Os antropólogos aprenderam, ainda, a encontrar e analisar redes de poder, descrever costumes, valores e práticas sociais que não estão registrados em linguagem escrita. A leitura da quantidade avassaladora de material escrito, que instituições poderosas produzem, ajuda pouco na compreensão de como decisões são tomadas no Congresso ou em uma empresa, de como determinadas políticas são implementadas ou temas para pesquisa são definidos como prioritários e recebem financiamento específico. Para entender essas questões é preciso se debruçar sobre redes de relações, valores e práticas que dificilmente são identificadas no papel. Exigem, antes, o treino e a familiaridade com que o antropólogo trabalha com o princípio da reciprocidade e com a dimensão cultural quando analisa práticas que não podem ser explicadas como frutos de cálculos racionais. (DEBERT, 2012, p. 243-244).

Já a “relevância democrática” de tal programa, como Nader defende, reside no fato de que o povo americano não conhece suas próprias leis e não sabem como funcionam as organizações burocráticas. Dessa forma, não se poderia deixar o aprendizado sobre os direitos dos cidadãos inteiramente a cargo da mídia. É motivada pela indignação em relação ao desserviço que a grande mídia prestou ao público brasileiro, ao noticiar o acontecimento de forma sensacionalista, causando reações e discursos de ódio extremados, que acredito ser necessário focar nesse ponto e sim, me posicionar em favor de desvendar as formas pelas quais o poder opera, com o intuito de compreender as relações sociais e a humanidade. E, reiterando, não acredito que esse posicionamento descredibilize a pesquisa.

Os discursos de ódio, ao meu ver, são efeitos de uma sociedade cujo pensamento está fundado em uma fixidez e rigidez de conduta e construção do corpo. Se a sociedade ocidental estivesse comprometida com uma definição dinâmica do corpo, como a apresentada por Latour (2004), por exemplo, do corpo como uma “aprendizagem de ser afetado”, posto em movimento, articulando o maior número de controvérsias possíveis, então, assim, teríamos um mundo cada vez mais sensível para as diferenças. Contudo, como esse não é o caso do pensamento ocidental, as reivindicações feministas por igualdade e por legitimidade de todas as expressões de gênero e sexualidade, fazem-se ainda mais necessárias, pois só assim será possível construir uma sociedade tolerante com a diversidade e com a inventividade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se dedicou a compreender o uso do corpo enquanto instrumento político na manifestação da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro 2013. Para tanto, foi realizada uma pesquisa qualitativa, por meio de observação participante de fevereiro de 2013 a novembro de 2014. Para compreender a manifestação na rua, objeto deste estudo, foi necessário acompanhar as reuniões da organização da MdV-RJ, os eventos e debates, a lista de e-mails, as atualizações da página no facebbok, além de realizar entrevistas informais e formais, semiestruturadas. Importou compreender os objetivos principais a que a organização da Marcha do Rio de Janeiro se propõe, a observação dos discursos e práticas dessa organização antes, durante e após a realização da manifestação, buscando compreender as dinâmicas organizativas, o sujeito político defendido e como ele é construído.

A partir dos dados etnográficos e das leituras teóricas, foi possível compreender que a MdV-RJ 2013 faz parte de uma articulação feminista contemporânea, que se difere de outros movimentos feministas mais tradicionais, ao buscar uma organização autônoma, horizontal e descentralizada, procurando abrir espaço para demandas feministas ainda pouco trabalhadas e incluir pessoas diversas, tais como, mulheres, homens, lésbicas, gays, transexuais e travestis. Também fica claro que, apesar de ter no horizonte essa busca por uma manifestação plural, tanto em participações, quanto em demandas, essa vontade por manter uma organização horizontal e livre para o envolvimento de qualquer pessoa pode não ser uma constante. Mesmo buscando romper com as amarras do sistema hierárquico, em alguns momentos, é perceptível a dificuldade de manter uma prática horizontal, pois a organização também se constitui como um ambiente de disputas políticas, e a forma de tratar certas questões como, por exemplo, a abertura para a participação de pessoas diversas, ficará submetida ao contexto e às pessoas envolvidas na organização - já que o quadro de pessoas modifica-se a cada ano. Dessa forma, as diretrizes aplicadas em um ano, não, necessariamente, serão as mesmas do próximo, e a cada ano a organização e a manifestação ganham novos formatos. Entretanto, mesmo diante de um sistema de produção-reprodução simbólica, há no horizonte a tentativa de romper com as amarras desse sistema - é nessa tentativa que reside o ganho desse tipo de prática.

Outros dois pontos importantes, investigados neste estudo e necessários para compreender a manifestação, foram o sujeito político defendido e o uso do termo vadia. Assim como a *SlutWalk* Toronto, a MdV-RJ procura re-significar e re-apropriar o termo

vadia, que, historicamente, é utilizado com uma conotação negativa para oprimir a sexualidade das mulheres. Esse tipo de postura é herdado do movimento *Queer*, que se apropria da palavra *queer*, que também foi utilizada historicamente como forma de opressão aos gays. Ao pegar uma palavra com um valor simbólico negativo e utilizá-la de forma diferente, fora daquele contexto de opressão, esses movimentos e manifestações conseguem dar outro significado para aquele termo, retirando a carga negativa, em uma lógica de empoderamento, causando o que Butler defende (citada por Preciado) como um deslocamento do insulto, que faz com que o sujeito da enunciação saia da posição de vítima. Contudo, essa prática não é facilmente compreendida pelas pessoas. O movimento feminista negro tem fortes críticas quanto ao uso do termo vadia, pelo fato da opressão da mulher negra ser historicamente diferente da branca e por conta disso não se sentem seguras em assumir o termo e, portanto, não se sentem contempladas e representadas pela manifestação. Outras feministas também não aprovam o uso da palavra vadia, por pensarem que é mais um formato de polarização entre a “santa” e a “puta” e, portanto, mais uma forma de objetificar a mulher. Além disso, existem aquelas pessoas que não fazem parte de movimento algum e que, por ainda estarem presos à utilização usual do termo como algo ruim, não compreendem essa demanda da manifestação e não a aceitam como forma legítima de ato político.

A partir das observações em campo, é possível perceber que existe um grande anseio na manifestação da MdV-RJ, em tentar construir um ato político que busque assimilar a história dos movimentos feminista e LGBT, e ao mesmo tempo tenta criar novas práticas e dinâmicas, com o intuito de atender as demandas do contexto atual. Ao abrir para a participação de pessoas diversas com diferentes reivindicações, a MdV-RJ do ano de 2013, acaba construindo um sujeito político mais aberto, quando esse sujeito político defendido é a vadia e não apenas a mulher, e a vadia não tem gênero, dentro desse termo enquadra-se qualquer pessoa que tem como propósito ser livre, vivendo fora dos padrões heteronormativos, independente do gênero, classe, raça, idade, religião e sexualidade. É reivindicado o direito a uma identidade cambiante, sem padrões, o que me fez refletir sobre a figura do ciborgue defendida Donna Haraway (2012), como um esforço utópico em contribuir para as reflexões sobre um mundo sem gênero. Na Marcha, as especificidades dos indivíduos são levadas em consideração e isso é visto como algo que enriquece a luta comum. Esse posicionamento da Marcha não cria um esvaziamento da categoria política defendida e sim possibilita a transversalidade de temas e a articulação de causas, o que permite agregar mais pessoas, culminando em uma ampliação do campo feminista e cumprindo assim com o que Butler (2003) acredita ser o caminho para a luta feminista: respeitar os corpos, cuja liberdade

depende de serem livres do discurso que os constitui. No entanto, como já mencionado anteriormente essa postura pode não ser uma constante, pois depende do contexto e das ideias defendidas por quem está construindo a organização.

Depois dessas análises, esta pesquisa se dedicou ao objetivo principal, compreender os usos políticos do corpo pelos manifestantes e os significados que essas práticas adquirem tanto para quem pratica, quanto para quem assiste. Foi possível perceber que para os manifestantes o corpo se torna um instrumento político para reivindicação. Através de seus discursos fica claro que eles sentem um controle sobre seus corpos e sobre suas expressões (seja através de uma ditadura da beleza, ou do próprio controle do Estado sobre a interrupção da gravidez, por exemplo) e se isso é sentido no corpo, é através dele que eles farão suas reivindicações. Assim, como Foucault (1999) aborda a luta política tem como foco a vida e o corpo, pelo fato de existir um dispositivo de poder que reside na vida. Então, mostrar os seios nus, quando esses seios são cerceados por uma sociedade que sexualiza a mama feminina e coibe sua exibição fora do contexto comum de utilização dos seios (para vender produto ou para o prazer masculino), torna-se um ato político de forte carga simbólica, não só na comunicação com os outros, mas também na vivência individual. É uma forma de mostrar que querem ser donas e responsáveis por seus corpos e escolhas, e ao se apropriarem desse corpo elas criam novos significados para ele, criando distensões do que é culturalmente inteligível dentro do poder. Entretanto, essa prática não é facilmente compreendida por pessoas que não estão envolvidas nesse meio de militância feminista e LGBT. Muitas pessoas encaram esse tipo de manifestação como um atentado ao pudor, como algo desnecessário que ultrapassa limites e fere liberdades. E o que fica claro, é que essas reações partem daquelas pessoas que possuem uma concepção de corpo enrijecida, fixa e imutável, do corpo como uma essência. E que também estão mais comprometidas em reproduzir do que contestar o poder.

A partir disso, então, torna-se evidente a necessidade de desconstruir essa concepção ocidental do corpo como matéria fixa, buscando um significado de corpo como algo contextual, cambiante, diverso. Essa necessidade se intensifica diante da reação desencadeada pela performance do Coletivo Coiote, em que foi possível perceber como as redes de ódio se articulam e como esses discursos conservadores ainda são fortes e trazem consequências graves para quem se torna alvo. A manifestação da MdV-RJ 2013, apesar de toda a sua expressividade e irreverência fica marcada por um ato político, que acabou tomando proporções desastrosas, por uma incompreensão do que significa uma manifestação e um ato. Apesar de toda a discussão sobre o episódio estar focada em defender quem é vítima ou

culpada, certa ou errada, procurei me deter mais no que essas reações e a articulação de redes de ódio significam, pois ao meu ver o ato em si, naquele momento que aconteceu, quase não teve representatividade diante de toda a repercussão que veio depois, com a cobertura da mídia. Acredito que, casos como esse são uma amostra dos efeitos reprodutivos-produtivos do poder, o que acaba legitimando manifestações como a MdV-RJ, que buscam questionar esse poder e reinventá-lo, pois só assim será possível construir uma sociedade mais justa e igualitária.

Com isso, concluo esse estudo por hora, com a certeza de que não esgotei todas as possibilidades de análises e com a certeza de que novas ideias surgirão a cada leitura e discussão sobre o assunto. Como defendido por Geertz (2008), e já mencionado anteriormente, “a antropologia interpretativa é uma ciência cujo progresso é marcado menos por uma perfeição de consenso do que por um refinamento de debate” (GEERTZ, 2008, p. 20). Assim, tenho a sensação de que, a pesquisa construída em um processo coletivo se enriquece, pois só na relação com o outro é que a percepção sobre o tema se amplia. Acredito ainda que essa pesquisa foi capaz de me tocar para assuntos que antes estavam obscuros e distantes da minha apreensão. Toda a leitura teórica e o contato com a organização da Marcha e com os manifestantes no momento do ato político abriram meu corpo para as várias possibilidades de expressões que questionam o poder. De modo que hoje sou uma pessoa diferente daquela que propôs essa pesquisa no início. A postura que assumimos, enquanto pesquisadora de uma prática militante, de fato é confusa e difícil, como mostrado por Gregori (1999) através do relato de Heloísa Pontes, pois acabamos ocupando uma posição de liminaridade - para as militantes somos acadêmicas, para os acadêmicos somos militantes. Então estamos sempre nos dividindo entre a subjetificação e objetificação da pesquisa. Contudo, esse trabalho me mostrou que dividir o mundo e a nossa existência em dualismos não servem muito, que na verdade somos seres complexos, cheios de ambivalências e paradoxos. Então, se dentro de uma só pessoa existe uma mar de diversidades e possibilidades de expressões, pense em toda a humanidade. Dessa forma, sinto que, independente dos questionamentos que vierem quanto à pesquisa, se têm validade ou não, se é científico ou não, o importante nisso tudo são exatamente as perguntas. Para além dos consensos, quero provocar questionamentos: quero a dúvida, a incerteza. Pois só através da dúvida é que transformamos o mundo e a nós mesmos, então, se este trabalho incitar o mínimo de problemas possíveis, já estarei satisfeita por ter cumprido com o meu propósito de, não só contribuir com as reflexões nos estudos de gênero, corpo e sexualidade, mas também de provocar questionamentos sobre a vida e a nossa existência.

“MAS O QUE SALVA A HUMANIDADE É QUE NÃO HÁ QUEM CURE A CURIOSIDADE..” (TRECHO DA MÚSICA “SALVA HUMANIDADE” DE TOM ZÉ).

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADRIÃO, Karla G.; MALUF, Sônia W.; TONELI, Maria Juracy F. O movimento feminista brasileiro na virada do século XX: reflexões sobre sujeitos políticos na interface com as noções de democracia e autonomia. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v.19 n.3, p. 661-681, set./dez. 2011.

ALVAREZ, Sonia. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Revista Cadernos Pagu*, Campinas, n. 43, p. 13-56, jul./dez. 2014.

AURELIANO, Waleska de Araújo. "... e Deus criou a mulher": reconstruindo o corpo feminino na experiência do câncer de mama. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v.17, n.1, p. 49-70, jan./abr. 2009.

AUTRAN, Paula; COSTA, Ana Cláudia. Feriados marcados para visita do Papa confundem cariocas. *O Globo*, Rio de Janeiro, 12 jul. 2013. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/feriados-marcados-para-visita-do-papa-confundem-cariocas-9006723>>. Acesso em: 18/07/2013.

BEAUVOIR, Luci Araujo. Marcha das Vadias: o opressor e o oprimido. *Blogueiras Feministas*, 30 jul. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2013/07/marcha-das-vadias-o-opressor-e-o-oprimido/>>. Acesso em: 30/07/2013.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Tradução de Renato Aguiar

BUTLER, Judith. Parentesco é sempre tido como heterossexual?. Tradução: Valter Arcanjo da Ponte; Revisão: Plínio Dentzien. *Cadernos Pagu*, v.21, 2003. p. 219-260.

BUTLER, Judithy; PRECIADO, Beatriz. *Têtu*, n.138. entrevista concedida à revista. Tradução para o espanhol. Ursula Del Aguila. Disponível em: <[ssociologos.com/2013/09/18/entrevista-a-judith-butler-y-beatriz-preciado/](http://sociologos.com/2013/09/18/entrevista-a-judith-butler-y-beatriz-preciado/)>. Acesso em: 17/12/2013.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR. Homepage Institucional. Disponível em: <<http://www.catolicasonline.org.br/>>. Acesso em: 13/03/2014.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____. *A experiência etnográfica*. Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002 p. 17-62.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS TRABALHADORES NA AGRICULTURA. *Contag* – Marcha das Matgaridas. Disponível em: <<http://www.contag.org.br/>>. Acesso em: 12/12/2014

CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brail: um exemplo pessoal. *Revista Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, p. 13-30, 2001.

COSTA, João. Passou o deslumbramento niilista e neofacista no Brasil? *Paraíba*, 26 jul. 2013. Disponível em: < <http://www.paraiba.com.br/colunista/joao-costa/36846-passou-o-deslumbramento-niilista-e-neofacista-no-pais> >. Acesso em: 13/03/2014.

CSORDAS, Thomas. “A corporeidade como um paradigma para a Antropologia”. In: *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre, Editora da UFRGS. 2008.

CSORDAS, Thomas. Introduction: the body as representation and being in the world. In: _____. *Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self*. New York: Cambridge University Press, 1994.

DEBERT, Guita Grin. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. 1ed. 2 reimp. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – Fapesp, 2012.

DEBERT e ARDAILLON. *Quando a vítima é mulher – Análise de julgamentos de crimes de estupro, espancamento e homicídio*. Brasília: Copyright by Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, 1987.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia do Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. *Tendências e Impasses – O feminismo como Crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DINIZ, Debora. Aborto e Contracepção: três gerações de mulheres. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012. p. 313-332.

FONSECA, Claudia. Política, gênero e sujeito: afinidades com consequências. *Cadernos Pagu*. Campinas, v.21, 2003.

FOTOS: Marcha das Vadias no Rio de Janeiro. *G1-Rio de Janeiro*, 27 jul. 2013. Disponível em: < <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/fotos/2013/07/fotos-marcha-das-vadias-no-rio-de-janeiro.html> >. Acesso em: 20/11/2014.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. Tradução de Maria thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque.

FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura; HEILBORN, Maria Luiza. Antropologia e Feminismo. In: _____. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. Vol.I. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. 1. Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. Os usos da diversidade. In: _____. *A Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GOMES, Carla; SORJ, Bila. Corpo, geração e identidade: a marcha das vadias no Brasil. *Revista Sociedade e Estado*. v. 29, n. 2, p. 433-447. mai./ago. 2014.

GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra/Anpocs, 1993.

_____. “Estudos de Gênero no Brasil (comentário crítico)”. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, ANPOCS/CAPEs. São Paulo: Editora Sumaré, 1999, p. 223-235.

HARAWAY, Donna. Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. In: _____. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano/ organização e tradução Tomaz Tadeu*, 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HEILBORN, Maria Luiza; SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil, in: MICELI, Sérgio (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, ANPOCS/CAPEs. São Paulo: Editora Sumaré, 1999, p. 183-221.

HINE, C. *Virtual Ethnography*. London: SAGE Publications, 2000.

INDIANARA Siqueira, a trans que pode mudar a lei brasileira. *Iconoclastia Incendiária*, 10, jun. 2013. Sexualidade ou Gênero. Disponível em: <iconoclastia.org/2013/06/10/indianara-siqueira-a-trans-que-pode-mudar-a-lei-brasileira>. Acesso em: 08/12/2013.

INGOLD, Tim. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*, v. 71 n.1, p. 9-20, 2006.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, [S.l], n.37. Teoria Antropológica. 2012.

JARVIS, Heather et al. *How. Slutwalk Toronto*. Canada. Disponível em: <<http://www.slutwalktoronto.com/about/how>>. Acesso em: 02/07/2013.

JURKEWICZ, Regina Soares. Católicas pelo direito de decidir. *Revista Geni*, n. 20. Disponível em: <<http://revistageni.org/03/o-que-querem-as-catolicas-pelo-direito-de-decidir/>>. Acesso em: 13/03/2014.

KWAN, Raymond. *Don't dress like a slut: Toronto cop*. Excalibur, Toronto, fev.2011. Disponível em: <<http://www.excal.on.ca/news/dont-dress-like-a-slut-toronto-cop/>>. Acesso em: 02/07/2013.

LATTEIER, Carolyn. *Berman & Berman's TV*, 4 de Jun. 2002 – Disponível em: <http://www.007b.com/breast_taboo.php>. Acesso em: 12/12/2014

LATOUR, Bruno. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body and Society*, London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE. v.10, n.2-3, p. 205- 229, 2004.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. 2 ed. Tradução de Sonia M.S. Fuhrmann. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LEITE, Gabriela. Entrevista para extras do documentário. In: MURRAY, Laura. Um beijo para Gabriela. 2013. Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=CvKkGPiXv0o> >. Acesso em: 22/01/2014.

LIMA, Tania Stolze. O que é um corpo?" *Religião e Sociedade*, v.22, n.1, p.9-20, 2002.

LOPES, Guacira Louro. *Revista Cult*, São Paulo, n. 193 – agosto/2014 – ANO 17. Entrevista concedida a Carla Rodrigues.

MALUF, Sônia. Corporalidade e desejo: Tudo sobre a minha mãe e o gênero na margem. *Estudos Feministas*, 1/2002, p. 143-151.

MARCHA DAS VADIAS RIO DE JANEIRO. Blog da Marcha. Disponível em: <<http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 02/07/2013.

_____. *Página Facebook*. “importante fonte de Imagens, mensagens”. Disponível em: <<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro> >. Acesso em: 07/01/2014.

MARCHA das Vadias pelo Brasil e pelo mundo. *Uol Notícias*. Álbum Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/album/2012/05/04/marcha-das-vadias-pelo-mundo.htm>>. Acesso em: 20/11/2014.

MARCHA das Vadias' protesta durante a JMJ em Copacabana pelo fim da violência sexual. *Extra*, 27 jul. 2013. Disponível em: < <http://extra.globo.com/noticias/rio/jmj-2013/marcha-das-vadias-protesta-durante-jmj-em-copacabana-pelo-fim-da-violencia-sexual-9221230.html> >. Acesso em: 13/03/2014.

MARQUES, Ana Clara; MONTEIRO, Patrick. Os privilégios de ser uma mulher branca. *Maçãs podres*. 2011. Disponível em: <<http://nucleogenerosb.blogspot.com.br/2011/02/diferencas-entre-ser-uma-mulher-negra-e.html>>. Acesso em: 18/07/2013.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In:_____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003. p. 399-422.

MOORE, Henrietta. Compreendendo sexo e gênero. (mimeo) Do original em inglês: “Understanding sex and gender”, In: INGOLD, Tim. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres, Routledge, 1997, p.813-830. Tradução de Júlio de Assis Simões exclusivamente para uso didático.

_____. Fantasias de poder e fantasias de identidade. *Cadernos Pagu*, v.14, p.13-44, 2000.

MP tenta impedir verba pública em evento católico. *Revista Consultor Jurídico*. 11 jul. 2013. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2013-jul-11/mp-tenta-impedir-uso-dinheiro-publico-jornada-mundial-juventude>>. Acesso em: 18/07/2013.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

PEDRO, Joana Maria. Feminismo de “Segunda Onda” – Corpo, Prazer e Trabalho. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012. p. 238-279.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. *Envelhecimento e imagem: as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro*. São Paulo: Annablume, 2000.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma História do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PINTO, Joana Plaza. Revista Cult, São Paulo, n. 185 – nov. 2013 – ano 16.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher?. *Textos Didáticos – A Prática Feminista e o Conceito de Gênero*. IFCH/UNICAMP. n. 48, nov. 2002.

RIBEIRO, Paulo Silviano. Movimentos sociais: breve definição. *Brasil Escola*, 2013. Disponível em: <<http://www.brasilecola.com/sociologia/movimentos-sociais-breve-definicao.htm>>. Acesso em: 20/11/2014.

RUBIN, Gayle. The traffic in Women: Notes on “Political Economy of Sex. In: REITER, Rayana: *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.

RUBIO, Laura Murillo. “El cuerpo de la mujer es la última frontera del capitalismo”. *El Diario Norte*, 18 mai. 2014. Disponível em: <http://www.eldiario.es/norte/euskadi/cuerpo-mujer-ultima-frontera-capitalismo_0_260374735.html>. Acesso em: 13/07/2014 .

SADRE-PEREIRA, Gilza. Amamentação e sexualidade. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v.11, n. 2, jul./dez. 2003.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer..* – 1. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. Tradução e notas Guacira Lopes Louro.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.16, n. 2, p.5-22, jul/dez. 1990.

SCHIEBINGER, Londa. Mammals, Primatology, and Sexology. In: PORTER, Roy; TEICH, Mikulás (eds.). *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality*. New York: Cambridge University Press, 1994. p.184-209.

SOIHET, Rachel. Preconceitos nas charges de O Pasquim: mulheres e a luta pelo controle do corpo. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 84, maio de 2008.

SOUZA, Joel. Marcha das Vadias reúne centenas de manifestantes no Rio de Janeiro. *Portal Cedro*. 28 jul. 2013. Disponível: < <http://portalcedro.blogspot.com.br/2013/07/marcha-das-vadias-reune-centenas-de.html>>. Acesso em: 13/03/2014.

UNIÃO BRASILEIRA DE MULHERES. São Paulo. Disponível em: <<http://www.ubmulheres.org.br/>>. Acesso em: 02/07/2013.

VALÉRIO, Rev. Cristiano. *Nossa História*. Igrejas da Comunidade Metropolitana. Disponível em: < <http://www.icmbrasil.com/nacional/index.php/sobre-icm/nossa-historia> >. Acesso em: 13/03/2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana. In: *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*.(ed.) J. Oliveira Filho. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Marco Zero, 1987 [1977]. p. 31-41.

ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, Ruth. *A Aventura Antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 95-106.

7. ANEXOS

ANEXO I

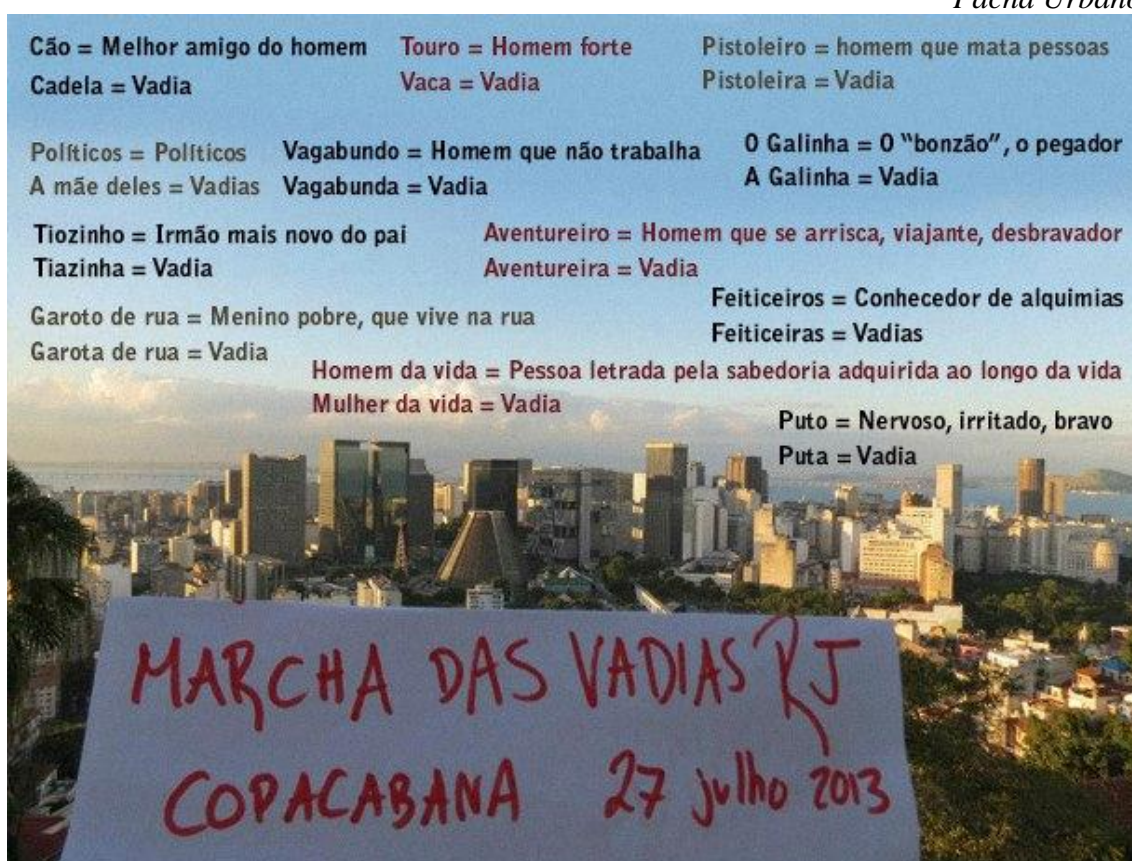
MANIFESTO: VADIA POR QUE?

MARCHA DAS VADIAS 2013

Copacabana, 27 de julho – 13h – Posto 5, em frente à antiga boate HELP

*“A pior decisão é aquela
que tomam por você”*

Pacha Urbano



Pelo terceiro ano consecutivo, A Marcha das Vadias do Rio de Janeiro vai ocupar as ruas de Copacabana para expressar a urgência de construirmos coletivamente uma sociedade que não mais aceite ou promova a **violência sexual** e a violência de gênero. Essas violências, que tem as mulheres como principal alvo, estão fundamentadas no machismo, no racismo, na diferença de classes sociais, na homofobia, lesbofobia e transfobia, ou seja, na hierarquia que põe ‘homens cis[1] brancos heterossexuais de classe média ou alta’ no topo da sociedade, e todas as demais categorias abaixo desta numa escala de submissão socialmente cruel: pobres, mulheres, prostitutas, lésbicas, negras e negros, indígenas, homens gays, travestis, entre outras. Isso representa um obstáculo para a garantia de liberdade e de autonomia dos nossos corpos.

De acordo com o Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro, em 2012 houve um aumento de 23% nos casos de estupro registrados em delegacias do estado. Foram cerca de 16 casos por dia, contra 13 ocorrências diárias em 2011. Apesar disso, em 2013 assistimos ao governador Sergio Cabral minimizar a frequência deste tipo de crime, quando dois casos de estupro ganharam repercussão na grande mídia, um deles por envolver uma turista estrangeira.

A Marcha das Vadias ocupa as ruas de Copacabana, o bairro mais famoso e turístico da “Cidade-Maravilhosa-dos-Mega-Eventos”, para dizer que BASTA de violência sexual!

A violência sexual e de gênero, nas suas versões simbólicas, nomeiam pejorativamente as mulheres de “vadias” a cada vez que usufruímos do nosso direito de decidir sobre as nossas práticas e expressões sexuais, profissionais, corporais e reprodutivas, e lança sobre nós a culpa pela agressão sofrida. “Ela provocou, com aquela saia curta e aquele decote sensual”, “Se fosse uma moça séria, não estaria bebendo até aquela hora da noite”, “Por que não chamou o irmão para acompanhá-la até o ponto de ônibus que fica num lugar escuro?”. Estes são alguns dos argumentos para justificar a invasão violenta e a tutela patriarcal dos nossos corpos.

A nossa roupa e o nosso corpo exposto nunca serão um convite ao estupro nem um insulto.

No dia da Marcha das Vadias, como no resto do ano, nós nos apropriamos do nome VADIA para gritar ao mundo que cabe a nós, e a mais ninguém, a decisão do que fazer com os nossos corpos, e que cabe a todas as pessoas RESPEITAR as decisões das outras. Porque se para exercermos e lutarmos por mais espaços de liberdade teremos que ser chamadas de vadias, somos TODAS VADIAS. Assim, frisamos alguns pontos que consideramos de maior urgência.

EU ABORTO, TU ABORTAS, SOMOS TODAS CLANDESTINAS

Uma em cada cinco mulheres aos 40 anos já interrompeu a gravidez ao menos uma vez na vida. Metade delas teve de ser internada devido a complicações derivadas do procedimento realizado de forma clandestina e insegura [2]. A autonomia que demandamos sobre nossos corpos inclui o poder de decisão sobre dar continuidade ou não a uma gravidez indesejada ou não planejada. O aborto inseguro é uma das cinco principais causas de mortes maternas evitáveis no nosso país, matando e criminalizando principalmente mulheres negras e pobres. Diferente de outros países latino-americanos onde o ABORTO já é legal, seguro e gratuito, o Estado brasileiro continua sendo responsável por um terrível desrespeito aos direitos humanos das mulheres, descumprindo e retrocedendo na garantia do direito à vida, a não discriminação, à privacidade, ao planejamento familiar, e indo na contramão de uma série de acordos internacionais em que nos comprometemos a flexibilizar a legislação punitiva do aborto. Sem considerar sequer um caminho de legalização do aborto, o Brasil abre cada vez mais espaço a propostas de políticas públicas que impedem a nossa liberdade de escolha, como o “Estatuto do Nascituro”, que estabelece “direitos” a embriões e fetos em detrimento de direitos de mulheres e cria a chamada “bolsa estupro”, que propõe que o estupro se responsabilize por pagar uma pensão à mulher que ficar grávida em decorrência de uma violação sexual (estupro), obrigando-a a conviver com o agressor pelo resto da sua vida.

NEM IGREJA, NEM ESTADO: MEU CORPO, MEU TERRITÓRIO

Somente sem a interferência de dogmas religiosos nas políticas públicas poderemos avançar rumo à garantia de direitos plenos às mulheres e a sujeitos da diversidade sexual e de gênero. A violência institucional a que nos referimos anteriormente fere a laicidade do Estado. O Estado laico tem como um dos seus pilares o respeito aos sujeitos por sua condição humana, independente de suas escolhas individuais; pauta-se na lógica democrática da igualdade entre todos os cidadãos. Outro aspecto central é a neutralidade da esfera pública, que possibilita a convergência democrática e pacífica da pluralidade. A laicidade reitera que a esfera pública é constituída por seres humanos livres e iguais que se governam sem envolver o recurso divino e, a crença. Ao se legislar amparado sobre a ordem do sobrenatural e do divino, na ordem da crença - que é individual e privada - tem-se uma política pública discriminatória, excludente e preconceituosa. Tal como pode ser visto nas recentes atuações de grupos religiosos de orientação conservadora, que vêm interferindo nas políticas públicas e na legislação brasileira, afetando negativamente a liberdade religiosa e sexual de quem não adere a seus dogmas. Um exemplo disso foi a revisão inédita do Programa Nacional de Direitos Humanos na sua 3ª versão (PNDH3, 2010), que orientava para a flexibilização da legislação punitiva do aborto e a retirada de símbolos religiosos de repartições públicas, e que foi alterada depois de sancionada pelo Presidente Lula por pressões da Confederação Nacional dos Bispos Brasil (CNBB).

Em nome da garantia dos direitos fundamentais a constituição brasileira veda a união, os estados, os municípios e o distrito federal de estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma de lei, colaboração de interesse público. No entanto, isto vem sendo feito mediante o apoio explícito dos governos federal, estadual e municipal à realização da Jornada Mundial da Juventude Católica. Além do emprego de dinheiro público para a realização do mega evento, equipamentos públicos como escolas, universidades e centros culturais estão sendo postos à disposição e orientados a realizarem atividades católicas no período da Jornada. Isto fere o princípio constitucional que preconiza o não favorecimento ou impedimento, por parte do Estado, às atividades de nenhuma religião. Em anos recentes, recursos federais, estaduais e municipais têm sido destinados também a financiar as Marchas para Jesus, que fazem propaganda de uma fé específica e ‘demonizam’ outras, pregam discriminação e disseminam discursos de ódio contra parcelas da população, como homossexuais e adeptos de religiões de matriz africana. Outros exemplos da interferência religiosa conservadora sobre o Estado incluem o veto presidencial ao kit orientador do programa Escola Sem Homofobia e ao kit educativo de prevenção a DSTs e HIV/Aids, por chantagem política da Frente Parlamentar Evangélica. Por isso, decidimos marchar no Rio de Janeiro ao mesmo tempo em que se realiza a JMJ para reafirmar a nossa posição pela independência do Estado brasileiro de qualquer religião e livre de preconceitos.

EXISTIMOS E EXIGIMOS DIREITOS

Mais uma vez nos colocamos a favor da adoção de um marco legal de proteção às PROSTITUTAS, que permita que elas tenham todos os seus direitos de cidadãs garantidos e respeitados, em especial aos seus direitos sexuais e trabalhistas, contribuindo com a desmarginalização e desestigmatização desta profissão, quando ela é escolhida, respeitada e mantida como uma decisão digna. Temos assistido ao processo de limpeza social moralista da cidade do Rio de Janeiro em preparação para a Copa das Confederações, Jornada Mundial da Juventude, Copa do Mundo de Futebol e Jogos Olímpicos. Na busca de construir um cenário que mostre um “Rio de Janeiro para inglês ver”, a prostituição vem sendo silenciosamente higienizada dos centros turísticos da cidade, incluindo o local onde esta Marcha será realizada. Este processo apenas reforça o estigma e vulnerabiliza ainda mais as

prostitutas, com destaque as que são extorquidas, humilhadas e exploradas por cafetões e cafetinas, donos e donas das casas de prostituição que ainda restam, e ainda pela polícia e pelas milícias.

QUEM SOMOS?

A Marcha das Vadias do Rio de Janeiro se reconhece como um movimento social não institucional, apartidário formado por pessoas que se identificam com a defesa da autonomia dos corpos, com a defesa dos direitos sexuais e reprodutivos e com a luta por justiça social. A Marcha é apartidária e, mais uma vez, em 2013 convidamos partidos, sindicatos, coletivos e organizações que queiram trazer suas pautas e construir seus cartazes, pinturas e demais intervenções artivistas junto conosco. Pedimos que bandeiras não sejam levantadas para que não se sobreponham às vozes e demandas vadias estampadas nos cartazes. Acreditamos na ocupação das ruas para transformar ideias e práticas, para isso, buscamos dialogar com todos os setores da sociedade. Afirmamos a igualdade de direitos e não discriminação a mulheres, lésbicas, gays, pessoas bissexuais, travestis, transexuais, profissionais do sexo, prostitutas, de todas as cores, formatos e classes sociais. As reuniões são abertas e todas as pessoas podem participar. Informe-se das atividades pela nossa página no Facebook.

[1] “Cis” é o termo utilizado para se referir às pessoas que ao nascer foram identificadas com determinado sexo e que, ao longo da vida, continuam se identificando como tal.

[2] Diniz D, Medeiros M. “Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna”. Anis, UnB, 2010.

ANEXO II

Carta das Católicas pelo Direito de Decidir distribuída na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro 2013



Queremos uma nova Igreja!

Carta Aberta de Católicas ao Papa Francisco

Queremos saudá-lo. Papa Francisco, como mulheres que, desde a perspectiva da fé, temos a esperança de que profundas mudanças permitam à Igreja apresentar-se ao mundo como essa luz de que fala a Encíclica *Lumen Fidei*, sua primeira carta à comunidade católica.

Esperamos, em primeiro lugar, que a escolha do nome Francisco signifique um programa de renovação das próprias estruturas da Igreja, assim como da sua doutrina, na fidelidade à figura desse homem de Assis que abalou o mundo com sua radicalidade.

Mulheres católicas que somos, queremos viver uma fé que liberte e não condene, ameace ou inspire medo. Respeitamos e admiramos os gestos do novo Papa de simplicidade e acolhimento das pessoas. Por isso, esperávamos que trouxesse à Igreja outros ares, como o fez João XXIII. Que abençoasse todas as famílias, hétero ou homossexuais: que compreendesse que uma experiência positiva da maternidade ou da paternidade não resulta da possibilidade biológica de gerar, mas da capacidade de amar, respeitar e educar uma criança. Foi por isso que, com tristeza, lemos sua primeira carta dirigida ao povo católico reafirmando a união heterossexual como a única expressão do amor verdadeiro. Quando a Igreja vai se abrir à realidade da diversidade das formas de amor e de expressão da sexualidade humana? Quando compreenderá que existe um imenso universo de possibilidades de realizar-se como ser humano?

Queremos uma nova Igreja. Uma Igreja na qual as mulheres sejam reconhecidas por si mesmas, em seu

direito à autonomia na condução de suas vidas. Que sejam reconhecidas como animadoras de comunidades, com pleno acesso ao exercício do sacerdócio e às instâncias decisórias da instituição. Uma Igreja que valorize as comunidades religiosas femininas que evangelicamente se inseriram nos setores mais pobres de nosso país. E que elas sejam respeitadas, admiradas por sua audácia e generosidade. Queremos uma Igreja na qual o celibato não seja uma obrigação e a direção das comunidades seja decisão das e dos fiéis.

Queremos uma nova moral relativa à sexualidade e à reprodução humana que reconheça o valor moral da decisão de mulheres católicas pela interrupção de uma gravidez. Dados de pesquisas indicam que são católicas, em sua maioria, as mulheres que abortam em nosso país. Que elas possam fazê-lo não apesar de sua fé, mas apoiadas nela, com a certeza de que Deus as compreende, como se expressou uma delas após a realização de um aborto. A manutenção da ilegalidade tem levado milhares de mulheres à morte. As nossas vidas tem sido utilizadas politicamente como moeda de troca, para garantir maioria eleitoral. É contra essa situação que a Igreja deve lutar. Essa é a luta a favor da vida que a Igreja deve abraçar.

Queremos, sim, uma nova igreja, que abandone as ambições de poder e riqueza e se mostre audaz no compromisso com sua renovação interna e com a justiça social e a paz. E que a bênção dada pelo povo ao Papa Francisco na Praça de São Pedro, no dia de sua escolha como chefe espiritual da Igreja, o acompanhe, ilumine e fortaleça em sua missão.

Católicas pelo Direito de Decidir

www.catolicas.org.br

facebook.com/catolicasdireitodecidir – twitter.com/ascatolicas

(11) 3541-3476

ANEXO III

Roteiro para entrevista

*Se houver alguma questão que não gostaria de responder, não tem problema, só deixar em branco.

- Idade:
- Cidade natal:
- Cidade atual:
- Com o que trabalha:
- Gênero (com o qual se identifica):
- Raça/Etnia (com o qual se identifica):
- Preferência religiosa:
- Preferência política:
- Como, quando e por que começou a militar?
- Em quais grupos, instituições, movimentos ou partidos políticos milita?
- Desde quando faz parte da organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro?
- Por que milita ou militou na MdV-RJ?
- Em quais aspectos ela se diferencia de outros movimentos, marchas ou manifestações feministas?
- Qual você acha que é a importância da MdV tanto para você, quanto para a sociedade em geral?
- Por que a Marcha das Vadias é uma Marcha e não uma caminhada, passeata ou movimento? Por que ela assume esse caráter de Marcha?
- Por que optar por uma organização horizontal e autônoma? Quais são as dificuldades e os benefícios?
- Qual sua opinião sobre o uso do termo vadia? Por que você acha que ele causa tanta polêmica?
- Como você encara o uso do corpo enquanto instrumento político em manifestações, tendo como exemplo pessoas que pintam seus corpos, mostram partes do corpo, usam fantasias ou realizam performances e danças? Qual o significado disso na MdV?
- O que significou para você a MdV-RJ do ano de 2013? Suas impressões.
- Pretende continuar militando pela MdV? Por quê?