

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ALINE RIBEIRO QUINTANILHA DE SOUZA

NOSSA BANDEIRA É NOSSO PEITO:  
Gênero, Corporalidade e Política na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro.

Niterói  
2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ALINE RIBEIRO QUINTANILHA DE SOUZA

NOSSA BANDEIRA É NOSSO PEITO:  
Gênero, Corporalidade e Política na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Antropologia do Corpo e do Esporte  
Novas Configurações das Relações de Gênero

Niterói  
2015

Ficha catalográfica produzida pela Biblioteca Central do Gragoatá (UFF)

**S729 Souza, Aline Ribeiro Quintanilha de.**

Nossa bandeira é nosso peito: gênero, corporalidade e política na Marcha das Vadias / Aline Ribeiro Quintanilha de Souza. – 2015.

134 f. ; il.

Orientador: Luis Rojo.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2015.

Bibliografia: f. 132-134.

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Doutor Luiz Fernando Rojo  
Orientador – PPGA – UFF

---

Prof<sup>ª</sup>. Doutora Gisele Fonseca Chagas  
Examinadora Interna – PPGA – UFF

---

Prof<sup>ª</sup>. Doutora Sonia Maria Giacomini  
Examinadora Externa – PUC-Rio

## **RESUMO**

O objetivo do presente trabalho é analisar a temática do gênero, corporalidade e política na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. A metodologia de construção dos dados de pesquisa consiste em acompanhar as reuniões de organização da marcha e também a realização da mesma. O trabalho de campo é a ferramenta essencial para desvendar as nuances e motivações exposta pela Marcha das Vadias. O recorte de análise do objeto de estudo adotado vai além da performance pública, do ritual da marcha em si, que acontece uma vez por ano. A formulação da pesquisa destaca o acompanhamento das reuniões das responsáveis por construir a marcha. Meu objetivo é, portanto, compreender a Marcha das Vadias como um processo. A pesquisa busca compreender a maneira como a Marcha das Vadias dá visibilidade a identidades de gênero e tipos de corporalidade transgressoras. Ao longo do trabalho são discutidos, ainda, a maneira específica de fazer política do movimento e o seu posicionamento frente a outras organizações, tais como partidos políticos.

Palavras chave: Marcha das Vadias; gênero; corporalidade; política.

## **ABSTRACT**

The purpose of this study is to analyze the theme of gender, corporality and politics in Marcha das Vadias of Rio de Janeiro. The methodology of construction of research data is to monitor the organization of the march meetings of the march and also the realization of it. The fieldwork is the essential tool to unravel the nuances and motivations exposed by the Marcha das Vadias. My object of study goes beyond the public performance, the ritual of the march itself, which happens once a year. Because the main focus is on meetings of those responsible for building the march. My goal is to understand the Marcha das Vadias as a process. This research tries to understand how the Marcha das Vadias gives visibility to transgressive gender identities and types of corporality. It is discussed, also, the way to make policy of the movement and its position relative to other organizations.

Keywords: Marcha das Vadias; gender; corporality; policy

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço,

às organizadoras da Marcha das Vadias, que aceitaram minha estada entre elas, forneceram as informações que solicitei e, principalmente, confiaram em mim.

a Luiz Rojo, meu orientador de dissertação, que se fez presente nos momentos importantes da pesquisa, sempre disposto a fazer uma pergunta instigadora que eu não sabia responder. Desde o primeiro momento, Luiz tentou tirar o melhor de mim e espero ter respondido à altura.

Aos meus queridos colegas das reuniões de orientação coletiva e do NECGEN/ UFF (Núcleo de Estudo de Corpo e Gênero). Agradeço a leitura atenta, as considerações e as críticas fraternais ao meu trabalho.

Ao corpo docente, discente e técnicos administrativos do PPGA/UFF (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) pela dedicação na construção coletiva do Programa que muito me auxiliou na minha construção pessoal e acadêmica.

A Sonia Giacomini e Gisele Chagas, avaliadoras desta dissertação, pela disponibilidade, leitura e contribuições.

E, finalmente, agradeço à CAPES pelo financiamento da pesquisa, através de concessão de bolsa de pesquisa.

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esta dissertação a meus pais Marinez Ribeiro e Alcir Magalhães e ao meu companheiro Marcio Malta, pelo carinho, cuidado e atenção.

## SUMÁRIO [Toc416539906](#)

INTRODUÇÃO	9
Chegada ao tema	11
Entrando na marcha	13
Conhecendo a organização	21
Metodologia	25
CAPÍTULO 1 - "QUE A LIBERDADE SEJA NOSSA PRÓPRIA SUBSTÂNCIA"	33
Ressignificação do termo "vadia"	34
Quem pode ser vadia?	40
Quem são as vadias?	56
CAPÍTULO 2 - "MEU CORPO, MINHAS REGRAS"	72
As vadias se "montam"	73
Técnicas corporais e aprendizado	89
Corpo e Política	92
CAPÍTULO 3 - "SE NÃO PODEMOS VADIAR, NÃO QUEREMOS SUA REVOLUÇÃO"	97
É uma marcha	97
A Marcha das Vadias como evento e processo coletivo	99
A Marcha das Vadias enquanto movimento social	112
Tensões para um feminismo interseccional	120
CONCLUSÃO	127
ANEXO 1	128
ANEXO 2	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	132

## INTRODUÇÃO

O tema que proponho trabalhar nesta dissertação contempla noções de gênero, corporalidade e política na Marcha das Vadias. Esta é um evento que tem recebido visibilidade e experimentado um crescimento em adeptos e importância para as questões de gênero no Brasil. O objetivo desta pesquisa é entender como práticas corporais e identidades de gênero da marcha são construídas, dentro de um contexto histórico, com um objetivo político específico. Pretendo relacionar as principais reivindicações políticas desenvolvidas na manifestação com a construção da identidade de gênero e corporalidade das manifestantes e das organizadoras.

O evento que deu origem às Marchas das Vadias no Brasil foi um protesto realizado na cidade de Toronto, no Canadá, em 24 de janeiro de 2011. O motivo que desencadeou a manifestação foi uma declaração do policial Michael Sanguinetti, na escola de direito *Osgode Hall* acerca do aumento do número de estupros naquele local.

O agente afirmou "Vocês sabem, eu acho que nós estamos fazendo rodeios aqui. Disseram-me que eu não deveria dizer isso - de qualquer forma, mulheres deveriam evitar vestirem-se como vadias para que não sejam vítimas".<sup>1</sup>

Por discordarem destas posições algumas mulheres organizaram a *SlutWalk*. Para elas, a declaração culpava as vítimas pelos estupros e ditava uma maneira específica de se vestir. Tal manifestação foi apropriada por diversos movimentos em distintos países. No plano brasileiro, a primeira edição da Marcha das Vadias ocorreu na cidade de São Paulo, em quatro de junho de 2011, desde então foram realizadas várias reedições em diferentes cidades. Em 2013, por exemplo, aconteceram marchas em mais de vinte cidades brasileiras.<sup>2</sup>

Apesar do intervalo entre o primeiro evento no Brasil até o presente momento ser curto, talvez seja possível levantar elementos de sua trajetória. Um deles se dá em matéria de notoriedade. A primeira marcha do Rio de Janeiro foi realizada em dois de julho de 2011, com

---

1 Tradução minha. A fala original de Michael Sanguinetti foi: "You know, I think we're beating around the bush here. I've been told I'm not supposed to say this - however, women should avoid dressing like sluts in order not to be victimised". Fonte: <http://www.bbc.co.uk/news/world-us-canada-13320785>.

2 Algumas destas cidades são: Rio de Janeiro, Niterói, Campos dos Goytacazes, Cabo Frio, Uberlândia, Fortaleza, Belo Horizonte, São Paulo, Recife, Florianópolis, São José dos Campos, São Carlos, Aracaju, Porto Alegre, São Luís, Uberaba, Cuiabá, Londrina, Guarulhos, Natal, Brasília, Salvador, Curitiba, Vitória e Barreiras. Fonte: <http://marchadasvadiasbr.wordpress.com/calendario-de-marchas-pelo-brasil-2013/>.

aproximadamente 1000 participantes. Na terceira edição, em 27 de julho de 2013, falava-se em 5000 manifestantes - ambos os números informados pela organização. Além disso, a cobertura destes eventos por parte da mídia tem sido maior. Em poucos anos, a Marcha das Vadias se tornou uma referência para movimentos sociais e partidos políticos de esquerda e está se desenhando como um capítulo importante da história do movimento feminista brasileiro.

Além das questões de reconhecimento e notoriedade, outra justificativa para a realização de uma pesquisa acerca da Marcha das Vadias é o fato desta lidar de uma forma característica com os temas da corporalidade e do gênero. As formas de se vestir recorrentes na marcha, bem como a nudez, tornaram-se uma de suas principais marcas.

A Marcha das Vadias é um movimento heterogêneo em relação aos seus membros. Existem vários tipos de engajamento em sua construção e nem sempre é possível identificá-los com facilidade. Neste trabalho, considero importante diferenciar duas formas principais de atuação na marcha.

A primeira delas diz respeito às organizadoras, elas preparam a marcha em seus diversos aspectos por pelo menos seis meses durante o ano<sup>3</sup>. Além disso, no dia do evento elas tomam frente nas pendências burocráticas como negociação com a polícia, trajeto a ser seguido, hora que a marcha sairá, entre outras coisas. A relação de poder entre as organizadoras e as demais manifestantes será problematizada em um momento posterior. Neste momento cabe explicitar que as organizadoras não se apresentam como liderando ou comandando a marcha, apenas construindo-a. É comum estas mulheres chamarem a si e às demais organizadoras de vadias, porém isso não significa que elas pensem que o nome só deve ser atribuído às mesmas.

Outra forma de atuação é a exercida pelas pessoas que comparecem à Marcha das Vadias no dia do evento. Independente de elas participarem de outros grupos feministas, ou divulgarem as pautas da marcha durante todo o ano, refiro-me a elas como participantes ou manifestantes. Considero que elas estão ali para participar e manifestar determinados interesses ou em prol de determinadas causas.

É importante ressaltar que este trabalho refere-se especificamente à Marcha das Vadias no Rio de Janeiro. As marchas das várias localidades são diversas entre si, seus processos de construção, bem como demandas políticas, podem ser heterogêneos. Desta maneira, minhas

---

<sup>3</sup> Durante as reuniões para a construção da marcha de 2014, surgiu a ideia da organização se reunir de forma contínua, independente da data de realização da próxima marcha. No entanto, uma série de fatores causou desgaste entre as organizadoras e a prática sazonal de se reunir permaneceu.

análises são baseadas, apenas, no contexto que pude observar durante minha pesquisa etnográfica.

## **Chegada ao tema**

O que me motivou a estudar a Marcha das Vadias não foi apenas o vislumbre de uma questão acadêmica que poderia ser desenvolvida a partir deste movimento. O interesse pessoal no tema já vem se formando desde a minha primeira experiência no estudo de movimentos sociais, durante a graduação.

Durante o curso de Ciências Sociais, desenvolvi minha monografia sobre o tema do sindicalismo rural. Ao concluí-la, tinha o entendimento que, se eu prosseguisse meus estudos no mestrado, continuaria abordando os movimentos sociais como temática.

Posteriormente, comecei a acompanhar esporadicamente alguns blogs feministas. Ainda o fazia de forma despreziosa, não vislumbrava a relação entre esta ação e um futuro estudo acadêmico. Lendo estes blogs, ouvi falar pela primeira vez na Marcha das Vadias. Era 2011, a primeira marcha brasileira foi realizada em São Paulo. Nos blogs que eu acompanhava, a reação à notícia da marcha, especialmente o "Escreva Lola Escreva", foi de dúvida.

*Pessoalmente, acho digno e importante que lutemos para que a sexualidade feminina seja vista como algo positivo. Mas também sei que esse tipo de protesto só atrai tantos fotógrafos porque há a esperança de ver moças em trajes íntimos.<sup>4</sup>*

As pautas da marcha, como a questão da liberdade sobre o próprio corpo, eram exaltadas pelas blogueiras. No entanto, a maneira de se vestir, ou o não vestir, das manifestantes causava desconfiança.

A suspeita pode ser creditada à possibilidade da nudez dos protestos ser compreendida com mais uma forma de objetificar e explorar os corpos femininos. Existiria o risco das mensagens expostas na marcha perderem a importância face à nudez. Para algumas feministas brasileiras, expor seu corpo e se colocar como vadia é um dos papéis esperados de uma mulher

---

<sup>4</sup> Publicado em Escreva Lola Escreva em 16 de maio de 2011. A postagem da blogueira Lola Aronovich sobre sua dúvida em relação à Marcha das Vadias está disponível em: <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2011/05/mulheres-sem-roupa-chamam-atencao-para.html>

em uma sociedade machista. Assim, a marcha não se colocaria no sentido de um real rompimento com os estereótipos de gêneros já estabelecidos. Um exemplo está na declaração:

*Nós, Pretas Candangas, estivemos em uma reunião de organização da Marcha das Vadias no ano passado (...), a convite de algumas organizadoras. Junto com outras mulheres negras presentes, posicionamos nossas divergências quanto à marcha. Divergências de princípio. Falamos sobre como temos de enfrentar cotidianamente a sociedade hegemônica para mostrar que não somos vadias, que não temos a 'cor do pecado'. Falamos que não queremos reivindicar o direito de ser vadias, mas sim de ser médicas, advogadas, doutoras.*<sup>5</sup>

A aceitação da Marcha das Vadias pelas feministas brasileiras foi aumentando<sup>6</sup>, ainda que alguns grupos feministas possuam divergências em relação aos princípios e métodos desta manifestação. Este assunto dos posicionamentos em relação à marcha será aprofundado no decorrer da dissertação.

De qualquer forma, a marcha ganhou importância no meio feminista. Em 2012, muitos blogs feministas, de maior ou menor destaque, apoiavam a marcha. Neste momento, movimentos organizados como partidos políticos, sindicatos e coletivos feministas, se faziam presentes nas marchas de suas cidades.

Acompanhar, ainda que de forma remota, o desenvolvimento desta vertente do movimento feminista brasileiro, a Marcha das Vadias, permitiu-me imaginar que seria possível desenvolver um estudo antropológico acerca do tema.

Assim, fui à marcha de 2012, no Rio de Janeiro. Eu não poderia tomar a decisão de estudar o que acontecia na manifestação sem vê-la. A confirmação do meu interesse de estudar a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro aconteceu naquele momento. Ali pude perceber a diversidade e a complexidade das expressões corporais que surgiam em torno da ressignificação do termo "vadias".

---

5 Extraído do texto "Do trágico ao épico: a Marcha das Vadias e os desafios políticos das mulheres negras" escrito por Ana Flávia Magalhães Pinto e publicado em 27 de junho de 2013 no blog "Blogueiras Negras". Fonte: <http://blogueirasnegras.org/2013/06/27/desafios-politicos-feminismo-negro/>

6 "A verdade é que qualquer resistência que eu pudesse ter pela Marcha foi derrubada quando participei da de Fortaleza e quando vi o entusiasmo que tomou conta de jovens de todo o país. (...) E não tem como não se deixar contagiar. É lindo ver que você não está sozinha, que tem um monte de gente pronta pra lutar contigo. É enriquecedor fazer e segurar faixas, cantar junto, parar o trânsito, dar as mãos, sentir-se parte de um grupo que fala (muito) alto". Publicado em "Escreva Lola Escreva" em 26 de maio de 2012.

Postagem da blogueira Lola Aronovich em que ela revê sua dúvida em relação à Marcha das Vadias: <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2012/05/marcha-das-vadias-toma-conta-do-pais.html>

## **Entrando na marcha**

Retornei à Marcha das Vadias em 2013, já como mestranda e munida de um olhar antropológico mais desenvolvido. Relatarei alguns aspectos gerais da marcha deste ano, o objetivo é ambientar o leitor para que este possa compreender como se dão algumas de suas dinâmicas internas. O dia marcado para a marcha, 27 de junho, coincidia com a programação da Jornada Mundial da Juventude. Esta foi um grande evento promovido pela Igreja Católica, que contou com a visita do Papa Francisco ao Brasil. O calendário da jornada estabelecia que os eventos do dia acontecessem em Guaratiba, zona oeste da cidade do Rio de Janeiro. Apesar de a marcha acontecer no mesmo período que o evento religioso, a princípio cada grupo ocuparia um espaço diferente. No entanto, o terreno em Guaratiba foi alagado pelas chuvas e o evento foi remarcado para o mesmo lugar da marcha, a praia de Copacabana, sendo que esta última foi à tarde e o primeiro no início da noite.

Com o acirramento das posições acerca da descriminalização do aborto, representado pelo Estatuto do Nascituro<sup>7</sup>, foi decidido nas reuniões de organização da marcha que o direito ao aborto seguro, além de demandas como Estado laico, seriam questões norteadoras da marcha, aliadas à pauta fixa e fundante, o fim da violência sexual.

A tensão entre os participantes da marcha e os da Jornada Mundial da Juventude não se dava apenas em um nível político abstrato. Foram várias às vezes em que religiosos e as manifestantes hostilizaram-se com palavrões, e até mesmo cuspidas. A relação com a polícia também era muito tensa. Várias vezes esta tentou restringir o espaço que a marcha ocupava na rua, empurrando com força as manifestantes. A relação entre manifestações de rua e a polícia era muito tensa, mas o contexto da chegada do papa tornou a apreensão um sentimento geral. Além disso, uma performance, que ganhou destaque na mídia, contribuiu para acirrar de forma profunda as disputas com os religiosos.

---

7 Estatuto do Nascituro é um projeto de lei que criminaliza qualquer forma de aborto no Brasil. Isto inclui casos em que o aborto é legalizado como casos de estupro, fetos anacéfalos (sem cérebro) e risco de vida da gestante. Acesso ao Estatuto do Nascituro em: <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/770928.pdf>

Tal performance foi exercida por membros do grupo de intervenções artísticas denominado Coletivo Coiote, um homem e uma mulher, com seus corpos nus. Os órgãos genitais estavam cobertos por um quadro com uma imagem de Jesus, no caso do homem, e um crucifixo, no caso da mulher. Tais objetos eram segurados por cordões amarrados em suas cinturas. Seus rostos eram cobertos por panos pretos. Eles também calçavam coturnos pretos. O homem tinha a frase "*Dar o cu é uma delícia*" escrita em preto em seu abdômen. A performance, como foi chamada pelas participantes e organizadoras da Marcha das Vadias, consistia em interagir com objetos de cunho religioso. Para isso, os manifestantes chutaram e

**Figura 1 - O homem que participou da performance do Coletivo Coiote senta na pilha de crucifixos. Ao lado está a estátua da santa que posteriormente foi quebrada.**

sentaram em uma pilha de crucifixos, quebraram



estátuas de santas e introduziram no ânus do homem um crucifixo e na vagina da mulher, a cabeça de uma destas estátuas.

A controversa performance com as imagens religiosas fez com que a marcha de 2013 terminasse de forma trágica. Depois da marcha, houve uma grande quantidade de críticas, além de fissões e brigas na organização. A performance ocorreu no início da caminhada, no entanto, devido à quantidade de pessoas presentes e ao fato das organizadoras ficarem, em sua maioria,

na parte frontal da marcha, muitas delas não a assistiram, nem souberam de sua existência. Além disso, o cordão de segurança, que ficou em volta da atuação, e a quantidade de fotógrafos e jornalistas que se acumulou para documentá-la, não permitiram que muitos participantes da marcha percebessem o que ocorria ali.

No ano de 2013 minha relação com as organizadoras ainda era muito distante. Como descrevi anteriormente, durante a preparação para a marcha deste ano, não consegui estabelecer uma entrada efetiva nas reuniões de organização. Acompanhei as atividades da organização da marcha durante o ano de 2014, quando finalmente consegui saber as datas das reuniões, bem como ser aceita em campo.

Por este motivo, as minhas informações sobre como a organização tratou esta questão são de segundo ou terceiro grau. Não vivi diretamente os debates sobre o assunto, apesar de ser informada que por conta das discordâncias neste a organização de 2013 se desfez. Desta maneira, optei por não tornar tal performance, apesar de sua grande repercussão, um dos temas centrais desta dissertação.

Definido o contexto da tensão com a Igreja Católica, seguiremos para a realização da marcha de 2013. A concentração foi marcada às 13 horas no posto cinco da praia de Copacabana. A partir deste horário, diversos participantes da marcha chegavam ao local, algumas organizadoras já estavam lá. Muitos se empenhavam na construção estética e corporal da Marcha das Vadias. Nesta etapa, foram confeccionados a faixa que abria a marcha, os cartazes segurados pelos participantes e os dizeres escritos nos corpos.



**Figura 2 - A faixa sendo preparada para a Marcha das Vadias de 2013. Participantes observam e tiram fotos.**

A faixa chegou vazia, não havia nada escrito ou desenhado nela. A organização a trouxe. Era um pedaço de pano grande, esticado ele cobria mais de uma pista da Avenida Atlântica, em Copacabana. Sua altura era o suficiente para, vista de frente, tapar algumas das mulheres que a seguravam. Uma das manifestantes confeccionou, durante a concentração, a maior parte desta faixa, que dizia "Marcha das Vadias 2013/ Estado laico, ventre livre/ Contra o Estatuto do Nascituro/ Meu corpo, minhas regras" e também era coberta de desenhos que estilizavam as letras. Outras pessoas a ajudaram a enfeitar a faixa, mas, ao que me pareceu, poucos confiavam em seus próprios dotes artísticos o suficiente para tentarem participar da confecção da faixa principal da marcha.

Para os cartazes, a dinâmica de produção era diferente. Eles tinham tamanhos bem diminutos em relação à faixa, menores que uma folha de cartolina, eram carregados por uma só pessoa com suas duas mãos. Muitos faziam seus próprios cartazes. Apesar de demonstrarem empenho e cuidado para que os dizeres ficassem "bonitos" e com letras bem desenhadas, a preocupação estética parecia ser bem menor do que na confecção da faixa.

Assim como o pano da faixa, os papéis eram estendidos no chão e uma ou mais pessoas sentavam em volta deles para escrever os cartazes com tinta colorida. Algumas pessoas traziam mensagens criativas que tinham elaborado em um momento anterior, outras escreviam as palavras de ordem principais da marcha como "Meu corpo, minhas regras" ou, "Direito ao nosso corpo, legalizar o aborto".



Figura 3- Manifestante escreve um dos cartazes que serão usados na marcha. Ao seu lado há uma pilha de cartazes já preparados.

O momento da concentração também era a ocasião em que as pessoas "transformaram-se" em vadias. Além de escreverem em seus corpos, muitos participantes que chegaram vestindo roupas consideradas comuns mudaram suas vestimentas em busca de atingirem uma forma corporal e estética que é típica da marcha. Tirando ou acrescentando adornos e peças de roupas as pessoas se transformam, constroem sua corporalidade de forma diferenciada no contexto da marcha.

Em um momento posterior deste trabalho descrevo com mais detalhes alguns aspectos deste corpo construído para a Marcha das Vadias. O que pretendo demonstrar nesta ocasião é

que existe um momento específico da marcha, a concentração, voltado para a construção de toda a comunicação visual que estará será realizada no evento. Neste momento, todos os motes políticos são inscritos, seja nos próprios corpos, seja nos cartazes, seja na faixa.

Cabe ressaltar que neste período da marcha, bem como em qualquer outro momento, não há uma uniformidade de comportamentos. Grande quantidade das pessoas que estavam esperando o início da marcha não se empenhavam em fazer cartazes, pintar seus corpos, tirar a roupa, ou passar batom vermelho. Muitos lanchavam ou tomavam cerveja nos quiosques da praia da Copacabana. Alguns conversavam em grandes ou pequenos grupos. Outras pessoas observavam e tiravam fotografias dos cartazes ou dos que estavam vestidos e pintados à maneira da marcha. Havia quem distribuísse panfletos de coletivos ou partidos políticos que atuavam pelos direitos das mulheres, apenas um destes panfletos tinha relação com a organização da marcha, este era o seu manifesto.

Quando a caminhada se iniciou, às 16 horas, existia uma ordem estabelecida, ainda que não fosse colocada ostensivamente, para as diversas "alas" que compõem a marcha. Em primeiro lugar, existia um cordão de isolamento formado por indivíduos que davam as mãos. Na área delimitada por este cordão, ficavam algumas pessoas que se vestiam de forma mais elaborada e mais chamativa. O grande destaque era uma mulher transexual. Sua figura por si já chamava atenção, ela é alta, tem cabelos loiros e longos. Ela vestia apenas uma saia. Os seios estavam nus, como os de várias outras participantes.

Fechando o espaço de destaque, a comissão de frente da marcha, ficava a faixa, já pronta e colorida. Algumas organizadoras seguravam a faixa, mas qualquer outra pessoa poderia fazer o mesmo. Isso era solicitado com alguma frequência, já que o deslocamento das organizadoras pela marcha e o incômodo causado pela altura da faixa, faziam com que as pessoas que estavam por perto fossem chamadas para segurá-la.



Figura 4 - A fotografia não dá conta de demonstrar cada espaço da marcha, mas nela podemos ver a faixa delimitando os lugares onde as pessoas devem estar. Uma participante anima seus companheiros com palavras de ordem ditas no megafone.

Após a demarcação realizada pela faixa, havia outra área isolada pelo cordão de segurança onde eram realizadas algumas performances que tinham alguma relação com a organização. Os grupos que estavam circunscritos nesta área passaram por uma forma de permissão por parte da organização. Pois aquela área era uma das que tinha maior concentração de organizadoras. Uma delas tinha um megafone em que "puxava" palavras de ordem, ou dizia frases que incentivavam ou apresentavam a marcha. Outras pessoas falaram por alguns instantes no megafone, mas ele sempre era devolvido para a organização.

Uma das performances de maior destaque no espaço referido foi a seguinte: uma mulher negra tinha o rosto pintado de branco e vestia uma roupa branca e azul semelhante às representações da virgem Maria na tradição católica. Ela interagiu com uma cruz estilizada que contava com diversos acessórios incluindo cartazes e calcinhas. Encenava carregar a cruz, rezar e também sofrer um aborto. O motivo para esta performance, bem como para seu destaque, foram os motes escolhidos para a marcha de 2013, Estado laico e descriminalização do aborto.

Outro destaque era uma banda cujo nome é "Tambores de Safo". A banda é formada apenas por mulheres que tocavam instrumentos de percussão. Com exceção de uma delas, todas

as outras tocavam com os seios nus. Elas davam o ritmo das palavras de ordem e vez ou outras cantavam alguma música de caráter feminista.

Também teve destaque uma mulher que dançava com uma saia longa e seios nus. Ela rodopiava e fazia passos típicos de danças das religiões afro-brasileiras. Posteriormente outras se juntaram a ela fazendo o mesmo. As pessoas que assistiam aplaudiam e apresentavam ter se identificado particularmente com esta performance, talvez pela habilidade e animação das dançarinas. Algumas mulheres também estavam vestidas como profissionais da saúde com jalecos brancos sujos de sangue. O objetivo era simbolizar a dor e a morte de mulheres em abortos inseguros.

Este era um espaço privilegiado em matéria de visibilidade e de performatizações, era uma espécie de palco. Era comum que outras pessoas tentassem entrar, especialmente fotógrafos que não queriam que as pessoas que formavam o cordão atrapalhassem suas fotos. Estas pessoas eram impedidas pelos que formavam o cordão de isolamento, organizadoras que tinham mais destaque e visibilidade, bem como pessoas com roupas mais diferentes e elaboradas, tinham passe livre.

Finalmente, depois da barreira do cordão de isolamento humano, seguia o conjunto geral das pessoas que compunham a marcha. Não havia uma divisão clara dos grupos que ali estavam presentes. Era comum ver pequenos grupos de amigos, casais ou pessoas sozinhas. Ainda assim, existiam grupos de pessoas de um mesmo movimento social ou partido político. Teve destaque um grupo chamado "Bloco meu cu é laico" que tinha instrumentos, palavras de ordem próprias e até mesmo protagonizaram performances, como um homem vestido de padre que praticava o "batismo *queer*" imitando o batismo feito com a água benta do catolicismo, mas substituindo-a por purpurina.

A marcha seguiu do posto cinco da praia de Copacabana até o bairro de Ipanema. O número de pessoas e sua disposição de continuar ali fez com que chegasse um ponto em que a organização já não sabia bem em que momento a marcha acabaria. A manifestação foi alongada diversas vezes, pois ninguém parecia querer parar quando chegavam ao lugar estabelecido pela organização como o ponto final da marcha. Enfim, quando alguns grupos se afastaram e a manifestação se esvaziou, organizadoras saudaram a todos por realizarem uma marcha que até aquele momento foi considerada linda e tranqüila.

A partir daquele momento, a organização foi comemorar no bairro da Lapa. Um segmento da marcha foi para o local onde seria o evento da Jornada Mundial da Juventude,

outro grupo direcionou-se ao acampamento que acontecia em frente à casa do então governador do Estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral<sup>8</sup>. Os que tentaram prolongar aquele momento o faziam segundo duas das vertentes principais da Marcha das Vadias, a festa e o enfrentamento político.

No entanto, a maioria dos participantes foi embora. As pessoas que estavam vestidas com adornos, sutiãs, ou mesmo sem blusa, retornaram às formas de vestirem-se convencionais. Os adereços eram guardados, os seios cobertos, a cidade voltou a pertencer aos religiosos e seu evento, a intervenção vadia acabou e tudo voltou ao normal naquelas ruas. Porém, as concepções e ideais de quem foi construir a marcha pareciam revigorados.

Optei por descrever a marcha de 2013 por considerar esta marcha a mais rica em matéria de quantidade de manifestantes e performances. A marcha de 2014 teve uma estrutura de acontecimentos muito semelhante à anterior, incluindo os horários, trajetos e a definição de espaços. A grande diferença entre as duas foi a desmobilização sofrida pela marcha de 2014. Os números estimados de participantes despencaram de 5000 para 800 participantes. Alguns dos motivos levantados pelas organizadoras foram o sábado frio e chuvoso em que a marcha de 9 de agosto de 2014 ocorreu, o fato da marcha ter sido entre dois momentos que mobilizaram muito mais as atenções dos brasileiros, a copa e as eleições de 2014, e as rusgas internas que dificultaram a mobilização realizada pelas organizadoras.

## **Conhecendo a organização**

A seguir relatarei alguns aspectos da organização da Marcha das Vadias que permitam ao leitor compreender quem são as organizadoras e como se dá a dinâmica das reuniões e das tarefas realizadas por elas. As reuniões acontecem uma ou duas vezes por semana, com duração de três a quatro horas. A cada encontro é marcado o seguinte em uma data mais ou menos próxima, de acordo com as necessidades das atividades da organização.

---

<sup>8</sup> O acampamento foi um dos eventos que fizeram parte das Jornadas de Junho (e Julho) de 2013. Estas são uma série de volumosos protestos de diferentes tipos. Exigiam serviços públicos de qualidade, como saúde e educação, e fim da violência policial, dentre várias outras reivindicações. Um dos motivos da grande mobilização da marcha de 2013 é o fato desta ter sido realizada durante este contexto de grandes manifestações populares.

Estas reuniões podem acontecer ao ar livre ou em salas fechadas. Quando são realizadas em locais abertos, são escolhidos lugares públicos como praças para realizá-las. Cada participante leva alguma coisa para um lanche coletivo, como biscoitos e refrigerantes. Os encontros que acontecem desta maneira são realizados nos finais de semana e o horário marcado é durante a tarde.

No caso das reuniões serem marcadas durante a semana, o horário é noturno. Nesta situação, o local é uma sala previamente reservada no IFCS<sup>9</sup>, na UERJ<sup>10</sup> ou cedida por alguma ONG como a Anistia Internacional ou a CAMTRA - Casa da Mulher Trabalhadora. Os espaços universitários são privilegiados.

Antes das reuniões começarem as pessoas que chegam mais cedo conversam sobre diversos assuntos. É comum que sejam relacionados a causas dos direitos das mulheres. Alguém conta sobre um caso que presenciou, ou comentam-se assuntos de destaque no setor feminista nas redes sociais.

As dinâmicas das reuniões ocorrem da seguinte maneira: todos podem falar, mas quando algum assunto faz com que muitas pessoas queiram se manifestar, alguém começa a anotar uma ordem de inscrições. O mesmo acontece em relação ao tempo, quando alguém fala por vários minutos, é pedido que tente falar em menos tempo.

Quando existe alguma discordância em relação a algum tema ele é debatido até que se chegue a algum consenso, e isso pode durar horas. No entanto, com minha experiência de acompanhar a organização de 2014, percebo que não é comum que haja desacordos. Na maioria das vezes há bastante concordância em torno dos assuntos debatidos. No entanto, quando existem desacordos, eles são muito significativos.

Após as reuniões, a maior parte das ativistas vai para algum local próximo, onde possam confraternizar. É comum que o encontro termine na madrugada. Muitas organizadoras referem-se às outras como suas amigas, estes encontros após as reuniões têm um papel fundamental nesta questão da amizade.

No início do ano de 2014, as primeiras reuniões foram marcadas no grupo fechado da marcha no *facebook*. Posteriormente, foi criado um grupo de e-mails que contém apenas as pessoas que compareceram às reuniões. Depois disso, as informações sobre as reuniões são passadas neste grupo de e-mails e na rede social.

---

9 Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

10 Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

O número de participantes em cada reunião é de dez a vinte. A organização da Marcha das Vadias é composta em sua grande maioria por mulheres, muitas delas têm ali sua primeira experiência em movimentos sociais. Outras constroem outras organizações políticas como ONGs, coletivos feministas ou partidos políticos.

As vadias das reuniões não são idênticas às da marcha. A maior parte das pessoas que vão às marchas nem mesmo conhece ou sabe quem são as organizadoras. As roupas curtas, vermelhas e pretas, as botas, as meia calça, comuns no momento da marcha não são tão usuais nas reuniões.

As organizadoras vão às reuniões com aparências bem mais comuns. A maioria usa calças ou bermudas jeans com camisetas. A produção cotidiana não tem o mesmo glamour que a da marcha. A aparência das organizadoras tem suas peculiaridades, sem dúvida, mas isso não significa que ela faça alusão direta a toda a corporalidade típica do momento em que a Marcha das Vadias está nas ruas.

É comum que se use camisetas e calças um pouco largas, mas nada que diferencie muito do que a maioria das mulheres usaria. As estampas são variadas, algumas usam florais, uma mulher costuma usar roupas com desenhos que imitam estampas indígenas. Saias e vestidos coloridos, lisos ou com bordados também eram utilizados. Algumas organizadoras usam camisas de grupos transfeministas que atuam na política dos gêneros.

Uma delas em particular usa com frequência roupas associadas ao estilo masculino. Ela é uma das únicas mulheres com idade superior a 40 anos que constroem a marcha. Usualmente ela veste uma camisa larga e uma bermuda, mas a cor de sua bermuda é incomum nas peças deste tipo. Ela é quadriculada com as cores claras, rosa, lilás e azul. Além disso, ela tem tatuagens que fazem alusão à sua identidade de gênero, mulher lésbica.

Os cabelos eram mais peculiares do que as roupas. Quase a metade das vadias os utilizava curtos, com diferentes cortes. Uma delas usa *dreads* decorados com contas em seus cabelos curtos e grisalhos. A maioria das que têm cabelos crespos usa penteados em que estes ficam soltos. Elas não prendem ou alisam, práticas comuns entre quem tem cabelos crespos. Algumas organizadoras têm cortes assimétricos, sendo maiores de um lado do que de outro. Tal recurso é usado tanto em cabelos de tamanho médio quanto em cabelos no estilo bem curto, próximo à raiz. As moças de cabelos compridos têm estilos mais comuns, são cabelos longos, loiros ou pretos, geralmente ondulados. Uma organizadora vivenciou uma transformação interessante ao longo de sua experiência na Marcha das Vadias. No início de sua participação,

ela usava normalmente os cabelos presos, com o desenrolar de sua aproximação com o feminismo negro, ela passou a usar turbantes. Ao final das reuniões da marcha de 2014, ela fez um *black power* que fez muito sucesso entre as outras organizadoras, que elogiavam muito e até gritaram quando a viram como o novo penteado. Diziam “*que linda, arrasou, seu cabelo está incrível*”.

A presença de homens na organização é uma questão que gera debates dentro e fora das reuniões. Tive notícias de apenas duas organizadoras que são transexuais femininas, sendo que uma delas tem grande destaque dentro e fora da organização da marcha por ser militante da causas dos transexuais há muitos anos, a outra se afastou em 2013. Um transexual masculino participou da organização da marcha no ano de 2013, mas ele não estava participando no ano seguinte. Tomei contato com quatro homens cissexuais<sup>11</sup>, um hétero e três homossexuais, que estiveram em algumas reuniões de 2014, mas nenhum deles foi uma segunda vez.

A maioria das mulheres na organização é branca. Conteí oito mulheres que foram às reuniões de organização em 2014 e poderiam ser identificadas como negras. As organizadoras têm ocupações variadas, existem universitárias, funcionárias públicas, uma prostituta, professoras, estudantes de pós-graduação, dentre outras. São poucas as que não passaram pelo ambiente universitário. A idade também é variada, mas a maioria destas mulheres é de jovens com menos de trinta anos.

A organização apresenta tem bastante rotatividade. Novas pessoas entram e algumas antigas organizadoras deixam de participar. Não existem critérios formais para fazer parte da organização. Porém, comparecer às reuniões é um fator essencial, assim como realizar as tarefas necessárias para tornar a marcha possível.

Além de pensar como será a marcha, a organização prepara debates e oficinas para desenvolverem suas pautas políticas e aprenderem/ensinarem habilidades que podem ser úteis para a marcha como fazer charges, fazer cartazes, praticar o bambolê, tocar percussão, entre outras coisas.

Existe uma espécie de fórum de discussão geral de organizadoras da marcha, que funciona principalmente *online*. O objetivo das pessoas que o constroem é elaborar pautas comuns às Marchas das Vadias de todo o país. No entanto, a organização no Rio de Janeiro não

---

<sup>11</sup> Cissexual é quem se identifica com o gênero que lhe é atribuído a partir de suas características biológicas. As definições das categorias transexual e cissexual serão apresentadas em um momento posterior.

participa deste fórum, pois considera as pautas deve ser construídas a partir das demandas particulares de cada contexto.

## **Metodologia**

Para a realização efetiva desta pesquisa realizei trabalho de campo junto às organizadoras da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro a partir de abril de 2013. Para isso, acompanhei suas atividades presencialmente e pela internet. A partir desta experiência, percebi que, neste contexto, a multiplicidade de identidades de gênero não está apenas nas atitudes, mas também nas pautas políticas do movimento. Assim, busco realizar uma investigação acerca de que tipos de identidades de gênero, e práticas corporais a elas associadas, são construídas no interior da marcha e a que outros tipos elas se contrapõem.

Compreendo o objeto da pesquisa como o conjunto de vários momentos diferentes da Marcha das Vadias. Com isso, acompanho a preparação pragmática da marcha pelas organizadoras, seus debates de formação e a manifestação em si. Meu objetivo é pensar a marcha como um processo, que abrange todas as iniciativas que a viabilizam.

Utilizo as fotografias como recursos que auxiliam na compreensão dos assuntos discutidos no texto. Todas as fotografias deste trabalho foram produzidas por mim durante o trabalho de campo, mas utilizei também algumas imagens retiradas da internet. Não realizei fotos durante as reuniões de organização para que as organizadoras não fossem identificadas por estas.

Optei por não divulgar fotos de mulheres com os seios nus. Durante meu trabalho de campo tomei conhecimento de alguns casos de mulheres que foram reconhecidas e suas fotos na marcha foram utilizadas para intimidá-las. Não desejo que este trabalho possa servir para expor qualquer pessoa. Assim, não apenas a escolha das fotografias evitou a nudez e os rostos dos manifestantes, mas também o meu próprio olhar ao construir as fotos.

Descreverei abaixo algumas questões que nortearam minha entrada em campo e a relação com as organizadoras da Marcha das Vadias. No relato a seguir, busco problematizar os primeiros momentos do meu trabalho de campo. Para tal finalidade, utilizo a experiência de pesquisa etnográfica aliada a referências bibliográficas. Tais referências auxiliam na análise de

determinadas escolhas metodológicas e das consequências que estas trouxeram para a pesquisa. Pretendo demonstrar que as primeiras experiências em campo são significativas não apenas no sentido de definir o objeto e as questões a serem estudadas. Elas também revelam informações acerca do grupo estudado, fundamentais para a etnografia. Tais dados podem ser construídos a partir da maneira como o pesquisador é aceito pelos seus interlocutores<sup>12</sup>.

Ao realizar a entrada no campo, tive que fazer escolhas que definiriam as questões que buscava responder com meu trabalho, além de seus próprios resultados. Como definir o objeto a ser estudado? A principal escolha se desenhou entre focar meu olhar para a performance principal da marcha ou a partir daí criar novas formas de trabalho de campo, que não envolvessem apenas estar presente apenas uma vez ao ano. Escolhi pesquisar entre as organizadoras da marcha, assim eu teria a possibilidade de acompanhar suas atividades para além do evento anual. Mas como chegaria até elas?

Os primeiros contatos com as organizadoras não foram promissores. Alguns aspectos confluíram neste sentido. O primeiro deles é o fato de a Marcha das Vadias ser essencialmente anual, como relatado acima. No entanto, a marcha também é um movimento com pautas formuladas e direção definida. Na prática, esta organização faz a Marcha das Vadias estender-se de um evento único para debates, palestras, divulgação, festas, seminários, protestos, entre outros.

Tentei estabelecer contato através do único veículo através do qual eu acessava informações da marcha naquele momento: a internet. Meu primeiro dado construído em campo era a constatação que era difícil falar com elas. O blog da marcha não continha informações claras sobre formas de contato. As páginas na internet tinham uma função de divulgação da marcha que aconteceria alguns meses depois. Para a organização da Marcha das Vadias a internet era um veículo de mão única. Ou seja, as informações apenas saíam dali, era pequena a abertura para o contato e o diálogo.

A partir de algumas pistas encontradas na internet, busquei as possíveis organizadoras nas redes sociais, tentei manter contato, mas também não foi uma iniciativa frutífera. A minha posição como uma estranha inesperada não me favorecia. Em certo momento, não parecia haver outra forma de contato que estivesse ao meu alcance.

---

12 Utilizo aqui a noção de interlocutores desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira (2000). Tal forma de compreender o grupo com que o antropólogo mantém contato privilegia a manutenção de diálogos de mão dupla entre as partes. A tríade de etapas de apreensão dos fenômenos sociais desenvolvida por Cardoso, olhar, ouvir escrever, coloca a função de ouvir como fruto da interação bilateral entre os etnógrafos e seus interlocutores.

Gerald Berreman (1980) problematiza o momento em que o etnógrafo chega a campo. Segundo o autor: "O etnógrafo surge diante de seus sujeitos como um intruso desconhecido, geralmente inesperado e frequentemente indesejável" (BERREMAN, 1980, p.141).

A apresentação ao grupo que será estudado não é uma etapa simples. Uma parte do êxito da pesquisa depende deste primeiro contato. Entram em jogo questões como o controle de impressões e interpretações, praticados não só pelos etnógrafos como pelos seus interlocutores. Ambos tentam agir da forma como acreditam ser a melhor para transmitir determinada imagem. Segundo Berreman:

Entre si, o etnógrafo e seus sujeitos são, simultaneamente, atores e público. Têm que julgar os motivos e demais atributos de uns e do outro com base em contato breve, mas intenso, e, em seguida, decidir que definição de si mesmos e da situação circundante desejam projetar, o que revelarão e o que ocultarão e como será melhor fazê-lo. Cada um tentará dar ao outro a impressão que melhor seve aos seus interesses, tal como os vê (BERREMAN, 1980, p.141).

Para o autor, as tentativas de controlar as impressões do interlocutor são comuns nas diversas interações sociais, e também uma parte importante da pesquisa antropológica.

O trabalho desenvolvido por Berreman aconteceu entre os *Paharis*, habitantes do baixo Himalaia na Índia Setentrional. A comunidade constituída pelos *Paharis* era muito fechada e os estranhos eram desencorajados a estarem lá, eles odiavam e ignoravam os forasteiros.

Um assunto que permeia a interação dos etnógrafos com os grupos que estudam é a confidencialidade. Berreman problematiza esta questão mostrando o quanto os aldeãos temiam que seus segredos fossem revelados. No entanto, os antropólogos também dissimulam, em certo sentido, suas intenções. Berreman afirma: "De toda forma, o etnógrafo se estará apresentando de certas maneiras a seus informantes durante a pesquisa e ocultando deles outros aspectos seus" (BERREMAN, 1980, p.143). Se assim não fosse, estes perderiam acesso a muitas informações. Esta situação faz parte do controle de impressões. Em muitos casos, é ideal que os pesquisadores guardem para si pormenores de suas pesquisas, apesar de fazer os interlocutores conhecerem suas intenções.

Como na experiência mostrada acima, minha entrada em campo também não foi fácil e imediata. A rejeição que senti não foi tão brutal quanto a vivenciada por Berreman. No entanto, o episódio relatado pelo autor demonstra que a relação entre os etnógrafos e os seus interlocutores é permeada de nuances que podem dificultá-la.

Bronislaw Malinowski (1978) foi o antropólogo que mais se destacou no sentido de propor uma proximidade maior com os nativos. O método que criou, a observação participante, é responsável por dar à Antropologia algumas de suas principais características até os dias de hoje. Sua tentativa de atingir o "ponto de vista do nativo" desenvolveu nesta ciência uma valorização da empatia, da boa convivência e do diálogo.

No entanto, a publicação de seu diário (Malinowski, 1997) aponta que a relação do antropólogo com o grupo estudado é complexa. Foram reveladas, após sua morte, suas insatisfações, decepções, e até mesmo desqualificações dos chamados nativos. Tal experiência revelou que a busca de compreender as formas dos nativos de agir e pensar não passa somente pela empatia entre pesquisador e pesquisados, também envolve choques de cultura e conflitos de interesses.

Assim, o trabalho de campo realizado nas páginas da internet não me trouxe os resultados esperados. No lugar de empatia e diálogo, havia distanciamento e tensão. Porém, houve uma reviravolta. Finalmente fui convidada por uma colega a conhecer um grupo de atuação artística ligado à Marcha das Vadias. Este grupo apresentaria uma performance em um evento no dia em que fui encontrá-los.

O meu primeiro diálogo efetivo com algumas das organizadoras foi naquele momento. O grupo estava prestes a iniciar sua apresentação artística e mesmo assim foram muito solícitos. No entanto, em algum momento da conversa percebi que não era só eu que queria saber sobre eles. Uma das organizadoras, em especial, parecia tentar compreender minhas posições para além da função de pesquisadora. Talvez elas buscassem, como descreve Berreman, enquadrar-me em alguma categoria conhecida. Queriam saber até que ponto minhas posturas políticas se coadunavam com as suas concepções de mundo. O objetivo era saber se poderiam me enquadrar ou não como feminista. Revelar a minha posição fazia parte do controle de impressões e disso dependia o sucesso do meu contato. Em outras situações futuras em campo, fui novamente questionada acerca das minhas posições.

Imagino que no interior de um movimento social, seja importante para seus líderes conhecer as posições políticas daqueles que tentam se aproximar. Esta tentativa é uma forma de proteger informações que, para o grupo, é importante que sejam mantidas restritas. *Paharis*, o grupo estudado por Berreman, e vadias escondiam coisas de natureza diferentes. No entanto, a questão levantada anteriormente acerca da confidencialidade também se manifesta nesta situação específica.

Dessa maneira, não eram apenas as organizadoras que tentavam controlar a sua interação. O mesmo acontecia no meu caso. Quando fui inquirida acerca das minhas posições políticas, as manifestei objetivamente. Entretanto, desconversei quando o assunto eram as concepções de movimento social. Apesar de concordar com as pautas políticas, tantas dificuldades de entrar em contato com um movimento social que se pretende popular me indignava naquele momento. Explicitar todos os meus questionamentos, que cabe ressaltar ainda não estavam construídos de forma sólida ou objetiva, tornaria minha entrada ainda mais dificultada. Finalmente, a partir deste contato pessoal, fui informada sobre quando se realizariam as reuniões da organização da marcha. Neste momento, me contaram que as reuniões eram divulgadas pelo "boca a boca".

A contribuição de Diego Zenobi (2010), por sua vez, pode nos auxiliar na compreensão da situação acima apresentada. Assim como Berreman, este autor destaca que a necessidade de estabelecer relações sociais nos grupos estudados pelos antropólogos os coloca em situações conflituosas.

As experiências de suspeita podem ser angustiantes para o pesquisador, porém a partir desta situação específica, é possível acessar informações acerca do grupo em questão. O autor fala sobre as vantagens de traçar uma convivência harmônica entre os antropólogos e seus interlocutores. No entanto, muitas vezes tal situação depende de fatores impossíveis de controlar. Ainda assim, também é possível elaborar conhecimento a partir destes episódios em que esta tensão é revelada. Para o autor: "A desconfiança e a forma concreta que tomaram as acusações se tornaram produtivas e me conduziram a elaborar certas perguntas em determinada direção". (ZENOBÍ, 2010, p.490). As acusações sofridas pelo etnógrafo podem revelar tensões internas ao grupo estudado, a desconfiança pode vir a ser um dado e ser explorado.

Zenobi relata a situação em que a desconfiança de seus interlocutores pairava sobre seu trabalho. Seu estudo referia-se a uma associação de familiares de vítimas de um incêndio ocorrido durante um show em Buenos Aires, em 2004. Um momento específico desta tensão explorada pelo etnógrafo é a sua entrada no campo. Assim como Berreman, este autor detalha e problematiza sua inserção. Nos primeiros contatos com o grupo de familiares, Zenobi decide não informar a todos os presentes acerca de sua posição de antropólogo. Por conta disso, o mesmo foi indiretamente acusado de levar informações do grupo estudado para outras organizações em prol das vítimas do incêndio.

Nos dois casos revelou-se um problema em torno da classificação. Como foi demonstrado anteriormente, Berrreman também trabalha a dificuldade de classificação dos antropólogos pelo grupo estudado. Zenobi percebeu, a partir das acusações, que havia, dentre outras, uma tensão entre os familiares e falsos sobreviventes que, segundo os familiares, buscavam subsídios do governo como indenização por um acidente em que não estariam presentes. Para o autor, os conflitos entre o etnógrafo e seus interlocutores podem refletir as tensões do próprio grupo, como vemos a seguir.

Creio que a relação que o etnógrafo estabelece com os sujeitos com o objetivo de conhecer seu mundo social torna-se problemática pelo fato de que estes se encontrem inscritos em redes de relações prévias à sua chegada, que contam com suas próprias tensões (ZENOBI, 2010, p.489).

Em um dado momento do trabalho de campo, o autor busca atingir um comportamento do pesquisador ideal. Isso incluía não participar dos debates e evitar expressar publicamente suas opiniões pessoais. O objetivo era não interferir no curso dos acontecimentos em campo. No entanto, o próprio grupo demandava que o pesquisador explicitasse suas posições. Desta maneira, após as situações de tensão e desconfiança, Zenobi decidiu expor suas concepções livremente. Ele percebeu que a própria presença do antropólogo interfere no grupo. A ideia do pesquisador asséptico que observa seu objeto à distância pode não ser frutífera na Antropologia.

As situações de suspeita e acusação vividas por Zenobi diziam muito sobre as relações experimentadas pelo grupo por ele estudado. Tal constatação se coaduna com o relato acerca da minha entrada em campo. A tensão, o questionamento, o afastamento inicial eram meios de manter confidencial uma tensão existente no próprio grupo.

O conflito interno na Marcha das Vadias está na relação que as organizadoras estabelecem com o restante das participantes. Isso não quer dizer que estes grupos pensam que estão em confronto. O que acontece é que as organizadoras buscam não ser identificadas como tal. Diversas ameaças, bem como concepções políticas específicas, que serão desenvolvidas no capítulo 3, explicam esta situação. Porém, isso faz com que as organizadoras construam a marcha em uma relação distante de quem a frequenta. No meu caso, em certo momento, cheguei a pensar que a organização fosse inacessível.

Apesar de seu ânimo e esforço de tornar a Marcha das Vadias cada vez mais significativa, este pequeno grupo não dá conta de representar todos os outros manifestantes que frequentam a Marcha das Vadias. Um exemplo da tensão entre a organização e os demais

participantes é o episódio em que boa parte destes entrou em uma Igreja Católica durante a marcha de 2012. As organizadoras auxiliaram os policiais na retirada - não violenta- das pessoas da Igreja. Afinal a sua posição era contrária àquele ato. Em 2013, a Marcha das Vadias foi palco de um evento semelhante, embora mais restrito em número de participantes: a polêmica performance já citada envolvendo a quebra das imagens de santos católicos. Novamente, as organizadoras mostraram-se alheias à situação, apesar de algumas delas terem-na defendido posteriormente.

Durante a realização desta performance uma das organizadoras chegou a passar mal por conta do susto ao perceber o que estava acontecendo. Posteriormente ela descreveu o episódio: *"Minha coluna travou na hora, morri de dor, parecia que aquela cruz não estava entrando naquele cara, estava entrando em mim!"*

O fato de as reuniões serem "boca a boca" demonstra mais uma vez o distanciamento da organização. As convocações para a marcha são divulgadas, mas sua elaboração é restrita aos convidados. Com estes apontamentos, não quero sugerir como deveria ser a organização política do movimento, apenas mostrar as relações que se colocam no grupo a partir de certa forma de fazer política e como estas afetaram meu trabalho.

Outra reflexão é possível a partir da situação vivenciada por Zenobi. Durante minha pesquisa também me foi exigido tomar posicionamentos. É impossível não interferir no campo. Durante o evento da Marcha das Vadias de 2013 algumas manifestantes perguntaram minha opinião sobre diversas questões, sendo que eu não tinha motivos para me abster de expô-las.

Uma destas ocasiões aconteceu quando uma manifestante me relatou espontaneamente acerca de uma dúvida sobre protestar com seus seios nus, assim como com os pêlos visíveis nas axilas. Ela alegou querer aquilo para se enquadrar em um padrão exercido por muitos manifestantes da marcha, mas, pessoalmente, não se sentia preparada. Respondi que um dos motes principais da marcha é que as pessoas têm o direito irrestrito sobre seus corpos. Portanto, seria uma contradição que a própria marcha impusesse uma forma corporal específica que fosse independente de as manifestantes se sentissem bem ou não com isso. Ela permaneceu como estava e não tirou a blusa.

Eu interfeiri na realidade estudada, poderia ter dado outra resposta, ou nenhuma. Mas também faz parte da interação e do controle de impressões se mostrar. Não acho que seja possível que se separem a pesquisadora e a pessoa. Na verdade, tão somente a partir do momento em que me expus consegui inserir-me no grupo.

No entanto esta não é uma situação de simples resolução. Lila Abu-Lughod (1991) dá ênfase à complicada relação que existe entre feminismo e Antropologia. É muito difícil não partir de uma posição já tomada, existiria uma parcialidade, *a priori*, por parte dos antropólogos feministas. No entanto, não é possível atingir a totalidade de compreensão da realidade social. O ponto de vista define um foco para o olhar destes pesquisadores.

Abu-Lughod ressalta a dificuldade de trabalhar a oposição "eu" x "outro" fora das relações de poder em que está colocada. Assim, a Antropologia estaria inserida nestas relações, não há alternativas, é estrutural. As feministas seriam apenas um exemplo particular de inserção dos antropólogos, todos eles teriam suas posições. Imaginar pesquisadores que são politicamente neutros é concebê-los como imunes às relações sociais à sua volta.

Mesmo que não haja alternativa, que a inserção do antropólogo traga consigo suas próprias visões de mundo, qual seria o limite? Até que ponto as filiações políticas dos antropólogos restringem ou qualificam seu trabalho?

A Antropologia é um relato pessoal, esta é a defesa de Clifford Geertz (1978). O objetivo de sua ciência despretensiosa não é descrever a realidade ou atingir a objetividade. Para Geertz, apesar de ser um ato de imaginação, condicionado ao caráter do autor, a Antropologia não deixa de possuir seu paradigma científico. Isso acontece porque ela age no sentido de alargar o discurso humano, pois demonstra a diversidade de contextos culturais em que o ser humano pode se desenvolver.

A minha posição enquanto pesquisadora é complexa. Identifico-me com as causas do movimento, mas para estar entre as organizadoras, isso não pareceu ser o suficiente no momento inicial. Não ter uma trajetória de militância na área e, por isso, não conhecer nenhuma das organizadoras previamente dificultou minha entrada em campo. Acredito que concordar com os motes políticos não dificultou o "estranhamento", pelo contrário, permitiu-me estar lá para estranhar. Inclusive, existem muitas outras nuances, simbolismos e corporalidades na Marcha das Vadias que vão além da causa política.

Por fim, pode-se afirmar que esta reflexão buscou elucidar e desenvolver algumas questões metodológicas utilizadas na minha pesquisa entre as organizadoras da Marcha das Vadias. Apenas pretendi demonstrar minhas intenções, frustrações e sucessos de maneira clara. Nem todas as escolhas são dos antropólogos e as que são podem ter resultados inesperados. Minhas escolhas e posicionamentos como pesquisadora são colocados em xeque com o objetivo de refletir sobre os mesmos. No entanto, não posso dizer como seria esta pesquisa se fossem

diferentes. Se eu teria maiores ou menores chances de realizar uma boa etnografia realizando outras escolhas, utilizando outros métodos, ocupando outro lugar enquanto pesquisadora, tendo posicionamentos mais ou menos efusivos, não posso saber. Certamente o resultado seria diferente.

No primeiro capítulo desta dissertação descrevo como se dá a ressignificação do termo vadia. Em seguida, analiso a criação de uma noção de identidade vinculada a tal ressignificação desenvolvida pela marcha. O principal objetivo do capítulo é pensar que tipos de pessoas se enquadrariam no interior desta identidade. Além disso, analiso como a categoria vadia funciona como um operador que potencializa as diferentes identidades de gênero presentes na marcha.

O tema da corporalidade é central no segundo capítulo. O elemento principal da análise é o evento da marcha, analisado enquanto um ritual. São descritos a maneira de conceber o corpo através da proposta da liberdade sexual e a construção de um corpo típico de vadia. Também é feita uma relação entre sexualidade e política.

O terceiro capítulo trata da maneira como as organizadoras da marcha concebem o movimento que estão construindo. Descrevo a política descrita como não-hierárquica da marcha, bem como sua relação com organizações como partidos políticos, ONGs e órgãos do Estado. Analiso, também, a Marcha das Vadias sob a perspectiva teórica dos novos movimentos sociais.

## **CAPÍTULO 1**

### **"QUE A LIBERDADE SEJA NOSSA PRÓPRIA SUBSTÂNCIA"**

O objetivo do presente capítulo é buscar compreender como se dá a construção de gêneros no interior da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Esta se coloca como um evento feminista. Enquanto uma iniciativa que trate de emancipação das mulheres, as relações de gênero são pulsantes ali. Porém, o que seriam estas relações? Elas aconteceriam entre homens e mulheres? Que homens e mulheres interagem no grupo estudado? Que atores fariam parte deste processo de construção de gênero?

Para trabalhar tais questões será desenvolvida uma noção de identidade de gênero que supere as classificações tradicionais, leiam-se separações binárias restritas a ser mulher ou ser homem. Desta maneira, buscamos dar conta da diversidade de sujeitos que se manifestam ali. Indivíduos que se identificam como mulher lésbica, ou mulher transexual, homem cissexual ou mesmo simplesmente "pessoa", são exemplos de atores que constroem a si e seu lugar no mundo dentro e através da Marcha das Vadias.

Questiono, ainda, se é possível falarmos em um gênero vadia. Que tipos de performances e identidades de gênero estariam abarcados na categoria vadia? A construção de gênero acerca da vadia tem o objetivo de forjar uma nova mulher, ou uma nova forma de ser mulher? Quem é a vadia, que tipo de mulher ela é?

### **Ressignificação do termo "vadia"**

Ao buscar a palavra "vadia" no dicionário, surpreendeu-me o fato de não encontrar seu verbete correspondente em diversos exemplares. Encontrei os significados de vadio, vadiar e vadiagem, ao passo que a palavra vadia não contava. O minidicionário Aurélio<sup>13</sup>, o Dicionário do Aurélio<sup>14</sup>, o Priberam Dicionário<sup>15</sup>, o Michaelis<sup>16</sup> não continham nenhuma informação sobre o que seria uma vadia. Alguns, no máximo identificavam a palavra como derivada do verbo "vadiar", associando-a ao ócio, sem aproximá-la de seu significado sexual e sua conotação de gênero. O que tem nesta palavra que intimida até mesmo os dicionários?

---

13 FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Minidicionário Aurélio. Rio de Janeiro: 2a edição, 1988.

14 Disponível em: <http://www.dicionariodoaurelio.com/>

15 Disponível em: <http://www.priberam.pt/>

16 Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>

Encontrei o verbete no Dicionário Online de Português<sup>17</sup> que tratava da noção de "vadia" de uma forma que tinha uma correspondência mais próxima dos assuntos caros à Marcha das Vadias: "*Significado de Vadia: substantivo feminino. Informal. Pejorativo. Aquela que possui modos de vida considerados amorais, embora não viva da prostituição. Sinônimo de vadia: vagabunda*".

Podemos perceber, assim, que "vadia" é uma categoria de acusação, usualmente carregada de negatividade. Desta forma, em determinados contextos, tal palavra e suas sinônimas são utilizadas em larga medida para referir-se à mulher que exerce sua sexualidade fora dos padrões estipulados para ela.

Entretanto, a Marcha das Vadias utiliza esta categoria de forma polissêmica e enriquece seus significados. É praticamente um consenso para as manifestantes que a ressignificação do termo vadia ocorre da seguinte maneira: elas consideram que na sociedade em que vivemos as mulheres seriam enquadradas em duas categorias opostas, de acordo com o modo como exercem sua sexualidade. Elas seriam santas ou putas - sinônimo de vadia. Santa seria uma mulher recatada, voltada para o casamento e a maternidade. Suas práticas sexuais remeteriam à castidade. Putas seriam as mulheres que não se enquadrassem neste padrão.

Dessa maneira, as mulheres seriam constantemente julgadas por seu comportamento. A questão da marcha não está nos desvios em si, mas no fato de que mulheres seriam submetidas a constantes avaliações e reprovações por serem mulheres. Em algum momento, todas seriam julgadas, pois independente de seu comportamento compartilhavam uma situação de submissão. A "Carta Manifesto da Marcha das Vadias de Rio de Janeiro"<sup>18</sup>, de 2011, revela esta associação que os participantes da marcha fazem entre ser mulher e ser acusada de "vadia":

*Já somos chamadas de vadias porque usamos roupas curtas, já fomos chamadas de vadias porque transamos antes do casamento, já fomos chamadas de vadias por simplesmente dizer "não" a um homem, já fomos chamadas de vadias porque levantamos o tom de voz em uma discussão, já fomos chamadas de vadias porque andamos sozinhas à noite e fomos estupradas, já fomos chamadas de vadias porque ficamos bêbadas e sofremos estupro enquanto estávamos inconscientes, por um ou vários homens ao mesmo tempo, já fomos chamadas de vadias quando torturadas e curradas durante a Ditadura Militar. Já fomos e somos diariamente chamadas de vadias apenas porque somos MULHERES.*

---

17 Disponível em: <http://www.dicio.com.br/>

18 "Carta Manifesto da Marcha das Vadias de Rio de Janeiro – Por que marchamos?" publicada no site da marcha do Rio de Janeiro em 30 de junho de 2011. <http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/>

Assumir ser vadia, seria uma forma de transgredirem, mostrarem que não pretendem se enquadrar neste padrão, que seria excludente e reprodutor de diversas formas de violência. Ser vadia, especialmente na Marcha das Vadias, é uma posição política, que dialoga com a dinâmica de poder instituída entre os gêneros.

É comum que se repita em diferentes marchas o lema "*Nem Santa, nem Puta*", muitas vezes apresentado da seguinte forma: "*Nem Santa, nem Puta: Vadia*". Isto ilustra a construção acerca do significado de vadia. Porém, após reflexões sobre a posição das prostitutas nestas sentenças, muitas organizadoras de diversas marchas brasileiras decidiram parar de utilizá-las. Um exemplo desta reflexão encontra-se no seguinte comunicado da Marcha das Vadias de Belo Horizonte:

*A tentativa de abarcar a diversidade de comportamentos e escolhas acabou por desencadear um mal entendido para com as prostitutas que, a nosso convite, optaram por aderir à Marcha, na luta por respeito. Uma frase recorrente nos cartazes e corpos das manifestantes foi a emblemática "Nem Santa Nem Puta". Uma frase forte, potente, que visa a questionar os extremos por meio dos quais a sociedade insiste em dividir as mulheres, ignorando a multiplicidade de escolhas e de comportamentos a que estamos sujeitas todos os dias. Em todo caso, uma frase também ambígua, que foi interpretada por algumas prostitutas como uma exclusão, como se o que estivéssemos rechaçando não fosse o rótulo, mas as próprias putas. Como se não quiséssemos nunca ser confundidas com santas, tampouco com putas.<sup>19</sup>*

Em contrapartida, a noção de vadia como uma superação das categorias de santa e puta permanece na marcha, como pode ser observado nas fotografias apresentadas a seguir. Nas mesmas, é possível perceber que o lema "*Nem santa, nem puta*" permanece nas marchas do Rio de Janeiro de 2013 e 2014.

---

19 Trecho de "Palavras de ordem + palavras de respeito: Os cartazes para a Marcha das Vadias", comunicado da Marcha das Vadias de Belo Horizonte publicado no site da marcha do Distrito Federal em 24 de maio de 2012. <http://marchadasvadiasdf.wordpress.com/2012/05/24/palavras-de-ordem-palavras-de-respeito-os-cartazes-para-a-marcha-das-vadias-texto-da-slutwalk-belo-horizonte/>



Figura 6 - O mesmo lema está presente em um cartaz da marcha de 2014.

A noção de metáfora é trabalhada por Victor Turner (2008). Para o autor, "a metáfora pode muito bem selecionar, enfatizar, suprimir, ou organizar características de relações sociais" (TURNER, 2008, p.26). O autor considera que há nas palavras não literais um potencial

enganador, no entanto, a metáfora é capaz de englobar e iluminar os sentidos de determinadas expressões. Ela possibilita a fusão instantânea de dois domínios, no nosso caso, o domínio do controle da sexualidade feminina e o de seu questionamento. Para Turner, utilizar uma metáfora é unificar duas noções sobre coisas diferentes de modo que atuem em conjunto numa só expressão e, com isso, dizer algo que tem um significado que resulta desta interação. É uma situação que pode esconder ou mostrar ao mesmo tempo.

É um desafio ressignificar uma categoria que tenha um sentido tão negativo, que evoca manifestações de poder bastante arraigadas no imaginário da nossa cultura. Nas primeiras edições da manifestação, a desconfiança acerca deste título afastou uma parte do movimento feminista. Antes da marcha, o objetivo era superar tudo o que se ligasse à dominação feminina através de seu comportamento e sexualidade, não tornar tudo isso aceitável e positivo. Com a sucessão das marchas, esta desconfiança por parte dos movimentos organizados se atenuou. As pautas em comum foram valorizadas e a metáfora foi melhor compreendida. Muitas mulheres que entravam na organização da marcha relatavam este processo.

A noção de "vadias" está em uma situação de disputa. Para os integrantes da marcha, a categoria "vadia" é capaz de simbolizar relações nas quais entram em cena noções que seriam capazes de trazer novas possibilidades políticas. A categoria "vadias" sofre uma ressignificação, uma reapropriação que traz outros sentidos e outros valores. A partir de uma ironia, uma categoria de acusação torna-se mote político e é incorporada trazendo uma valorização positiva.

Foi apontado que a reelaboração conceitual em torno do termo "vadias" traz em si uma forma dos manifestantes compreenderem sua inserção na dinâmica de gêneros. Quando estes ressignificam o termo "vadia", eles não estão se referindo somente a uma coisa ou a alguém. Estão falando de si mesmos, de suas próprias identidades. A *SlutWalk* trouxe novas formas de se colocarem no mundo.

A noção de identidade é trabalhada por Jean Michel Le Bot (2012) de forma a ser ressaltada sua capacidade de ser flexível. Sua construção não é algo puramente imposto, sobre o qual não há agência alguma. A identidade seria uma consciência de pertencimento, assim, é possível passar a pertencer ou deixar de pertencer a algum grupo, ou forma de vida. Desta maneira, a identidade seria relacional e contextual, não seria um rótulo fixo. Para o autor, indivíduos ou grupos constroem identidade para si a todo o tempo. É possível negociar com a identidade, dobrá-la, eliminar ou acrescentar certos elementos de acordo com algum interesse específico.

A contribuição de Le Bot é importante para nos auxiliar a compreender uma questão que perpassa a Marcha das Vadias. O jogo de identidade descrito pelo autor mostra como somos capazes de manipular nossa identidade para tal ou qual fim. Não compreendo esta manipulação como uma manifestação falsa ou antiética. Ela é parte das relações sociais e pode ser utilizada nos mais diversos contextos, com os mais diversos propósitos. Quando os manifestantes se apropriam do termo "vadias" para ressignificá-lo, estão praticando justamente esta manipulação de identidade e ela tem um objetivo específico.

Este objetivo seria a busca de um diálogo com uma parte da sociedade que considera certo comportamento feminino como reprovável por não seguir certas normas de conduta? Ou esta busca se daria em torno do grupo que considera que mulheres não devem seguir padrões diferenciados por serem mulheres? O público a que o título se destina é o que chamaria alguém de vadia pejorativamente? Ou o que seria assim chamado? Talvez ambos os públicos. Porém, o que pretendo desenvolver aqui é que, quando passam a integrar a marcha, as pessoas não permanecem como eram, tornam-se outro tipo de "vadias".

No entanto, não seria apropriado imaginar que a manipulação que ocorre em torno da identidade é isenta de influências externas. Para além dos agentes em torno dos quais as identidades pairam, existem diversos outros fatores e interações. Pierre Bourdieu (1989) aponta como a identidade pode ser resultante do estigma que um grupo dominante assenta sobre os dominados.

Quando os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado, como é o caso nas interações da vida cotidiana, não têm outra escolha a não ser a da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade ou da busca da assimilação a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc.) e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de dissimulação ou embuste, a imagem de si a menos afastada possível da identidade legítima (BOURDIEU, 1998, p. 124).

O autor defende que a identidade de um grupo estigmatizado se constrói a partir da concepção que o grupo dominante mantém em relação aos dominados. A batalha que tais grupos encerram em busca da deterioração de sua identidade negativa se faz em relação às características estigmatizadas. É uma busca da revalorização de tais características.

A teoria de Bourdieu pode nos auxiliar a compreender o fenômeno em torno da ressignificação da palavra "vadia". A iniciativa das manifestantes pode ser compreendida dentro

do jogo de "auto-afirmação exclusiva", identificado pelo autor. Na busca de reabilitar sua identidade, as manifestantes tentam inverter o sentido de suas características estigmatizadas. O que antes seria sinal de exclusão e violência simbólica agora representa a liberdade sobre seu próprio comportamento e liberdade sobre o próprio corpo. Estamos diante de um paradoxo identitário, pois simbologias contrapostas estão inseridas numa mesma forma de identidade.

Assim, nota-se que ambos os autores, Le Bot e Bourdieu, mostram que grupos estigmatizados utilizam de diversas estratégias para reverterem o estigma. Le Bot conserva o foco na interação, mostrando como cada grupo é capaz de atuar de forma a prever e dialogar com o olhar dos outros. Bourdieu, por sua vez, tem como base de análise uma relação de poder, entre dominantes e dominados. Os mais influentes usam de seu poder para forjar uma identidade para os que são subjugados. Restaria a estes últimos apenas transformar seu estigma e tornar positivas as características que antes os difamavam. Apesar das divergências entre as duas perspectivas apontadas acima, uma mais micro, outra mais macrosociológica, considero que os dois pontos de vistas podem contribuir para a compreensão da ressignificação que ocorre em torno do termo "vadia". Entretanto, avalio que as dinâmicas de poder apontadas por Bourdieu são mais eficientes para pensar o objeto em questão. Mas isso não significa que precisamos compreender os processos sociais como um bloco único, longe dos contextos em que a realidade de fato se manifesta.

### **Quem pode ser vadia?**

A discussão de Fredrik Barth (2000) acerca de grupos étnicos e fronteiras pode ser apropriada para trabalharmos a questão das identidades em geral. O autor afirma que a definição de identidades é o elemento que possibilita organizar as relações sociais. Em suas palavras: “os grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores, conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (BARTH, 2000, p. 27).

Barth critica a visão de que grupos culturais têm suas características específicas em função de um suposto isolamento. O que ele chama de “variação cultural descontínua”, é imaginar que culturas diferentes são como ilhas, distantes e sem interação. Isso pode trazer uma

visão de que o isolamento foi o que manteve a diversidade cultural, porém, na prática, pessoas de diferentes tradições culturais interagem das mais diversas formas. As relações sociais instauradas com pessoas de diferentes tradições culturais é, muitas vezes, a base para o processo de construção de certos sistemas sociais.

Para o autor, o compartilhamento de uma cultura é resultado de um esforço de manutenção de uma determinada fronteira naquele grupo. Desta maneira, a diversidade interna não é sinal de uma subdivisão enfraquecedora de certo grupo. Diferentes práticas podem coexistir em uma mesma identidade:

Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e “objetivas” que são geradas a partir de outros fatores. Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto (BARTH, 2000, p. 33).

O autor denomina "sistemas poliétnicos" as situações em que várias etnias coabitam a mesma identidade. Nestes grupos, os mecanismos de manutenção de fronteiras são estáveis, garantidos por elementos como complementaridade, interdependência e diferenças padronizadas – estereótipos segundo os quais os subgrupos se organizam.

Em um esforço de trazer esta discussão para a realidade estudada, pode-se pensar na forma como as manifestantes pensam a si mesmas e aos outros com quem interagem. Qual fronteira define seu grupo? Quais os critérios de pertencimento e exclusão que garantem a existência deste grupo? Quem pode ser considerado "vadia"? Qual a relação entre quem se vê como "vadia" e outras pessoas que estão fora das fronteiras? Existe só um tipo de vadia? Que subgrupos podem coabitar a identidade vadia?

A Marcha das Vadias é um movimento político e, como grande parte desses agrupamentos, um de seus objetivos é transformar as formas de pensar, sentir e agir, outro é divulgá-las ao máximo. Assim, oposição e diálogo são duas instâncias, muitas vezes conflitantes, da política e identidade das "vadias". Desta forma, as fronteiras que definem o grupo são fixas e permeáveis ao mesmo tempo, para que se mantenha a identidade e o crescimento do número de adeptos.

Quem está fora da fronteira pode ser visto pelas manifestantes como um oponente que compartilha dos mesmos códigos de conduta considerados ofensivos e violentos. No entanto, este possível oponente também pode ser aliado em potencial. Por isso, existem práticas que tem como objetivo "chocar" e enfrentar, como mostrar os seios, linguagem sexualizada. Porém

ações que visam o diálogo são comuns, como textos explicativos e a abundância de cartazes expostos na marcha. Dessa maneira, diferentes grupos estão fora da fronteira, com maior ou menor potencial de inclusão dentro do que chamamos de vadia.

Quanto aos que estão no interior da fronteira identitária de "vadia", temos uma proliferação de grupos. Alguns destes subgrupos que se destacam no interior da Marcha das Vadias as transexuais.

Segundo a concepção das organizadoras, o indivíduo transexual - ou trans é aquele que *"não se reconhece na classificação de gêneros de acordo com seu sexo biológico"*. Alguém que nasce com aparelho reprodutor masculino e se vê como um homem é cissexual, se esta pessoa entende que é uma mulher, é uma mulher transexual. Cissexual - ou cis - é um indivíduo que se identifica com os papéis de gênero atribuídos ao seu sexo biológico. Ou seja, cissexual é alguém que é designado como homem ou mulher de acordo com seu aparelho reprodutor e se identifica com esta classificação.

Ambas as categorias, que são fruto dos debates contemporâneos acerca dos gêneros, são usadas de forma recorrente pelas manifestantes da Marcha das Vadias. No entanto, existe uma variedade de concepções e teorias do que é ser trans. Não existe um consenso sobre a melhor categoria para descrever estas pessoas, sendo utilizadas as palavras trans\*, transgênero, transexual. No entanto, opto por seguir as categorias utilizadas correntemente pelas pessoas com quem desenvolvi meu trabalho de campo.

Além disso, existem os subgrupos de lésbicas, gays, mulheres e homens cissexuais. É possível aproximar o conceito de "sistemas poliétnicos" de Barth nesta situação, em que cada grupo assume um papel na manifestação de forma complementar e harmônica. Não é claro até que ponto estes papéis são fixos e padronizados, pois se trata de uma marcha por direitos individuais, em que é defendida a liberdade do indivíduo de enquadrar-se ou não em determinados posições sociais.

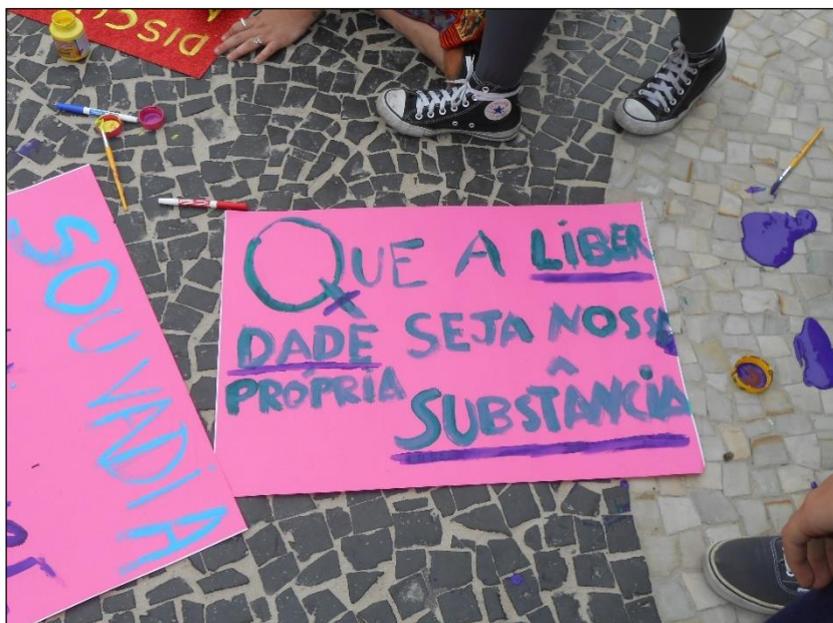


Figura 7 - Cartaz recém finalizado é deixado no chão para que a tinta seque. Está escrito: "Que a liberdade seja nossa própria substância".

A denominação da marcha, suas pautas mais importantes e as palavras de ordem são centradas nas mulheres. É seu papel político que está em jogo nas falas das manifestantes. Não há nenhum homem cissexual que tenha persistido na organização da marcha. São poucas as demandas voltadas aos homens, neste caso, é possível identificar duas situações mais recorrentes. Na primeira, e mais comum, o homem é colocado como interlocutor nos cartazes, falas ou palavras de ordem. A este homem é pedido que renuncie o machismo e também é dito que ele não tem direito de tocar ou agredir o corpo de uma mulher, que só pertence a ela mesma. Em uma segunda situação recorrente, é exaltada a presença e a liberdades sexuais dos homens gays.

No entanto, há uma descontinuidade entre o teor das pautas e os manifestantes presentes na ocasião da marcha. Em termos quantitativos, a participação masculina é expressiva. Muitos carregam mensagens de apoio às pautas femininas, mas reivindicações com foco nos direitos masculinos são incomuns. Uma exceção seria a causa dos homossexuais. No caso dos homens heterossexuais, eles são incluídos no interior da fronteira do grupo e sua participação, ainda que específica e algumas vezes criticada, é tomada como algo positivo.



**Figura 8 - A fotografia mostra um homem na Marcha das Vadias de 2013. Ele tem escrita em seu corpo a mensagem: "Homens boicotem o machismo".**



**Figura 9 - Também na marcha de 2013, outro homem exibe e frase "Se eu posso ela também pode".**

O que motivaria a participação masculina na marcha? Solidariedade e identificação com as pautas são possíveis respostas. No entanto, porque a sub-representação política dos homens não é colocada como uma questão para os manifestantes?

Também são abarcados dentro do limite do grupo os homossexuais, bissexuais, travestis e transexuais, sejam femininos ou masculinos. No entanto, a participação e liberdade sexual das lésbicas aparecem com mais frequência que dos gays na prática dos manifestantes. Cada um destes grupos exalta sua participação com cartazes e principalmente palavras de ordem.

Existe uma tentativa de inclusão de diversos segmentos de mulheres. É comum que alguns movimentos feministas sejam criticados por representarem apenas certos tipos de mulheres, notadamente brancas e de classe média. Em uma tentativa de responder a esta questão, exalta-se a participação de negras, idosas e crianças. Existe, inclusive, uma iniciativa denominada “Marcha das Vadias Baixada Fluminense” que tem por objetivo dialogar com as mulheres desta área, na qual o nível de renda é mais baixo.

Assim, percebe-se que tanto homens quanto mulheres são incluídos no interior da fronteira identitária das “vadias”, porém sua inclusão se dá de forma diferenciada. A Marcha

das Vadias é um movimento que tem como uma das pautas principais a violência contra as mulheres. Não pretendo questionar as violências sofridas pelas mulheres, nem o fato das mesmas serem geralmente mais cruéis e numerosas. No entanto, os homens também sofrem imposições de gênero, e elas também podem assumir formas coercitivas e violentas. É possível que as demandas masculinas sejam incluídas no feminismo? Porque a Marcha das Vadias não associa a presença masculina com sua participação política? Isso facilitaria o diálogo ou descaracterizaria a manifestação?

Na Marcha das Vadias os homens, especialmente os cissexuais, têm uma posição diferenciada. Tímidos ou silenciados, suas demandas enquanto gênero têm pouca reverberação política. Para pensar estas questões tomarei como principal caminho a observação em torno das discussões ocorridas entre a organização da marcha na qual era definido quem pode construir a marcha.

É comum que os integrantes repitam nas reuniões que a marcha se propõe a tratar seus organizadores como sujeitos. Antes de fazer parte de grupos, coletivos ou partidos, a sua participação ali é encarada como individual. No entanto, a participação masculina na marcha era motivo de debates e existiam ali diferentes posicionamentos sobre o assunto. Então os homens eram mais do que sujeitos individualizados, despidos de suas várias inscrições coletivas. Afinal que tipos de sujeitos são bem-vindos na Marcha das Vadias?

Uma descrição de uma situação vivida em campo pode trazer alguns elementos para analisar estas questões. Era a primeira reunião de organização de marcha de 2014, a ideia era fazermos uma espécie de piquenique durante o encontro. As pessoas estavam sentadas em cangas estendidas no chão, todos levaram biscoitos ou bebidas. O clima descontraído foi rompido quando uma calorosa discussão se iniciou. A presença de duas pessoas identificadas como homens, bem como minha apresentação enquanto pesquisadora, fez iniciar-se um debate acerca de quem poderia participar da organização da marcha.

Estes dois homens chegaram àquela reunião de maneiras diferentes. O primeiro deles era namorado de uma organizadora que construiu a marcha do ano anterior e pretendia acompanhá-la na realização da nova empreitada de 2014. O outro tinha uma trajetória anterior em pesquisa e militância acerca da temática de gênero. Ao ser questionado, ele não se identificou como homem, mas como uma pessoa. Ele também se identificou como homossexual, o que facilitou sua aceitação no grupo, ainda que isso não fosse unânime.

Para as organizadoras da marcha, este não é um tema que gera posicionamentos consensuais. A maioria das mulheres não era contra a presença masculina na organização, mas algumas se opunham. Estas argumentavam que não se sentiriam à vontade de ter homens no único espaço que existia para elas construírem a resistência ao machismo.

Reproduzirei abaixo algumas das falas que manifestam as posições que restringiam a participação na organização da marcha às mulheres.

*Toda vez aparece um cara, aí a gente tem que voltar tudo que já acumulou porque ele começa a questionar cada coisa.*

*Eles não sofrem o mesmo tipo de opressão, não vão compreender o que a gente está fazendo e o que a gente passa. Por isso que eu acho muito estranho ter homem aqui. O protagonismo tem que ser das mulheres, ele não é o sujeito dessa luta, porque eles vão querer ficar na organização da marcha?*

*Estou aqui a contragosto, por estar num espaço proibitivo. Este é o único espaço que muitas mulheres têm para construir uma resistência ao machismo. Eu não vou conseguir gritar com um homem pra poder falar, se eu precisar.*

*Tem que ter solidariedade a quem não se sente a vontade na presença masculina, não dá pra não ouvir a vadia, a não ser que seja tão importante dar prioridade a um cara...*

*Nós temos que entender que o machismo é introjetado, é estrutural. Eles não vão ficar livres disso tão fácil.*

Este assunto permeia uma série de debates no feminismo e é um dos pontos que divide quem se propõe a construir este movimento. Questionamentos recentes, notadamente impulsionados no meio on-line, em redes sociais e blogs, têm acirrado posicionamentos e trazido à Marcha das Vadias, e a diversos outros movimentos, a necessidade de chegarem a conclusões e acerca da presença de homens em seus espaços de militância.

De um lado, existe quem defenda que o feminismo é um movimento de mulheres, que surgiu devido às opressões que as mulheres sofriam e sofrem. Os homens seriam o grupo que se beneficiaria diretamente desta opressão. Desta maneira, a atividade masculina no feminismo seria uma espécie de contrassenso. Segundo este posicionamento, existiria o risco do homem desejar manter seus privilégios naquele espaço acabando por silenciar as mulheres, que veriam contaminado seu único espaço seguro da opressão masculina.

Para explicar esta posição, até recentemente incomum na realidade de muitos grupos feministas, suas defensoras costumam fazer alusões ao movimento negro ou mesmo à militância transexual, mostrando que ter lideranças, ou mesmo participantes brancos ou cissexuais naqueles movimentos não teria sentido. Outra iniciativa se dá no sentido de mostrar os casos concretos de opressões machistas que acontecem em espaços de militância feministas, ou são

cometidas por homens ligados ao feminismo. Não presenciei tais situações durante as reuniões da marcha, visto que nenhum homem permaneceu na organização. Porém, durante meu trabalho de campo, vários outros meios feministas denunciaram casos análogos em seu interior, sendo estes muito destacados e criticados pelas organizadoras.

Uma questão que rondava o debate acerca da participação masculina era a suspeita de que estes homens poderiam vir a expor as mulheres de alguma maneira. Em 2013, devido à performance envolvendo imagens religiosas, algumas organizadoras foram ameaçadas de morte e estupro. Em outra ocasião, houve uma suspeita de que homens presentes em uma das reuniões de organização da marcha eram ligados a grupos machistas com interesses que poderiam ser perigosos para as pessoas presentes e para a realização da marcha.

Este é um dos motivos pelos quais a marcha toma alguns tipos de cuidados. Eles se expressam não só na decisão de que tipo de sujeito pode frequentar as reuniões de organização como no caso da divulgação destas, que são anunciadas em ambientes relativamente restritos. Além disso, há uma apresentação de todos os presentes ao início de cada reunião e fotos que são tiradas e guardadas com as organizadoras. Estas e outras precauções são justificadas e compreensíveis, mas são elementos que resultam na inibição da presença masculina, pois intimidou alguns dos homens que compareceram às reuniões.

É importante ressaltar que, segundo a lógica discutida, é dada a prioridade às questões e demandas das mulheres em detrimento dos homens, porque é reconhecido que na maioria dos outros espaços ocorre o contrário. Um exemplo pode ser um cenário em que uma mulher foi agredida ou estuprada por um homem e por isso não se sinta à vontade de debater sua situação na presença de outros homens. O incômodo que a presença masculina causaria prevalece sobre desejo do homem de estar ali. Outra situação a que se recorre com certa frequência é a questão da voz, os homens teriam uma criação que os impele a falar em público, se expressar, e até mesmo gritar. Já as mulheres teriam sido ensinadas, na família, escolas e outros ambientes, a serem discretas e falarem baixo. Com isso, em um movimento organizado, a fala masculina tomaria mais espaço que a feminina e isso criaria mais dificuldade ao empoderamento<sup>20</sup> das mulheres.

---

20 Empoderamento é uma categoria utilizada de forma recorrente na Marcha das Vadias. Seu significado tem relação ter poder ou se livrar das amarras que o machismo impõe. Um exemplo de seu uso está nesta fala de uma organizadora durante uma das reuniões: "*Estou abismada de ouvir de mulheres empoderadas que elas têm que ter medo de sair na rua, a marcha tem que estar na rua e enfrentar qualquer repressão*".

Podemos compreender, desta maneira, que a linha de pensamento do feminismo exclusivamente feminino percebe a dominação masculina como um dado. Algo que acontece independente do contexto ou da diversidade de atores que possam ocupar a posição de homem ou mulher. A dominação patriarcal estaria presente nos mais diversos setores e todos que teriam passado por sua socialização trariam suas marcas, em maior ou menor grau, e isso se refletiria em reproduções diretas deste sistema dentro do movimento feminista.

A teoria social pode nos trazer elementos para pensar a maneira como este posicionamento é construído e, assim, facilitar sua análise. Pierre Bourdieu (2007) pensa a construção sexual dos gêneros como "*habitus* sexuados". Existiria uma forma de estrutura androcêntrica que estruturaria as diversas ações de acordo com as determinações sociais acerca do gênero, sendo o gênero masculino sempre compreendido como o padrão. Para o autor, em toda a ordem social existiriam reflexos da dominação masculina, seja na divisão do trabalho, da estrutura dos espaços e da estrutura do tempo. Os gêneros são compreendidos socialmente de forma relacional. Isso significa que ser mulher se dá em relação ao que é ser homem.

Desta maneira, a dominação masculina: “é, em sua maior parte, o efeito automático, e sem agente, de uma ordem física e social inteiramente organizada segundo o princípio de divisão androcêntrico (o que explica a enorme força de pressão que ela exerce)” (BOURDIEU, 2007, p. 34).

Para analisar as questões referentes ao gênero, Bourdieu realizou trabalho de campo entre os Cabila. Sua escolha se justifica por considerar que os habitantes da Cabília compartilhavam valores que deram origem à forma de compreender os gêneros no mediterrâneo e, de forma geral, na Europa e no mundo. O estudo da sociedade cabila funciona como um caminho metodológico para trazer elementos para refletir uma ordem macro-estrutural.

As mulheres teriam sua perspectiva de gênero pensada da seguinte maneira: “a mulher estando constituída como uma entidade negativa, definida apenas por sua falta, suas virtudes mesmas só podem se afirmar em uma dupla negação, como vício superado, ou como mal menor” (BOURDIEU, 2007, p. 37).

Assim, a moral feminina seria construída através da disciplina, de uma boa conduta de seu corpo e sua moral. Existiria um sistema de práticas de dominação que não poderia ser pensado em separado de um sistema de valores que associa às mulheres estreiteza de espírito, mesquinha e incompetência. A reflexão de Bourdieu acerca da boa conduta do corpo da mulher remete à oposição entre santas e putas já discutida anteriormente. Além disso, o autor

afirma que uma série de cerimônias e ritos, seria realizada para construir um homem. Seria um trabalho de desfeminização, ou virilização.

O autor discorre sobre o *double standard*, ou, como é recorrente em falas feministas, padrão duplo, em que cada ação, palavra ou pensamento é avaliado de forma radicalmente diferente de acordo com o gênero de quem os realiza. Bourdieu dá o exemplo da diferença de significação das tarefas do cozinheiro, ou *chef*, e da cozinheira. Este seria um mecanismo de desvalorizar o trabalho e as questões femininas e dar importância ao que é masculino.

O sociólogo também identifica que as referências ao corpo das mulheres são sempre negativas, ao passo que o corpo do homem é tido como forte, funcional. O próprio ato sexual seria pensado segundo a experiência masculina. A penetração, por exemplo, seria uma desonra, pois infringiria aos homens sua pior humilhação, ser associado a uma mulher.

Desta maneira, a dominação masculina, para realizar-se, teria ao seu favor todas as condições simbólicas e materiais. Assim, o autor percebe que a submissão das mulheres é colocada como naturalizada e aceitável e isso é um resultado da violência simbólica, entendida como uma forma mais sutil de se fazer dominar, não necessariamente ligada à violência física. Bourdieu considera que muitas vezes este tipo de violência pode parecer invisível às vítimas.

Existiria um processo de naturalização na compreensão do que viria a ser homem ou mulher, ou seja, o cultural seria tomado como natural. Desta maneira, se constroem socialmente as diferenças entre os domínios masculinos e femininos atribuindo-as a fronteiras naturais. Segue abaixo uma explicação do autor acerca da construção social dos gêneros:

Não é o falo (ou a falta de) que é o fundamento desta visão de mundo, e sim é esta visão de mundo que, estando organizada segundo a divisão em gêneros relacionais, masculino e feminino, pode instituir o falo, constituído em símbolo de virilidade, de ponto de honra caracteristicamente masculino; e instituir a diferença entre corpos biológicos em fundamentos objetivos da diferença entre os sexos, no sentido de gêneros construídos como duas essências sociais hierarquizadas (BOURDIEU, 2007, p. 32).

Podemos perceber que existe uma simetria entre o posicionamento de Bourdieu e dos grupos feministas que atribuem papéis estruturais de dominador e vítima para homens e mulheres. Para Bourdieu, é nas relações mais comuns que este processo de naturalização se mostra de forma mais extraordinária. O autor exemplifica suas percepções acerca dos gêneros com casos como a questão da fala. Como as mulheres estão sempre fadadas a exercerem papéis de menor importância é difícil para elas imporem suas vozes, seja na relação entre um casal ou mesmo em debates públicos. “Elas têm que lutar permanentemente para ter acesso à palavra e

para manter a atenção. (BOURDIEU, 2007, p. 74). Como podemos ver nos excertos das falas reproduzidas acima esta questão da voz é tratada de forma recorrente na Marcha das Vadias, e também no movimento feminista em geral.

Sherry Ortner (1979) também se dedica a pensar a lógica de dominação dos gêneros. Assim como Bourdieu, a antropóloga apresenta diversos exemplos da subordinação feminina, destacando a forma como a ideologia cultural desvaloriza as mulheres e os papéis sociais que exercem, além da exclusão das mulheres de certos domínios da sociedade que compõem.

Para a autora, o “secundário feminino na sociedade é uma das verdades universais, um fato pan-cultural. Mesmo neste fato universal, as concepções culturais específicas e as simbolizações da mulher são extraordinariamente diversas e mesmo mutuamente contraditórias” (ORTNER, 1979, p.95).

No entanto, Ortner desenvolve uma perspectiva que se distancia da teoria de Bourdieu por pensar a dimensão da natureza de outra forma. Ao contrário do sociólogo, que compreende que as diferenciações biológicas são fruto de um constructo cultural, a autora defende que os fatos orgânicos têm alguma importância nas questões culturais. Desta maneira, Ortner compreende que, em se tratando de biologia, homens e mulheres são diferentes, porém o status de superioridade e inferioridade atribuído a cada tipo de corpo é resultado de definições culturais.

Por conta de suas características biológicas, como possibilidade de engravidar e menstruar, as mulheres seriam simbolicamente associadas à natureza, enquanto os homens estariam próximos ao pólo da cultura. As características próprias do aparelho feminino são descritas como doloridas, desconfortáveis, irrelevantes ou até nocivas para seu organismo. Para a autora “o corpo feminino parece condená-la à mera reprodução da vida” (ORTNER, 1979, p.104).

Por outro lado, a fisiologia específica dos homens os libertaria para exercer deferentes atividades no domínio da cultura, já que estes não estariam envolvidos com os cuidados associados a gerar mais vidas. A cultura seria, assim, não apenas distinta como superior à natureza, lógica semelhante ao que aconteceria entre homens e mulheres.

O objetivo de Ortner é explicar o status universal de dominação da mulher antes de pensar qualquer contexto específico. A autora se aproxima de Bourdieu em suas conclusões, por ambos manterem um diálogo com o estruturalismo, atribuindo papéis fixos a homens e mulheres. Apesar do posicionamento crítico dos dois autores à submissão feminina, temos uma

dificuldade de pensar mudanças dentro destas estruturas. As dinâmicas que rompem com a ordem estabelecida parecem invisibilizadas e há pouco espaço para se pensar as variáveis de acordo com cada contexto específico.

Desta maneira, percebemos que algumas organizadoras da Marcha das Vadias tinham posições que se aproximavam das matrizes estruturalistas defendidas por Ortner e Bourdieu. Entretanto é importante ressaltar que o debate que está sendo descrito se tratava de quem poderia construir a organização da Marcha das Vadias. Não se referia a quem pode ir à marcha, a própria permanência na organização poderia ser compreendida como uma posição de poder e direcionamento. Ainda que a organização não seja vista desta forma pelos seus membros, um homem ali poderia estar em posição de dirigir um movimento de mulheres.

A maior parte das organizadoras, porém, acreditavam que as reuniões seriam um espaço de construção de um evento, e estar nelas, *a priori*, não colocaria nenhum homem ou mulher em posição de comando. Elas defendiam que existia um contexto macrossocial que é machista, em que as mulheres são dominadas pelos homens de forma geral, mas isso não teria o poder de definir de maneira direta as atitudes de todos os homens e mulheres. Assim, ambos poderiam participar da resistência a este sistema. Então, durante o debate acerca de quem poderia organizar a marcha, algumas mulheres defenderam o fato de que alguém se identificar como homem, não o impede de ter um papel importante na luta feminista.

Segue abaixo a reprodução de algumas falas neste sentido. Algumas delas dialogam diretamente com as falas a que nos referimos anteriormente.

*A nossa riqueza é avançar nos questionamentos, cada vez que nos questionaram antes, saímos mais seguras da nossa posição, por isso não é necessariamente ruim ter um homem que questione numa boa.*

*Se nossa preocupação é segurança, o problema pode vir de homens ou de mulheres. A marcha é aberta, qualquer pessoa é bem-vinda, sem limitação, não vamos ficar restringindo.*

*Eles podem até ficar, mas se um maluco atropelar minha voz eu grito pra caralho!*

*A gente tem que transformar o mundo só com mulher ou com todos?*

*Se eles estiverem dispostos a ouvir e construir não tenho problema com isso, nós temos que ter gente do nosso lado, só isso.*

Existem algumas correntes feministas que defendem posicionamentos que exaltam a participação de qualquer pessoa na luta contra as opressões. Dispostas a romper com toda espécie de essencialismo que associe determinado comportamento a homens ou mulheres, estas vertentes do feminismo tentam pensar que o machismo pode gerar diferentes tipos de opressões

a diferentes grupos. Por isso é possível que até mesmo um homem sofra algum processo de discriminação por sua identidade de gênero, não apenas as mulheres.

O machismo é compreendido não apenas como um conjunto de práticas e valores que colocam as mulheres em situação de submissão aos homens. Ele cria padrões de comportamento para homens e mulheres. Existiria um padrão dominante que determina o que é ser masculino, que consistiria em afastar-se de tudo que é tido como feminino. Isso inclui expressar emoções diferentes de raiva e desejos sexuais, cuidar de crianças, entre várias outras coisas. Segundo esta visão, a associação mais completa ao feminino por parte de um homem, e talvez a mais perigosa, seria tornar-se homossexual. Em uma conversa sobre como o machismo atinge homens, uma das organizadoras afirmou:

*É claro que é uma opressão diferente, mas se o cara é gay, ou faz qualquer coisa que pareça gay, é uma opressão também. Mas no final eles estão punindo um cara por não ser essa coisa maravilhosa que é ser homem, e parecer uma mulher. Eles batem no gay porque ele é "mulherzinha", até oprimindo homem eles estão odiando mulheres.*

Segundo esta visão, pessoas com aparelho reprodutor de um macho podem ser oprimidas por não se adequarem nos padrões gerais de comportamentos machistas. Por isso, em determinados contextos, o machismo também atinge os homens.

Houve outro argumento importante para a defesa da participação masculina na organização da Marcha das Vadias. Foi a constatação por parte de algumas organizadoras que qualquer pessoa que esteja comprometida a enfrentar as imposições machistas ou até mesmo ouvir as reivindicações da marcha para repensar seus privilégios é um aliado. Para uma organizadora: *"Se um homem aparece, mas quer ouvir, desconstruir o machismo que ele aprendeu a vida toda. Ele pode ser um aliado em potencial. A marcha também pode ser um lugar pra desconstruir"*.

Assim, os grupos que defendem que qualquer pessoa pode ser feminista encaram positivamente a participação dos homens porque consideram que sua solidariedade é bem-vinda. Outro motivo disto acontecer é porque estes grupos acreditam que a luta contra o machismo também libertaria homens de determinadas exigências e sanções baseadas em seu gênero.

As contribuições de Judith Butler (2003) podem trazer elementos interessantes para pensar estas questões. A autora discute como a ideia de patriarcado universal confluiu para que se criassem noções generalizantes acerca da posição dos gêneros. Tal situação poderia ratificar

de forma problemática o próprio papel das mulheres no mundo político, bem como suas possibilidades de emancipação, fazendo com que a continuação da lei universal venha a parecer uma inevitabilidade histórica. Além disso, esta noção que coloca homens como dominadores e mulheres como vítimas, de certa forma, obriga o futuro a materializar uma idealização do passado.

A autora se posiciona de forma a defender a formulação de uma abordagem do gênero como uma construção cultural complexa. A noção de patriarcado pode se tornar um conceito universalizante, “capaz de anular ou reduzir expressões diversas da assimetria do gênero em diferentes contextos culturais” (Butler, 2003, p.64).

Uma situação vivenciada em campo pode trazer elementos interessantes para pensar o que Butler quer dizer com assimetrias que podem acontecer de acordo com os contextos culturais. Durante uma roda de conversa sobre machismo na esquerda, organizada pela Marcha das Vadias, vários depoimentos emocionados foram compartilhados por pessoas que vivenciaram diferentes formas de discriminação machista dentro de suas organizações políticas.

Em determinado momento uma garota contou sua história, foi o relato mais marcante para a maioria das pessoas presentes ali, que se mostrou solidária e emocionada. O motivo não era apenas a tristeza presente no depoimento, mas a forma como aquela situação colocava em evidência, de várias maneiras, a inadequação do discurso binário de gênero baseada em formas estruturais de dominação.

A garota em questão afirma que tem uma performance de gênero masculina, mas se reconhece como mulher lésbica. Ela sofrera agressão por parte de outra mulher, sua ex-companheira, tida como muito feminina. Além disso, esta última era uma feminista de destaque e importância em outros movimentos de esquerda.

Ao mostrar que a posição de vítima e dominador pode ser mais complexa do que a submissão da mulher pelo homem, não quero duvidar do fato de que na maioria das relações o papel do agressor é executado por homens e as mulheres são vítimas. Também não pretendo sugerir que feministas são agressoras de homens ou mulheres em potencial, pois discordo fortemente disso. Apenas busco ponderar que em contextos específicos e concretos podemos ter diferentes arranjos, que são mais embaralhados do que a noção binária de homem-agressor/mulher-vítima é capaz de explicar.



Figura 10 - Na marcha de 2014, uma pessoa escreve em seu cartaz: "Desbinarize-se".

Tentei descrever as motivações de dois posicionamentos radicalmente opostos: permitir ou não que homens construam a Marcha das Vadias. No entanto, como tipos ideais, eles não dão conta das diferentes possibilidades e articulações que podem ocorrer dentro do movimento feminista.

Um exemplo de uma possível articulação entre as duas vertentes descritas acima é a possibilidade de incluir homens no papel de “pró-feministas”. Isso significa que os homens são bem-vindos no movimento, mas eles não podem ocupar o papel de sujeitos da luta que é das mulheres, as feministas. A participação masculina é considerada positiva desde que ela se limite a fazer os homens questionarem os privilégios associados ao seu gênero e também levar o discurso feminista até onde as mulheres não possam ir, os espaços de sociabilidade masculinos.

Retornando ao debate acerca de que tipo de pessoas poderia fazer parte da organização da marcha, durante a discussão foi proposto que a presença de homens, cis ou trans, homossexuais ou hétero, fosse avaliada caso a caso, o que foi bem aceito pelos que estavam ali.

Uma das práticas da organização é tentar chegar a um consenso sobre um determinado tema antes de avançar para o assunto seguinte. Por isso, a questão da participação de homens cissexuais na marcha foi debatida de forma exaustiva até que se chegasse à seguinte posição: *“Homens vão ser aceitos, sendo que sabemos que eles aparecem em uma reunião e não voltam,*

*além disso, a posição da marcha é que o protagonismo é feminino. A gente vai priorizar as demandas das mulheres”.* As organizadoras chegaram a um acordo concordando com esta posição. No entanto, aquela longa discussão era reativada em cada situação em que aparecia algum homem nas reuniões.

Segue abaixo um exemplo de evento em que a discussão sobre a participação masculina na Marcha das Vadias foi retomada. Nesta fala, uma organizadora narra um alvoroço ocorrido em uma rede social e também sua forma de solucioná-lo, com a qual as organizadoras concordaram.

*A gente fez um evento no facebook, todo mundo estava perguntando a data, aí fizemos o evento logo e deixamos aberto. Aí várias meninas apareceram e estavam dizendo que homens não podiam ir, se fossem não podiam falar. Tinha gente dizendo que se tivesse homem escrito vadia, ia meter a porrada! Mais de cinquenta mensagens assim. Isso aí é um fenômeno recente. O que mudou no feminismo no Rio de Janeiro do ano passado pra cá? Acho que até em grande parte por influencia nossa, não só da gente, mas de todas as Marchas das Vadias, né? O feminismo está bombando na internet, bombando muito. Está na moda. Então tem vários grupos fechados no facebook, que tem muitos prints de caras machistas. Mas quando tua vivencia é só essa, está criando uma animosidade, uma violência muito grande. Aí pra tentar resolver a confusão eu botei que todo mundo é bem vindo. A Marcha das Vadias é construída na rua e na rua tem tudo, tem homem, tem mulher, tem que ter tudo. Mas no final acabei deletando o evento inteiro, com aqueles comentários parece até que a gente pensa assim!*

Por fim, espero que algum homem, ou mulher, que por acaso esteja lendo este trabalho, não repense sua simpatia ou participação na marcha por conta das reflexões aqui trazidas sobre a presença masculina. Nenhum homem foi expulso ou hostilizado por querer participar da marcha durante meu trabalho de campo. Acredito que as questões acerca da participação masculina levantadas na marcha podem ser elementos para todos nós refletirmos acerca de nossas práticas dentro e fora dos movimentos sociais. Além disso, reforço, a conclusão de todas as discussões foi pela manutenção da presença masculina.

**Quem são as vadias?**

Neste momento faz-se necessário mudar o foco de análise e também o nosso olhar. Se já discutimos as divergências acerca da participação masculina na Marcha das Vadias faz-se necessário olhar para quem a está construindo efetivamente. Que tipos de pessoas são esperados, que participação é exaltada? Quais são os consensos sobre quem pode ser vadia?

É difícil definir exatamente a organização porque não há um título que se recebe, ou um papel específico que se exerce. *A priori*, quem vai a alguma reunião de organização e contribui de alguma maneira para a realização da marcha é considerado organizador.

Mais de cem pessoas estiveram em, pelo menos, uma reunião da marcha em 2014. Em torno de trinta tinham participação efetiva e destaque por realizarem mais tarefas. Destas, todas são mulheres. Porém, parece bastante simplificador condensar as várias identidades de gênero que existiam neste grupo em apenas mulheres.

A presença de lésbicas é marcada não apenas em número quanto em visibilidade política. A identidade de mulher lésbica era ressaltada em diversos momentos. Um exemplo aconteceu durante um debate acerca de direitos reprodutivos, aborto e violência obstétrica em que mulheres de fora da marcha, que pesquisam, trabalham ou militam com estes temas, foram chamadas para falarem para as organizadoras da marcha. Era um debate de formação interna, com convidados limitados.

Uma das palestrantes apresentou dados acerca de morte materna. Gráficos coloridos mostravam as quantidades de mortes de acordo com a raça<sup>21</sup>. Concluía que as mulheres grávidas ou que tiveram filhos recentemente morrem menos quanto mais brancas são. Em certo momento, uma organizadora pediu a palavra e perguntou se a palestrante tinha dados acerca da morte materna de acordo com a orientação sexual. Perante a resposta negativa ela colocou que é necessário saber se e como as lésbicas vivenciam a violência obstétrica, afirmando que lésbicas são invisibilizadas até em dados de saúde. Situação que, segundo ela, não ocorreria de forma semelhante nem mesmo com homens homossexuais.

Ainda falando sobre orientação sexual, na verdade de orientação para relacionamentos, é interessante destacar que existiam ali diversos tipos de pessoas e relações. Um casal de organizadoras sempre contava histórias de família. Na verdade, eram variações de

---

21 Refiro-me à categoria raça, ao invés de etnia, por ter sido informada no debate sobre feminismo negro e Marcha das Vadias, idealizado pela organização da marcha, que etnia é uma categoria considerada mais acadêmica, que não se aproximaria da maior parte dos negros. Algumas vertentes do movimento negro utilizam o termo "raça" por considerá-lo mais significativo historicamente e por entenderem que este dialoga com a forma que a maioria das pessoas tratam as relações entre negros, pardos e brancos, por exemplo.

uma mesma história. Uma das lésbicas, muito ligada aos seus parentes, contava como sua companheira conquistou tão rapidamente o carinho da sua família que ela estaria com receio de ser preterida em relação à namorada. Porém, havia também a “pegação” casual entre organizadoras. Enfim, lésbicas que se relacionam de diferentes maneiras.

Apesar de não ter a mesma representatividade numérica, outro grupo que tem grande importância política é o das transexuais. Apenas uma organizadora é transexual, mas muitos outros vão à marcha, frequentam os debates e eventos em geral.

Como já explicitado anteriormente, ser transexual significa, *a priori*, identificar-se com um gênero diferente do que é associado ao seu aparelho reprodutor. Para as vadias, *"as pessoas têm direito à auto-identificação, elas não precisam estar dentro de um padrão de gênero para serem recebidas pela sociedade com o gênero com o qual elas se identificam"*. Ou seja, quando uma pessoa trans diz que é homem ou mulher, seu aparelho reprodutor não importa frente à como ela se identifica.

Porém, parece-me que ser trans significa algo mais. Uma mulher trans não é considerada uma mulher como qualquer outra. No meu campo, ela não só não é vista, como se vê de forma diferente, existe algo que a diferencia, e isto não está apenas no corpo. Para elas, existe uma forma de experiência de vida que torna sua trajetória diferenciada. Viver como uma mulher trans traria uma série de dificuldades e particularidades. A aceitação da família, dos amigos ou dos colegas de trabalho é um fator que normalmente é sentido como algo que dificulta sua vivência, criando uma série de constrangimentos e dor emocional. Assim, o principal fator diferenciador citado pelas pessoas trans é a série de preconceitos e violências cotidianas que são identificadas como parte da vivência trans.

Este tipo de violência é sentido profundamente dentro da Marcha das Vadias. Durante meu trabalho de campo várias vezes fomos informados que as pessoas trans que a constroem sofreram algum tipo de retaliação. Sejam perfis de internet deletados, sejam perseguições e ameaças. Todos demonstram revolta e solidariedade com as colegas. A violência que as pessoas trans sofrem, encerradas não só durante a construção da marcha, mas também reativadas através de histórias do passado, mobiliza os afetos das organizadoras trans ou cissexuais.



Figura 11- Uma mulher cis segura um cartaz em que está escrito: "Transfobia não passará".

Por estes motivos, a marcha se coloca como trans-feminista. Isto significa que sua posição é a de acolher e defender as pessoas que se identifiquem como transexuais. Este é um dos consensos mínimos da “Marcha das Vadias do Rio de Janeiro”. Todas as pessoas na organização concordam que combater a transfobia é uma das pautas importantes na marcha.

A identidade de gênero das pessoas trans é constantemente marcada por elas mesmas e pelas outras. A organizadora transexual, por exemplo, apresentava a si mesma como *"uma mulher normal, de peito e pau"*, posteriormente ela substituiu o termo "mulher" por "pessoa", por acreditar que desta maneira ela deixaria de reproduzir o binarismo mulher/homem. Ela é sempre exaltada dentre as organizadoras seja pela sua beleza, suas vivências ou posicionamentos políticos.

Aconteceu algumas vezes de fazerem uma brincadeira em torno das identidades de gênero. Quando alguém dizia algo que reforçasse alguma noção essencialista de gênero, outras pessoas ironizavam dizendo que iam expulsar dali quem tivesse se depilado, ou estivesse usando saia, brincos, entre outros acessórios tidos como femininos. Na primeira vez que ouvi esta brincadeira, observei quem estava presente. Se aquela situação, sem dúvida hipotética, acontecesse, imagino que apenas três mulheres ficariam ali. Quase vinte seriam expulsas da reunião.

Esta anedota é interessante para pensarmos acerca da questão de gênero na marcha, pois deixa claro que fazer com que algumas identidades sejam visibilizadas e exaltadas, não significa que sejam as únicas possíveis e aceitas ali. É a mesma situação que ocorre no caso das transexuais na marcha. O objetivo é promover uma diversidade de identidades e gêneros, dando maior representação política às que são tidas como mais perseguidas e atacadas pela população em geral. Mas isso não significa que mulheres cissexuais com performances de gênero tidas como femininas não sejam aceitas no grupo, na verdade estas são a maioria, ainda que suas identidades não sejam tão destacadas politicamente.

Existem também as organizadoras bissexuais e heterossexuais. Independente da orientação sexual, uma das ativistas se apresentou diversas vezes como não monogâmica, sendo esta inclinação parte importante de sua identidade. Algumas pessoas são várias coisas ao mesmo tempo.

Algumas organizadoras são casadas, outras são solteiras, algumas são comprometidas. Há vadias que bebem bebidas alcoólicas até o dia seguinte após a reunião, outras que bebem mate e refrigerante. Há vadias que usavam roupas curtas, outras calças jeans. Suponho já ter feito entender onde quero chegar. A organização da Marcha das Vadias conta com um grupo diverso em muitos sentidos, e as identidades de gênero não poderiam ser diferentes.

Um dos objetivos da marcha é tentar representar identidades heterogêneas com um propósito comum. Existe uma tentativa de expandir o que se compreende como mulher, para assim, dar conta de representar vários tipos de pessoas que são compreendidas como oprimidas.

Quando é levantada a pergunta “Quem pode ser vadia?” a princípio tentamos relatar algumas posturas relacionadas à questão da orientação sexual. Mas existem outras formas de ser mulher dentro da marcha que também são particularmente marcantes e não passam pela orientação, apesar de ainda tocar no ponto da sexualidade.

Estamos falando da relação entre a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro e as prostitutas. Quando comentei com algumas pessoas meu interesse de estudo sobre a marcha, algumas mostraram crer que se tratava de uma manifestação política de prostitutas. Como tento esclarecer ao longo deste texto, a Marcha das Vadias desenvolve suas demandas políticas com base na liberdade das pessoas dispuserem de seus corpos como quiserem. Esta é a demanda de diversos tipos de pessoas, mas não significa que não seja, também, a demanda de prostitutas.

A questão da prostituição é um tema de bastante valor na marchado Rio de Janeiro. Só há uma organizadora que é prostituta, mas, na ocasião da marcha, algumas outras se manifestam. Para uma das organizadoras "A coisa mais vadia que podemos fazer é a intersecção com o movimento das prostitutas". Existe um consenso entre as organizadoras do Rio de Janeiro sobre prostituição:

*A gente não começa tudo de novo, tem coisas que a gente já decidiu, que a Marcha das Vadias defende a lei Gabriela Leite<sup>22</sup>. A marcha tem certos posicionamentos que a gente tem que deixar mais claro para o público interno e principalmente para o público externo. Mais do que apoiar a lei eu acho que a gente apóia as reivindicações do movimento das prostitutas, e a lei foi feita por elas. Se elas fizeram não tem que falar que elas estão erradas, é muito condescendente dizer eu sei melhor que você.*

Assim, a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro se coloca a favor da legalização e regulamentação da prostituição. Este é um posicionamento muito polêmico dentro do feminismo, pois grande parte das feministas brasileiras defende o “abolicionismo”, leia-se salvar todas as prostitutas deste trabalho que as escraviza. De acordo com esta posição, a prostituição é uma violência de gênero, pois são, na maioria das vezes, mulheres que são vendidas para homens. A escolha destas mulheres pela prostituição é fruto de uma desigualdade de oportunidades que faz com que esta pareça a única opção viável para estas mulheres. Além disso, muitas delas não têm escolhas, sendo aliciadas por cafetões quando crianças, podendo cair no tráfico internacional de seres humanos. Assim, muitas mulheres são obrigadas a se prostituir e as que escolhem o fazem num cenário desfavorável de opções.

A posição da marcha do Rio de Janeiro é bem diferente. Ao falar sobre o assunto suas organizadoras afirmaram:

*Se elas gritavam meu corpo não é mercadoria, a gente gritava sexo pago também é bom, aí ficava aquela disputa. Na verdade, a gente fica com os temas mais marginais, né? Parece que são a favor da autonomia da mulher, desde que... O problema desse assunto é que tem uma confusão exploração sexual e prostituição. São duas coisas muito diferentes. A gente está falando de mulheres adultas, donas das suas escolhas e da sua vida. A prostituição é unicamente adulta. Não existe prostituição infantil. É uma confusão entre exploração sexual e prostituição muito forte, tem uma noção de que elas são seduzidas. Elas nunca decidem nada na vida delas?*

---

22 O Projeto de Lei Gabriela Leite visa regulamentar a profissão dos profissionais do sexo. Acesso em: [http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=1012829](http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1012829)

*Cadê todos os movimentos contra a copa na hora de apoiar as prostitutas que estão sendo removidas? Mesmo que você discorde, ok, mas tem mulher sofrendo uma violência. Fora que tem muita gente que confunde as coisas, prostituição e crime sexual.*

Durante a realização do meu trabalho de campo aconteceu uma remoção em massa e prisão de prostitutas que trabalhavam e moravam em um prédio na cidade de Niterói, vizinha ao município do Rio de Janeiro. O acontecimento gerou comoção por parte das organizadoras da marcha que, ao saber da notícia, se organizaram pela internet para irem à Niterói com o objetivo de auxiliarem as prostitutas. O apoio foi jurídico e também político. As advogadas que eram organizadoras da marcha prestaram assessoria jurídica, para a soltura das mulheres presas e também deram orientações sobre como agir para tentar reverter a situação sobre sua moradia e local de trabalho. Além disso, estas advogadas também orientaram as mulheres que sofreram abusos sexuais por parte dos policiais sobre como prestar queixa.

Por outro lado, o apoio político veio no sentido de ajudar as prostitutas a fazerem uma passeata para tentar mudar o quadro que estava posto, o nome da manifestação foi Puta Dei. A passeata percorreu uma das principais avenidas da cidade, a Avenida Amaral Peixoto, onde fica o prédio em que ocorreram as remoções e prisões. Uma das peculiaridades da passeata foi que grande parte das prostitutas usavam blusas, lenços, ou outros panos para cobrirem seus rostos. Ser identificada na família ou na rua como prostitutas representava um perigo para elas. Algumas ficavam com seus rostos cobertos por suas blusas, assim ficavam só com sutiã ou faziam *topless*. O ponto alto da passeata foi o momento em que chegaram a seu destino e aconteceu uma partida de futebol do time sem camisa contra o time com camisa. Uma organizadora comentava posteriormente sobre o Puta Dei de Niterói:

*Assim, eu acho que foi legal, primeiro que elas se sentiram apoiadas. No início elas saíram com uma faixa atrás da outra. Acho que a gente estar lá ajudou. Até em como fazer um protesto, não que a gente foi ensinar, mas como defender os próprios direitos, tomar o espaço público. Na volta, elas começaram a chamar um delegado de boiola, até que tiveram que dizer no microfone "Sem homofobia na marcha, por favor!" (risos de outras organizadoras)*

Quando perguntamos quem são as vadias do Rio de Janeiro dentro do espectro feminista, suas posições acerca da transexualidade e da prostituição são um grande diferencial. Quando questionadas sobre suas diferenças com grandes eventos feministas brasileiros como a Marcha Mundial de Mulheres e a Marcha das Margaridas, por exemplo, estes são os elementos levantados pelas vadias.

Para pensarmos quem pode ser vadia temos que ter em mente que a marcha é um evento plural, um processo de construção coletiva do qual, a princípio, qualquer pessoa pode participar. Mas que pessoas estão participando? E qual é a relação com quem não está participando? A questão da prostituição responde em parte estas questões. As mulheres negras são outro elemento que pode ser apontado.

O debate acerca do feminismo negro foi um dos assuntos mais relevantes na construção da Marcha das Vadias de 2014. A marcha é questionada repetidas vezes pelo fato de ser composta por mulheres brancas de classe média. A maioria das organizadoras é de fato branca, apesar de haver pelo menos oito organizadoras negras no referido ano. No dia da realização da marcha, porém, a representação das mulheres negras quase desaparece, pois a proporção de manifestantes negros se torna bem menor.

Apesar disso, este tema não é ignorado ou subdimensionado. Pelo contrário, a iniciativa de aproximar pessoas negras e de outras inserções sociais é um dos grandes objetivos da marcha, e foi um dos assuntos mais caros e polêmicos durante meu trabalho de campo

A questão iniciou-se a partir de uma discussão acerca de como a Copa do Mundo afeta as mulheres. A ideia era unir temas da Marcha das Vadias com o debate sobre a Copa que aconteceria em junho e julho de 2014. Algumas pessoas afirmaram que a vida das mulheres que moravam nos grandes centros seria afetada de forma diferente da vida das mulheres “periféricas”. A categoria “periféricas” é interessante para entendermos a relação nós/outras na marcha. As periféricas seriam sempre as outras, as que estão distantes, sem acesso a uma série de equipamentos e mecanismos políticos e sociais que as diferenciavam. Ao mesmo tempo, elas são a meta, alguém a quem a marcha deveria atingir, as que seriam especialmente convidadas para construir a marcha junto às não-periféricas. Não considero que a categoria seja elitista por si, é comum que se repita a importância de rever privilégios de toda espécie na marcha. Trabalhar com a ideia da necessidade de trazer mulheres “periféricas” é uma tentativa neste sentido, sendo considerada por alguns bastante frustrada.

Após algum tempo a categoria passou a ser revista e criticada pelas organizadoras, no processo de autoconstrução e autocrítica que é próprio da marcha. De “mulheres periféricas”, tornaram-se mulheres que moram na periferia, até mulheres de manguinhos, mulheres da baixada fluminense, etc. Quando a aproximação ocorria de fato, as mulheres ganhavam nome e origem. Um ponto de virada interessante se deu a partir de uma fala de uma organizadora:

*Acho muito estranho esse medo da marcha de falar pelas mulheres negras como se elas fossem sempre de fora. A marcha tem posição sobre prostitutas e transexuais,*

*mas só tem uma prostituta e uma transexual. E nesta sala tem três negras. A gente tem que ver que as negras estão aqui na marcha, e não levar isso em consideração é invisibilizar a presença negra mais uma vez.*

No debate sobre violência obstétrica e aborto realizado pela organização de 2014, uma das ouvintes, negra, apontou que todas as palestrantes eram brancas. A partir daí surgiu a ideia de fazer outro debate sobre que abarcasse a questão das mulheres negras e o feminismo. Então, a mulher que se manifestou foi convidada a ajudar a organizá-lo.

A construção do debate foi conturbada, pois uma organizadora da marcha sugeriu uma imagem para divulgação do debate que era explicada como “uma negra de uma tribo da África”. Tal foto foi enviada para o grupo de e-mails da marcha, e a convidada, anteriormente adicionada à lista, mostrou-se revoltada com a imagem. Sua fala no debate sobre feminismo negro exibiu trechos dos e-mails trocados pelas organizadoras e criticava uma postura identificada como racista.

A sucessão de fatos surgidos nesta situação é bem mais longa e complexa do que eu poderia reproduzir aqui, por fugir do tema que desejo trabalhar. Entra em jogo o próprio processo de autoconstrução da marcha, que será desenvolvido no terceiro capítulo e a personalidade dos envolvidos. Para efeito de conclusão o fato é que houve uma grande divisão no grupo por conta desta situação. Algumas organizadoras afirmaram que a atitude da convidada foi desproporcional e que falar na incompatibilidade entre o feminismo negro e a Marcha das Vadias era uma forma de invisibilizar as negras que constroem a marcha e imaginar que ela falaria pelas supostas mulheres negras verdadeiras. Por outro lado, outras organizadoras acreditavam que aquela foi uma oportunidade de todas fazerem uma autocrítica de atitudes racistas pouco aparentes, inclusive dizer que ela deveria ter agido diferente, seria mais um episódio em que mulheres brancas diziam como uma negra deveria se comportar. Havia mulheres brancas e negras defendendo ambas as posições.

A estas críticas se somaram as críticas de algumas mulheres da baixada fluminense e outras localidades. Que consideravam que as iniciativas da marcha de 2014 de realizar atos e oficinas de batucada na baixada eram insuficientes para um processo de real aproximação. Vale destacar que existe desde 2013 uma iniciativa de criar a Marcha das Vadias Baixada Fluminense, mas este projeto nunca avançou por conta de algumas moradoras considerarem a região insegura para se manifestarem, por conta do conservadorismo religioso e de milícias. O fato das reuniões e da marcha serem na zona sul, uma das áreas mais valorizadas da cidade, é bastante criticado. Porém, poucas reuniões foram realizadas neste lugar, sendo a maior parte

delas no centro, seguido do bairro de Vila Isabel. O fato da marcha ser realizada desde sua primeira edição no bairro de Copacabana, na zona sul, é justificado pela organização por ser considerado um local seguro para a manifestação e de maior visibilidade.

Todas estas questões geraram um mal estar entre as integrantes da organização, fato este que perdurou até fim das reuniões de 2014, sem que houvesse um consenso. De qualquer forma, considero que é interessante pensarmos neste episódio como um exemplo da diversidade de trajetórias e opções políticas dentro da marcha. Independente de a situação ter gerado um cenário desagradável, é um avanço que as mulheres negras e periféricas deixem de ser imaginárias e afastadas. Elas estão ali, dentro ou fora, contra ou a favor, gerando embates e contradições próprias de uma coletividade diversa.

A filósofa Judith Butler, a quem já recorremos anteriormente, se debruça sobre o problema de representação em torno da categoria mulheres para o feminismo. Seu uso é estratégico e possui eficácia política, pois esta representa um grande número de pessoas e dá legitimidade às demandas supostamente universais. O motivo de seu uso foi dar visibilidade e legitimidade para determinado grupo no processo político. No entanto, colocar “mulheres” como sujeito político acaba por revelar, mas também distorcer, legitimar, mas também excluir. Isto quer dizer que quando usamos a categoria mulheres para definir os sujeitos do feminismo, pensamos nelas como um bloco estável e monolítico, colocando-as como indivíduos que tem uma inscrição social e demandas políticas idênticas. Assim, “há o problema político que o feminismo encontra na suposição de que o termo mulheres denote uma identidade comum”. (BUTLER, 2003, p. 20).

Existe algo comum a todas as mulheres que poderíamos pensar como “o feminino”? Na prática há uma diversidade de mulheres e estas têm interesses e demandas tais que o feminismo, especialmente este tipo de feminismo que compreende mulher como um grupo fixo e imóvel, não é capaz de dar conta. Segundo a autora:

Se alguém “é” uma mulher, isso não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra 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 constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas (BUTLER, 2003, p. 20).

Esta espécie de idealização das mulheres efetivas produz realidade, as representações sobre o que viria a ser uma mulher têm que ser atendidas para que a política faça sentido. Assim, todas devem se adequar àquele padrão imaginado. Além disso, esta situação pode gerar uma espécie de fragmentação no interior do movimento feminista, devido a oposições por parte das mulheres que este diz representar, mas que não se vêem ali.

A autora acrescenta ainda que a categoria mulheres é fruto da mesma estrutura que o feminismo combate. Ou seja, ela ratifica a polarização e a essencialização do gênero feminino e também do masculino, pois faz supor que existe algo comum a todas as mulheres e que isto as diferencia dos homens. Além disso, Butler adverte que esta lógica binarizada também serve de apoio à matriz da heterossexualidade como possibilidade única.

Retomando o debate sobre a presença masculina na organização, considero que apesar da validade e da importância de todos os argumentos levantados, o que estava em questão era um problema mais profundo. Quem pode ser considerado vadia? Quem pode construir a luta feminista? É possível que homens participem deste projeto? Se eles o fazem, eles poderiam ser aliados ou protagonistas do movimento?

Como vimos até aqui, se tentássemos pensar na relação nós/outros dentro da organização da Marcha das Vadias teríamos uma variedade de identidades de gênero como nós. As demandas da marcha se dão no sentido de garantir os direitos de pessoas de diferentes tipos. A marcha se coloca contrária à violência contra as mulheres, mas também contra a violência sofrida por transexuais, homossexuais e pessoas de gêneros não binários. Isso não significa que todas as mulheres se referenciam na marcha. E todas as vadias sabem disso, ainda que lamentem o fato.

No entanto, existe algo que faz com que vários tipos de identidade de gênero, especialmente vários tipos de mulheres, se aglutinem em torno da categoria vadia. É o sentimento da opressão machista, a percepção do inimigo comum que infringe diferentes tipos de opressão, mas que vêm do mesmo lugar e podem ser igualmente dolorosas.

A complexa questão sobre a participação de homens na marcha mostra de maneira mais clara a forma como se constroem as fronteiras. Afinal, as perguntas são: Um homem poderia sofrer alguma forma de opressão machista? Ele é capaz de compreender os tipos de opressão que as diversas mulheres sofrem e se solidarizar com isso ao ponto de rever seus privilégios?

O fato de a presença masculina gerar grandes discussões demonstra que existe um sentimento de grupo. As pessoas que organizam a Marcha das Vaidas se entendem como um grupo de mulheres, ainda que homens participem dele.

Em seu trabalho acerca do gênero na vela, Luiz Rojo (2013) analisa as diversas possibilidades de performances de gênero existentes neste esporte. O autor demonstra que, no contexto de sua pesquisa etnográfica, as alternativas de gênero vão além de ser homem ou mulher. Um caso em destaque trata da diferenciação feita por uma de suas interlocutoras (ou como o autor prefere, nativas) em relação a uma segunda esportista. Ela afirmava que não era mulher como sua colega, que havia voltado para casa para preparar a refeição do marido, que chegaria de viagem. Desta maneira, ficava bastante claro que ali não havia apenas uma forma de ser mulher.

Para além da possibilidade de mulheres pertencerem a gêneros diferentes, Rojo demonstra que homens e mulheres podem pertencer a um mesmo gênero, de acordo com as determinações segundo as quais este gênero é construído e também da agência de pessoas que “constroem múltiplas formas de afirmarem suas opções” (ROJO, 2013, p.35).

O autor relata outra situação percebida em campo para desenvolver esta questão. Mulheres que buscavam o esporte como forma de competição eram associadas a um gênero predominantemente masculino. Elas diferenciavam-se da maioria das mulheres na vela, que praticavam a modalidade para fazer uma atividade física ou como forma de contemplação da natureza.

Desta maneira, gênero e órgãos sexuais se dissociam. Ser o que se entende por homem ou mulher biologicamente não deixa de ser um fator importante na definição dos gêneros, porém, os contextos e as práticas serão os componentes principais para a definição de determinados grupos, pensados aqui como gêneros.

Rojo desenvolve os conceitos de homogênero e heterogênero. Para o autor, estes vão além de relacionamentos de pessoas do mesmo sexo, ou de sexos diferentes. A sociabilidade dentro ou fora de um mesmo gênero depende de fatores que vão além de uma interpretação de gênero baseada puramente no sexo. Nas palavras do autor:

A “sociabilidade homogênero” não implica na anulação da percepção de que homens e mulheres que estão em relacionamento naquele contexto, mas coloca esta diferenciação entre os sexos em uma posição secundária frente a uma igualdade ou proximidade das identidades de gênero ali presentes (ROJO, 2013, p.32).

As noções de gênero desenvolvidas por Rojo vão além das concepções que colocam gênero como uma significação cultural do sexo, muito desenvolvidas pela teoria e pelo ativismo de gênero. Dialogando com Butler, o autor alerta para o perigo de uma espécie de determinismo social, que espelharia o determinismo biológico, segundo o qual ser mulher seria apenas uma interpretação cultural de ser fêmea. Desta maneira, a cultura figuraria como uma espécie de destino. Assim, teríamos configurado o determinismo do gênero, associado à biologia, que não permite possibilidades diferenciadas de ressignificações e mudanças. Além disso, assim estariam definidas apenas duas possibilidades fechadas de gênero. Para o autor, “este modelo também aparece enfatizando o gênero como sendo uma mera transposição para um idioma “culturalista” das dicotomias construídas a partir dos sexos biológicos” (ROJO, 2013, p.17).

Para o antropólogo, as identidades de gênero são contextuais, os gêneros que ele identifica na vela não serão os mesmos que todos os seus nativos experimentam em todas as instâncias de suas vidas. É atribuída uma autonomia aos agentes de forma a ser possível que eles vivenciem suas identidades de gênero com base em suas escolhas e nas diferentes interações de que participam. Sendo que estas identidades não são unicamente fruto das escolhas.

Diante dos conceitos desenvolvidos por Rojo é possível que pensemos sua adequação à situação das identidades de gênero desenvolvidas na Marcha das Vadias. Pessoas com perfis considerados transgressores, ou fora do padrão heterossexual e cissexual esperado na maior parte dos contextos estariam exercendo sociabilidade homogênero ou heterogênero? Estas pessoas articulam-se sobre o gênero vadia? A presença de homens é um ponto fora da curva na construção da vivência homogênero porque faz o grupo se perguntar se eles também poderiam performar o mesmo gênero vadia?

Para tratar deste debate, cabe explicitar uma das maneiras como a palavra vadia é utilizada no interior da marcha. Muitas vezes as organizadoras se tratam como vadias em falas como as reproduzidas em seguida:

*“Eu estava lá, também foram a vadia Joana, a vadia Lívia, e a vadia Rebeca”<sup>23</sup>*

*“Vadias, vamos começar a reunião?”*

*“Eu sou negra e sou vadia, não vejo problema com isso”<sup>24</sup>*

---

23 Utilizei nomes fictícios para preservar a identidade das organizadoras da Marcha das Vadias.

24 Tentei mostrar diferentes maneiras de utilização da categoria vadias como forma de referirem-se a si e a outras componentes do grupo. As falas não falam de um assunto específico ou relevante neste momento do texto.

Existe a questão de a palavra ser feminina. Não ouvi nenhuma vez, entre a organização do Rio de Janeiro, alguém chamar um homem diretamente de vadia, mas a palavra foi grafada como “VadiXs”<sup>25</sup> tanto em e-mails internos da organização quanto na página no *facebook*.

No entanto, considero importante ressaltar que diferentes pessoas, homens ou mulheres, que foram à marcha, mas não têm relação alguma com sua organização, não se consideravam e não se identificavam como “vadias”. Em um caso específico, uma mulher que foi a uma das marchas se exaltou quando sugeri a possibilidade de tratá-la como vadia.

A partir de toda a discussão que percorremos até aqui, podemos nos perguntar se é possível pensar em uma identidade de gênero vadia, baseada no compartilhamento de um sentimento de opressão, e de forma mais complexa, em oposição ao machismo.

Assim, no caso da Marcha das Vadias, a sociabilidade homogênero não é fundada em uma apropriação cultural simples do sexo. O gênero que seria identificado como feminino, as vadias, teria como uma de suas principais representantes uma mulher que tem o aparelho reprodutor masculino. Mulheres que se identificam como tal, mas têm performances descritas como “*eu sou um poço de masculinidade*”<sup>26</sup>. Homens transexuais, homens cissexuais, gays ou héteros. Todos eles estão presentes em uma mesma construção de gênero?

Considero que um dado fundamental deste processo é que as diversas identidades de gênero ali presentes não se aglutinam. Isto quer dizer que formar um grupo e identificar-se como tal não resulta na dissolução dos conjuntos que o compõem. As diferentes identidades presentes na composição da Marcha das Vadias não se perdem nem se alteram neste processo. Os gêneros são justapostos, somados para construir algo que é maior e mais forte quanto mais elementos são agregados.

Considero que a categoria vadia não é compreendida dentro do grupo da marcha como um gênero específico. Afinal, esta categoria abarca identidades de gênero múltiplas, tais como: trans e cissexual, homo e heterossexual, mulher ou homem; bem como identidades que se colocam como não-binárias. Porém, é preciso ressaltar que todas essas possibilidades de gênero listadas continuam existindo em paralelo à denominação de vadias. Ser vadia é mostrar e destacar todos os gêneros descritos nos mais diversos momentos. Ou seja, vadia não se

---

25 A proposta de utilizar o X no lugar de "a" ou "o" é uma forma de tentar fazer com que a linguagem seja mais abrangente e menos binarizada. Tal iniciativa tem sido muito utilizada na escrita feminista, mas questiona-se a incapacidade de pronúncia da palavra com o "X". Assim é uma alternativa viável apenas na escrita.

26 Esta foi a forma como uma pessoa que se identifica como mulher lésbica referiu-se a si mesma durante um evento da marcha.

constitui como um gênero, mas sim como um operador que permite uma sociabilidade homogênero no interior do grupo. O que está se propondo é uma nova mulher, que não administra sua sexualidade de forma convencional. Portanto, vadia é uma estratégia e não um ponto de chegada.

Tentar pensar um gênero, ou um operador de gênero "vadia", que seja independente binarismo homem/ mulher, faz-nos questionar em que bases seriam formulados os gêneros. Porque ser mulher transexual heterossexual é pertencer a um gênero diferente de uma mulher cissexual e homossexual?

Retomo as contribuições de Butler para discutir o problema. Para a filósofa não existem definições anteriores ao gênero. Não há algo pré-cultural que o anteceda. O gênero, ou os corpos em que se baseiam determinadas perspectivas do gênero, não é uma folha de papel em branco universal, um substrato comum sobre o qual se inscrevem os significados culturais. A autora defende que o corpo é uma construção, um ato performativo, um discurso.

Independente da dificuldade de se pensar as mulheres como um todo, esta é a forma como muitas pessoas se identificam e através desta categoria constroem a sua identidade. O mesmo acontece com os homens. As predisposições que são pensadas enquanto fatos fundantes da identidade de gênero da vida sexual seriam:

O resultado de processos cujo objetivo é dissimular sua própria genealogia. Em outras palavras, as "predisposições" são vestígio de uma história de proibições sexuais impostas, de uma história que não é contada e cujas proibições buscam torná-la indizível (BUTLER, 2003, p.100).

A intenção da autora é desconstruir a ideia de que existiria um corpo masculino e um feminino. Seus esforços se dão no sentido de questionar as noções de gênero baseadas em tal binarismo. A noção de identidade advogada por Butler é que esta se faz na ação dos indivíduos, não é como um ator que representa um papel, que o abandona e volta ao seu normal quando sai de um determinado palco. A autora explica este processo da seguinte maneira:

Não há um *eu* que seja anterior à convergência ou que mantenha uma "integridade" anterior à sua entrada neste campo cultural conflituoso. Há apenas um pegar de ferramentas onde elas estão, sendo este próprio "pegar" facultado pela ferramenta que ali está (BUTLER, 2003, p.209).

O pegar de ferramentas é o que aconteceria também na questão dos gêneros. Ser mulher, ou homem, é sê-lo no interior das relações de poder que a produzem. Não existem em si homens ou mulheres, existem construções. Não se tem um gênero, se vivencia. As identidades de gênero

são passíveis de variação de acordo com um contexto, não são um dado, e menos ainda seriam decorrentes do sexo biológico.

Butler desenvolve a sua noção de gênero baseada nas performances que os diversos atores apresentam em sua experiência, para além das práticas sexuais e do desejo. Ou seja, o gênero está na vivência do que foi historicamente determinado como certo gênero. Com isso, diferentes gêneros podem ser performados para além de mulheres e homens.

Podemos pensar como exemplo o gênero dos transexuais, hermafroditas, travestis, mulheres homossexuais “masculinizadas”, homens heterossexuais “afeminados”. A teoria de Butler permite dar conta de numa profusão de sujeitos e identidades que são mais complexas do que um todo coerente estruturado segundo apenas duas identidades de gênero possíveis. Na Marcha das Vadias existe uma concepção em que não há espaço só para um gênero, e um só feminismo, há uma miríade de corpos, sujeitos, demandas e posições condensadas sob um mesmo evento. O importante é libertar-se das imposições baseadas no gênero.



Figura 12 - Cartaz em destaque mostra três "opções" de gênero, masculino, feminino e livre. A autora marca a terceira opção.

Ser vadia é propor outras formas de ser mulher, não mais determinadas por um padrão único de gênero, nem por um único modelo de corporalidade. Se “*ser vadia é ser livre*”, como diz o recorrente bordão criado pelo movimento, ser vadia é ser livre para viver a experiência de seu gênero, seja qual for. Para elas, esta é uma tentativa de suprimir as imposições originárias

do machismo, que exerceriam um tipo de coerção para que existissem apenas duas performances de gênero possíveis.

Se podemos pensar "vadia" como um operador de gênero, baseado na resistência feminina ao machismo, existiria uma performance corporal específica para tal? Se a resposta for positiva, considero que o ápice desta performance se dá durante o evento, na rua, quando roupas, acessórios e todos os usos corporais associados a ser vadia serão utilizados.

## **CAPÍTULO 2**

### **"MEU CORPO, MINHAS REGRAS"**

O objetivo deste capítulo é analisar como práticas corporais são forjadas com uma intenção política específica. O corpo é colocado em uma posição central pelas manifestantes na Marcha das Vadias. Alguns dos lemas mais repetidos na marcha do Rio de Janeiro são: “Meu corpo, minhas regras” e “Legalizar o aborto, direito ao nosso corpo”.

A questão da autonomia das mulheres sobre seus corpos é um dos motes fundamentais para a marcha. Além disso, as roupas, performances, cartazes e danças presentes na manifestação fazem parte da construção de um corpo específico. A elaboração do sujeito "vadia" é, portanto, centrada no corpo.

No movimento, o ato de vestir - ou não vestir - é fundamental. Algumas manifestantes utilizam-se do recurso da nudez, ou de indumentárias específicas, como um meio para expressar suas reivindicações. Tal fato está relacionado ao ponto de vista político porque remete à liberdade de vestir-se de acordo com a vontade pessoal, sendo esta uma das principais pautas da marcha.

Pretendo relacionar as técnicas corporais presentes na Marcha das Vadias com a construção de uma sexualidade que é carregada de referências transgressoras e explícitas do ato sexual. As concepções políticas, a maneira das manifestantes enxergarem a si mesmas, a forma

como estas compreendem as relações de gênero que pretendem transformar, é no corpo que estariam representadas todas estas questões de forma mais pulsante.

### **As vadias se "montam"**

A expressão "montar-se" é bastante utilizada para referir-se ao ato de travestis ou *dragqueens* se arrumarem de acordo com as vestimentas consideradas femininas que os caracterizam. Considero que, assim como no caso das vadias, o montar-se é construir um tipo de corporalidade que envolve técnicas corporais, indumentária específica e também uma relação particular com seu corpo.

Uma das iniciativas da organização da Marcha das Vadias no ano de 2013 e 2014 foi a busca de valorização da vagina como símbolo que representasse a afirmação política das mulheres. Nas chamadas para a marcha de 2013, divulgadas na internet, mulheres posavam para fotos unindo as duas mãos, fazendo um gesto que remete a uma vagina. Durante a marcha, algumas mulheres faziam este gesto simulando fazer sexo oral, ou gritando através dele, aproximando as mãos à boca. Algumas partes anatômicas do corpo são entendidas como detentoras de significados que se relacionam com a participação, identidade e política dentro da Marcha.



Figura 13 - Na ilustração da chamada para a marcha de 2013, uma mulher grita através do gesto que simboliza uma vagina.

A vagina seria o símbolo da liberdade sexual feminina. Desta maneira, a liberdade da mulher sobre o próprio corpo incluiria exacerbar, mostrar e valorizar este corpo. Reproduzo abaixo duas falas de organizadoras que tratam desta questão. A primeira delas falava diretamente a mim, enquanto a segunda falava para todas durante uma reunião.

*O objetivo é ressignificar a vagina mesmo. Porque tem sempre um tabu quando a gente fala de vagina. É sempre suja, não pode tocar. Vocês já ouviram falar que tem mulheres que tem um monte de doenças porque não se lavam direito. Não pode encostar lá, por isso que não conseguem nem lavar. É uma coisa muito séria. Tudo que é relacionado ao corpo da mulher é negativo, mulher falar de sexo é negativo também, né? Por isso que a vagina, tudo que é relacionado à mulher tem que ser positivo, porque ser mulher é uma coisa boa, ou pelo menos não é uma coisa ruim a priori.*

*A nossa linguagem reproduz um monte de opressões. Eu sempre bato nessa tecla que é sobre as palavras que a gente fala. Vocês já pensaram que uma coisa do caralho é uma coisa muito boa? E babaca é um xingamento? Todo mundo sabe o que é babaca, né? É aquela pelinha da buceta, os lábios. Ninguém quer ser babaca, mas todo mundo quer ser do caralho...*

A autonomia sobre o próprio corpo, não se coloca apenas como um mote político abstrato. Os integrantes da marcha vivenciam-na das mais diversas formas. Uma das principais palavras de ordem é: "Se o corpo é da mulher, ela dá pra quem quiser, até pra outra mulher". Esta última parte é repetida apenas por algumas manifestantes, não necessariamente homossexuais. É possível que o motivo seja o fato da extensão ter sido criada em um momento posterior ao restante do canto.



Figura 14 - Em outra chamada para a marcha da 2013 uma mulher diz "Eu posso dar para todo mundo, mas não dou para qualquer um". O objetivo é ressaltar que ela pode escolher com quem transar, mas também com quem ela não quer transar.

Outras palavras de ordem denotam a importância da liberdade sexual:

*Lutar! Lutar! Lutar! Não deixe de lutar, por um orgasmo livre, coletivo e popular.  
Não é mole não, sou feminista, maconheira e sapatão!  
Sou travesti e sou normal, eu sou mulher de peito e pau.  
O estado é laico, o cu é meu, eu sou viado, maconheiro e ateu.  
Eu chupo pau, chupo buceta, se for pro inferno eu chupo até o do capeta.  
Eu vou para o inferno, mas vou feliz, porque eu amei a pessoa que eu quis.  
Eu beijo homem, beijo mulher, tenho direito de beijar quem eu quiser.  
Eu chupo homem, chupo mulher, tenho direito de chupar quem eu quiser.  
As bi, as gay, as trava e as sapatão tão tudo organizada pra fazer revolução.*

A possibilidade de viver a sexualidade sem julgamentos e objeções por parte dos mais diversos setores da sociedade, ou seja, a liberdade sexual é uma das principais reivindicações das manifestantes. Isto inclui diversas possibilidades. Destacam-se: ser heterossexual, bissexual, transexual ou transar com diversos parceiros.

A liberdade sobre o próprio corpo também atinge a possibilidade de fazer uso de drogas como a maconha. Como podemos ver nas palavras de ordem, esta é uma questão importante para as que marcham. Durante a preparação da Marchas das Vadias de 2014, algumas das organizadoras participaram da tarefa de elaborar o que seria uma ala feminista na Marcha da Maconha do mesmo ano. Apesar deste não ser um dos temas oficiais da Marcha das Vadias, em vários momentos das reuniões esta ala foi discutida.

Outra questão importante é o aborto. A imensa maioria das manifestantes considera que as mulheres têm o direito de decidir sobre todas as questões que envolvem seu corpo. Assim, é defendido que o aborto seja descriminalizado e que existam condições dignas para que o procedimento seja realizado sem que existam mortes por abortos inseguros. A partir destas reivindicações surge outro mote político importante, a demanda pelo Estado laico. A maior parte das manifestantes considera que as religiões predominantes no Brasil, notadamente as cristãs, teriam grande responsabilidade pela manutenção da ilegalidade do aborto, e conseqüentemente este seria muitas vezes praticado em condições precárias.



Figura 16 - Cartazes sendo construídos na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2014. Um deles diz "Por um aborto legal e seguro!", o outro, "Sou vadia sou livre".



Figura 15 - Amontoado onde cartazes eram depositados à medida que eram finalizados, na marcha de 2014. O cartaz que está sobre os demais diz: "Eu não tenho que parir!"

Destaco abaixo algumas palavras de ordem que se referem ao aborto e ao Estado laico:

*É ou não é, piada de salão? O aborto ainda é crime e a homofobia não.  
Se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulher, o aborto  
seria legal, seria legal e seguro, seria legal e seguro.  
Ô Vaticano, vou te dizer, existe aborto independente de você! E fica aí de blablablá,  
mas as mulheres tão morrendo ao abortar!  
Se o aborto, se o aborto, se o aborto é ilegal, a culpa é do vaticano, a culpa é do  
vaticano.  
O estado é laico, não pode ser machista. O corpo é nosso, não da bancada moralista.  
As mulheres estão na rua por libertação, lugar de estupro não pode ser na  
certidão.*

A referência ao estupro na certidão faz alusão ao Estatuto do Nascituro. Este é o projeto de lei 478/07, que coloca os fetos na condição de nascituros, dando a eles os mesmos direitos legais que as pessoas já nascidas possuem. Na prática, este projeto proibiria o aborto até mesmo nos casos previstos em lei, como risco de vida às gestantes, fetos anencéfalos e gestação fruto de estupro. Em último caso, se a mulher denunciasse o estupro, seu nome constaria na certidão do nascimento de um possível bebê como pai. Isto lhe garantiria direitos sobre a criança e obrigaria a mulher, bem como seu filho, a ter uma relação duradoura como estupro, se ele quisesse exercer estes direitos. Tal projeto foi veementemente criticado tanto pelas participantes da Marcha das Vadias. Algumas delas participaram da construção de um ato contra o Estatuto do Nascituro em 2013.

Ainda discorrendo sobre a temática da gestação, é oportuno salientar que em 2014 houve a iniciativa da marcha de trazer pessoas que trabalham com a questão do parto humanizado<sup>27</sup> para um debate com as organizadoras. O objetivo era pensar até que ponto o movimento pelo direito ao aborto e ao parto humanizado tratavam de uma causa semelhante: a mulher não ter o direito sobre seu corpo e assim não poder decidir livremente se ou como quer parir. Segue uma fala dita em uma reunião no momento em que a ideia surgiu:

*A gente podia pensar nesses movimentos da humanização do parto contra cesárea e ao mesmo tempo defender o direito ao aborto. Quando eu fui numa manifestação delas, o slogan delas é "Meu corpo, minhas regras", que é igual ao nosso, e igual ao de outros movimentos feministas. Mas não se toca na questão do aborto. É a autonomia para parir, mas a gente também não tocava na questão do parto, né? Mas esse slogan é uma pista, a gente pode juntar tranquilamente esses debates.*

---

27 O parto humanizado poderia ser compreendido como um tipo de parto em que a vontade e o protagonismo da gestante seriam priorizados. Neste sentido, seriam consideradas violência obstétrica as intervenções médicas não solicitadas, bem como comentários desrespeitosos por parte da equipe hospitalar.

*Fazer uma relação entre essas duas políticas do aborto e do parto humanizado, as ideias de autonomia e as ideias de violência.*



Assim como na manifestação canadense que veio a inspirá-la, na Marcha das Vadias, a questão das vestimentas é essencial. Como relatado anteriormente, o início da *SlutWalk* está ligado à relação que algumas pessoas fazem entre ser vítima de estupro e estar vestindo certo tipo de roupa. O tema das liberdades individuais expressas no corpo se reflete em outro assunto muito caro à Marcha das Vadias, o combate ao estupro.

Durante uma conversa que tive com algumas organizadoras, uma delas afirmou:

*O importante é mostrar que o estupro, ou pode ser o assédio também, não é culpa da mulher. É uma coisa de mudar o ponto de referência. O machismo coloca sempre o comportamento da mulher em evidencia quando tem um estupro, é a roupa, é estar sozinha na rua, é porque é puta, mãe solteira, sapatão... (risos). Aí aparece um monte de coisa pra mulher ser, tira o foco do homem que estupra. O importante é mostrar o papel dele, ele está cometendo um crime, ele está violando o direito da*

**Figura 17 - Ativistas pelo parto humanizado na Marcha das Vadias em 2014. Uma delas segura um cartaz escrito "Meu parto, meu corpo, minhas regras", e outra, grávida, tem um desenho de um feto em sua barriga.**

*mulher sobre seu corpo, sua vida, né? Então não interessa se está de saia curta, de topless. Tem aquele dizer: "Não ensine a mulher a não ser estuprada, ensine o homem a não estuproar. É foda... o cara estupra e fica invisível.*

Outra organizadora completou: "Já ouviram aquele papo que a culpa é dos dois? Cacete, não sei o que é pior..."



Figura 18 - Manifestante na marcha de 2013 com top, Fiçbatom vermelho e meia calça arrastão segura uma mulher com apcartaz que diz: "Minha roupa não é um convite ao te ofende, não o estupro".



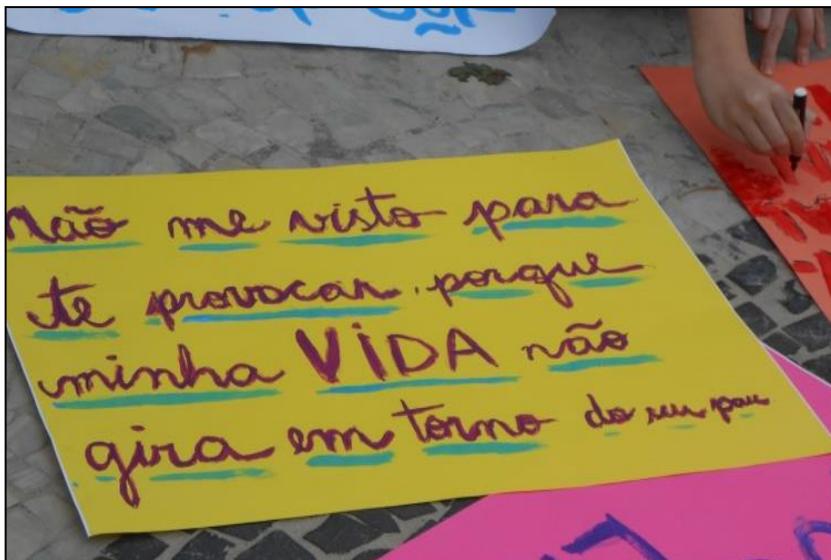


Figura 20 - Cartaz diz: "Não me visto para te provocar porque minha VIDA não gira em torno do seu pau".

Há outro elemento de grande importância na manifestação. Os seios nus são um artifício muito reconhecido na Marcha das Vadias. Mulheres utilizando o recurso de tirarem suas blusas, como forma de protesto, não é novidade em movimentos feministas. A exposição dos seios tem relação especial com a concepção fundadora do protesto, relacionada à *SlutWalk* canadense. As manifestantes entendem que nenhuma mulher deve ser violentada, física ou moralmente, pelo que veste, ou deixa de vestir. Também é comum as mulheres vestirem apenas sutiãs, assim como muitos homens desfilarem sem camisa.

A forma de se vestir de uma parte das integrantes da marcha também pode proporcionar o desdobramento de algumas questões. Roupas identificadas como recorrentes são saias, shorts ou vestidos curtos, geralmente pretos ou vermelhos, meia-calça preta, botas pretas de cano alto, batom vermelho e flor ou outro enfeite no cabelo, geralmente vermelho. Como é possível perceber, as cores preto e vermelho são as mais comuns em roupas, acessórios e *lingeries*. Muitas outras cores são utilizadas, mas estas têm mais destaques nas composições mais características da marcha.

Alguns elementos da teoria de Bruno Latour (1994) podem apontar caminhos relevantes para pensarmos o papel das roupas na construção das vadias. O autor desenvolve a noção de que a separação entre o social e o natural é construída culturalmente e tendemos a tomá-la como ontológica.

Para desconstruir esta visão, Latour apresenta seu conceito de híbridos como resultados de fios que ligam as dimensões humanas e não humanas em uma espécie de rede. Esta noção seria o contrário de noções purificadas, de "duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e a dos não humanos, de outro" (LATOURE, 1994, p.16). Desta maneira, não existiria uma natureza pura e universal que seria acessada pelas culturas, mas diferentes redes de naturezas-culturas praticadas por determinados grupos sociais em produções culturais e materiais ao mesmo tempo. Assim, Latour busca compreender a ação humana a partir de "uma nova zona que se conecta ao mesmo tempo à natureza das coisas e ao contexto social, sem contudo reduzir-se nem a uma coisa nem a outra" (LATOURE, 1994, p.11).

O autor defende que os híbridos são quase tudo na nossa sociedade, isso significa que o contato com o objeto, o material, é parte essencial de viver. E estes objetos não são apenas instrumentos sobre os quais agimos, na verdade estaríamos interagindo. Não é só a física que rege a nossa vivência enquanto humanos, mas também não é só política, ou só discurso. Produzimos efeitos sobre as coisas e elas produzem sobre nós. Assim, a relação com os objetos seria mais complexa do que a oposição sujeito de direito X objeto da ação humana. Estes elementos não deveriam ser tomados separadamente.

Em uma discussão mais específica sobre o corpo o autor afirma que "ter um corpo é aprender a ser afetado, ou seja, "efectuado", movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não humanas" (LATOURE, 1994, p.39). O autor descreve como um kit de odores afeta os estudantes de perfumaria que aprendem a diferenciar fragrâncias a partir deste conjunto de objetos. De uma maneira semelhante, as roupas, bem como os cartazes, afetam e constroem os corpos na Marcha das Vadias.

Nesse sentido, não existe uma fantasia de vadia, que é vestida em um momento específico e depois esquecida num canto do armário. Os ornamentos são instrumentos, recursos que afetam diretamente o que é entendido como ser vadia. Assim, os adereços, roupas, e até mesmo as inscrições nos corpos são recursos de construção de um corpo.

É importante levar em consideração que a Marcha das Vadias não é só realizada no sentido de atingir as pessoas que ali estão. Construir uma imagem para o público, ou mesmo uma identidade visual, usando termos mais mercadológicos, é importante para quem está ali. A marcha está na rua para ser vista, isso inclui dar visibilidade a grupos que são excluídos, exigir direitos, mas também se fazer conhecer, aparecer.

Assim, quando pensamos no papel das roupas na Marcha das Vadias, na perspectiva de Latour, percebemos que a relação das vadias com sua indumentária a coloca enquanto parte destas pessoas. As vadias, ao criar sua imagem pública, utilizam das roupas para trazer também para si mesmas tudo que aquelas roupas significam. E elas estariam associadas aos elementos tidos pelo senso comum como relativos à mulher sensual, mas também à prostituta e às mulheres pouco recatadas. Quando perguntei a uma das manifestantes, durante a marcha, sobre porque ela estava passando um batom vermelho, ela respondeu:

*Eu uso o batom pra ser mais vadia (...), porque dizem que é coisa de puta, né, o batom vermelho. Antigamente tinha mais isso, mas tem até hoje. Antigamente muita mulher foi perseguida só por isso. O que a gente quer é muito mais que poder usar batom ou roupa curta, mas é a mesma luta, entendeu? É o corpo da mulher, não vai ser homem nenhum, nem se for o papa (risos), que vai dizer pra gente o que fazer com o nosso corpo. Eu decido se uso batom vermelho, se eu aborto e com quem eu transo, entendeu?*

Perguntei, então, qual o significado da meia arrastão que ela vestia, ela riu e respondeu: "A mesma coisa". Depois de dizer isso, ela começou a ajeitar a meia que parecia estar saindo do lugar, eu guardei meu caderno e fiquei olhando pra outras pessoas por alguns segundos. Então, ela disse rindo: "A gente pode não conseguir mudar o mundo hoje, mas pelo menos estamos estilosas, né?"

Usar o batom vermelho, ou qualquer outro adereço, faz parte de construir a imagem da vadia, mas também constrói "a vadia". É comum que homens utilizem tal maquiagem, o que confirma o objetivo de romper com os estereótipos de gênero. O batom também é muito utilizado nas inscrições corporais, tanto por homens quanto por mulheres.

Ainda sobre estas inscrições, considero interessante marcar a importância que elas têm para a marcha. Estas também são interessantes por evidenciarem de forma mais direta a relação da marcha com os corpos. Eles são mais do que o objeto de direitos a serem assegurados, os corpos são parte fundamental da busca por estes direitos é neles que serão inscritos os objetivos políticos. Segue a fala de uma organizadora em uma reunião, em que ela tenta pensar em chamadas para a marcha de 2014: "*Leve seus cartazes, leve suas blusas, leve seu peito, mas deixe suas bandeiras. Nossa bandeira é nosso peito. Tem um pessoal da marcha que escreve "Meu peito, meus direitos, minha bandeira"*".

Concentrei a descrição nos casos de pessoas que se vestem de maneira diferente para a Marcha das Vadias. Isso não significa que todas as pessoas ali praticam as performances

corporais que descrevo aqui. Pelas fotografias é possível notar que a quantidade de pessoas com roupas consideradas comuns, ou que divergem dos padrões que mencionei é enorme. Existem também pessoas que criam sua performance para a marcha com base em outros padrões. Um exemplo disso são duas mulheres que foram à marcha dois anos seguidos com bigodes desenhados em seus rostos. Uma delas foi a uma marcha com seu bigode em cor verde fluorescente, o que difere dos adereços das outras manifestantes, inclusive pela cor. Tentei concentrar a descrição nos elementos que mais se repetem, que parecem ter maior relação com a imagem que o grupo em geral criou para as vadias.

A construção do visual das vadias ocorre em um momento específico da marcha. A concentração, que pode durar quatro horas, é quando a maioria das pessoas chega com suas roupas comuns e transformam sua performance corporal. Vale ressaltar que as roupas com que os manifestantes chegam à Marcha das Vadias podem ser corriqueiras, mas sua escolha pode não ser aleatória. Em grande parte dos casos, existe uma elaboração anterior que requer escolher a roupa íntima que ficará à mostra, decidir se a blusa será desabotoada ou retirada completamente, colocar previamente a meia-calça e o sapato que farão parte do visual de vadia, etc. O mesmo vale para os cartazes, a faixa e os dizeres escritos nos corpos. Quase todos eles são confeccionados no momento da concentração, mas o que será escrito ou desenhado é, em grande parte das vezes, fruto de elaborações anteriores. Desta maneira, a marcha não é só o momento de ser vadia, mas também de construir-se enquanto tal. Compreendo este evento, este dia especial com a Marcha das Vadias na rua, como um ritual. Durante a realização desta pesquisa, algumas vezes me foi sugerida a possibilidade de pensar a marcha como um ritual, de uma forma semelhante à maneira como Roberto DaMatta (1984) desenvolve o tema do carnaval. As roupas, a alegria, os cantos, os corpos desnudos, bem como o fato da marcha ser uma manifestação de rua, podem ser elementos que geraram esta comparação.

DaMatta, em sua busca de entender as características gerais dos brasileiros, compreende que a vida destes se divide entre os momentos rotineiros do trabalho e das obrigações, e o extraordinário, a época da diversão, feriados e festas.

Segundo o antropólogo, "na festa, comemos, rimos e vivemos o mito ou utopia da ausência de hierarquia, poder, dinheiro e esforço físico" (DAMATTA, 1984, p.69). Assim, nestes momentos de descontração, as relações de poder presentes no dia a dia se esvaem em nome da alegria e do banimento de tudo que é triste e trágico. O carnaval seria um destes

momentos privilegiados de alegria, na verdade, o mais importante deles. DaMatta desenvolve uma noção de ritual de inversão, em que todos podem ser iguais durante o carnaval:

Todos são iguais – ou podem ser iguais – perante o carnaval. Desse modo, o carnaval, com suas regras de inversão, fica como que deslocado da realidade cotidiana, podendo ser vivido como algo de fora e, daí, como algo que surge como uma regra ou lei natural que teria validade para todos, independentemente de sua posição na estrutura social. Ou apesar dela... (...) Penso que o carnaval é basicamente uma inversão do mundo (DAMATTA, 1984, p.73).

Neste cenário em que tudo é invertido, uma empregada doméstica pode ser rainha, e um homem pobre pode ser o Rei Momo. As regras do mundo da rotina não se aplicam. Porém, o objetivo não é questionar as ordens hierárquicas, apenas vivenciar um momento em que estas não se aplicam.

A maneira como compreendo a Marcha das Vadias se distancia das concepções de DaMatta. Esta não é um momento extraordinário em que a alegria desconstrói as relações de poder, como o carnaval da maneira como foi interpretado pelo autor. A marcha é sim um momento de descontração, mas ela não é apenas isso, a dor também se manifesta. As violações, os estupros e as mortes são lembrados e sentidos pelos ativistas em geral. A fala de uma organizadora durante uma reunião expressa a maneira como a marcha lida com a violência: *"As pessoas dizem que nós só falamos de violência o tempo todo. A gente frisa a liberdade, as pessoas vêm na hora e se libertam na marcha. Liberdade sexual também. A gente fala muito de violência, mas porque queremos liberdade no final"*.



**Figura 21-** Na marcha de 2014, uma ativista segura o cartaz "Fui agredida por 2 (dois) policiais militares. E agora quem poderá me defender?" Ela utiliza uma máscara. Ao fundo podemos ver algumas das viaturas da polícia encumbidas de escoltar a marcha.

Da mesma maneira, não considero que as relações de poder, mais especificamente, as assimetrias de poder entre os gêneros na sociedade que estamos inseridos, sejam invertidas na marcha. As mulheres buscarem se livrar de uma determinada situação que as oprime, não inverte os pólos de poder, na verdade este não é o desejo da maior parte das pessoas que estão na marcha. A busca de ocupar a posição de gênero dominante, como o pobre que se torna rei no carnaval de DaMatta, não foi relatada a mim por nenhuma pessoa que tomei contato durante meu trabalho de campo. Se, para o autor, o carnaval é o momento de viver a liberdade, a marcha é um ato que visa acabar com a falta desta liberdade. Mais do que um instante de inversão dos valores, a marcha é o momento em os valores do grupo são confirmados e realizados.

As reflexões de Stanley Tambiah (1985) se aproximam mais da maneira como pensamos a Marcha das Vadias em seu aspecto ritual. Para o autor, não existe uma fórmula absoluta para os antropólogos caracterizarem o que é ou não um ritual. O que o define é a atribuição de um valor especial a certos tipos de ação social pelas pessoas que participam desta. Apenas com o trabalho de campo um antropólogo é capaz de identificar se, para as pessoas que vivem dentro dos contextos, um evento é especial, e posteriormente analisá-lo como ritual. Ou seja, as definições do que é um ritual são relativas, pois ele é construído culturalmente.

Nas palavras do autor: "Espero demonstrar que as considerações culturais são integralmente implicadas na forma que o ritual toma, e que um casamento de forma e com conteúdo é essencial para a eficácia e o caráter de ação performativa do ritual" (TAMBIAH, 1985, p.129)<sup>28</sup>.

A concepção do autor manifesta a relação entre forma e conteúdo. Isso quer dizer que um ritual não é apenas um evento formal sem significância. Ao contrário, o ritual é o momento em que os mitos são postos em prática, em forma de rito.

A antropóloga brasileira Mariza Peirano (2002) tornou-se uma das maiores divulgadoras da obra de Tambiah no Brasil. Inspirada pelo mesmo, ela defende que a abordagem antropológica baseada em rituais é interessante para analisar os fenômenos da atualidade. Rituais seriam eventos indicados como únicos e excepcionais. Eles são entendidos como diferentes dos episódios convencionais pelas pessoas que os vivenciam. Peirano defende que o conceito de rituais está em aberto, sua definição é relativa. Isso significa que antes de pensar se tal evento se enquadra ou não no conceito de ritual, o antropólogo deve observar se, para a sociedade que pratica aquele ato, este tem um valor particular. Desta maneira, os rituais seriam um tipo especial de eventos estereotipados que possuem alguma formalidade e convencionalidade. Em comparação com os eventos comuns, os rituais "são mais estáveis, há uma ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, e uma percepção de que eles são diferentes". (PEIRANO, 2002, p.8)

Estes eventos especiais põem em foco noções que são usuais na sociedade em questão. Isso significa que nestas ocasiões interesses e idéias se tornam realidades concretas. A passagem de ideologias para sistemas de ação, e vice versa, se dá na forma de ritual, estes são o momento em que "o dito também é feito" (PEIRANO, 2002, p.11).

A autora considera que os rituais têm a capacidade de reafirmar ou questionar determinados valores de uma sociedade. Com isso, podemos entender que protestos, como a Marcha das Vadias, podem ser entendidos como rituais. Assim, o evento da marcha em si se configura como o ritual, o momento em que culminam todas as preparações. Ali estarão sendo praticadas as performances. Os cartazes, as palavras de ordem, as danças e atuações aparecem

---

28 Tradução minha, do original em seguida: "I hope to demonstrate that cultural considerations are integrally implicated in the form that ritual takes, and that a marriage of form and content is essential to ritual action's performative character and efficacy"

ali como prontas, mas são frutos de uma constante construção que parece invisível diante da manifestação, que não é espontânea. Se a marcha na rua é o momento do feito, as reuniões são a ocasião em que as coisas são ditas. E dizer, discutir e elaborar também diz respeito às práticas corporais.

Um relato de um episódio que aconteceu durante o trabalho de campo pode ser interessante para conhecermos mais as vadias na sua relação com seus corpos. Eu me dirigia a uma das reuniões de organização da marcha. Seria em uma sala do IFCS – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Quando cheguei, esta sala estava fechada. Alguém me chamou. Era uma das organizadoras, que me convidava para ficar em um grupo com outras delas, que também aguardavam o início da reunião. Estavam um pouco distantes da sala.

Naquele grupo, o assunto discutido era relacionado a uma mulher transexual, que também estava na roda de conversa. Ela estava contando sobre um episódio acontecido naquela semana. A organizadora relatava o porquê de ter brigado com boa parte de uma comunidade de transexuais no *facebook*. A confusão foi iniciada com uma foto sua, postada por um de seus colegas. Na foto, ela estava em um protesto pelos direitos dos transexuais e, por conta do ângulo, dava para perceber o volume de seu pênis na calça que estava usando. Ao ver a imagem, muitas pessoas trans criticaram-na e ela foi defender sua “posição” na comunidade da rede social. Na fala abaixo, esta mulher explica seu ponto de vista, com sua calma e didatismo característicos, mas também um pouco indignada com a reação das colegas.

*Qual é o problema de eu soltar a neca<sup>29</sup>? Solto mesmo! Antigamente eu escondia tudo direitinho. Mas dava trabalho, machucava. Vocês nem imaginam, imagina sentar? E quando tem que ficar sentada um tempão? Elas estão acostumadas a ficar com a neca roxa? Isso pode dar problema de saúde. Aí vem falar que eu tenho que esconder... Isso é uma forma de opressão, de dizer como que tem que ser o corpo. Essas pessoas passaram por tanta coisa, romperam com todos os padrões sociais pra serem transexuais, e agora vão ficar se reprimindo por isso! As pessoas têm que se acostumar, gente, é normal. Eu deixei a foto porque eu quero que as pessoas vejam mesmo. Por isso que vamos fazer a campanha "Solte sua neca!"*

Todas as vadias presentes no grupo riram da situação, inclusive a protagonista da história. Algumas marcavam o quanto tudo aquilo parecia distante de suas vivências como mulheres cissexuais. Porém, todas mostravam, com palavras e gestos, que apoiavam e concordavam com a moça transexual.

---

29 Neca é uma das maneira pelas quais pessoas LGBTT nomeiam pênis.

A exigência de uma performatividade de gênero feminina afeta até mesmo, ou especialmente, os órgãos sexuais. Perceber esta exigência como uma opressão é uma noção importante dentro da Marcha das Vadias. Nela, muitos tipos de estereótipos de gênero serão questionados. As diferentes formas de ser mulher terão espaço naquele ambiente, com ou sem neca, com a neca presa ou solta.

Esta situação pode nos dar algumas pistas sobre o uso do corpo na Marcha das Vadias. Durante as reuniões, ativar e construir discursos que defendam tal ou qual experiência de sexualidade são ações comumente praticadas pelas organizadoras. Ali as concepções da marcha sobre os direitos sexuais das mulheres e de tantos outros gêneros são construídas e discutidas. Porém, o uso do corpo nesta situação, por mais próximo e objetivo que seja, não está tão focado na instância da vivência.

Tanto o caso da campanha "Solte sua neca" quanto os relatos do capítulo anterior se referem a situações ocorridas durante as reuniões de organização. Porém, as reuniões não são o momento mais interessante para pensarmos as performances corporais típicas da Marcha das Vadias. Isso acontece porque, geralmente, quando as organizadoras vão para as reuniões, elas não pensam em se vestir como vadias, como já descrevi anteriormente. A maioria delas não considera aquele o espaço especial ou significativo o suficiente para uma performance mais elaborada.

Porém, se nas reuniões a maioria das vadias não aparenta diferença expressiva em relação às mulheres jovens que vivem em contextos urbanos de sua sociedade, é no dia da marcha, quando o evento se realiza, que elas se "montam". Ali a construção discursiva, a vivência cotidiana do corpo, as reivindicações políticas acerca dos direitos tomam um novo sentido. Existe a percepção de que aquele dia é diferente e por isso as pessoas se vestem, ou se despem, como vadias.

## **Técnicas corporais e aprendizado**

A discussão acerca da relação entre humanos e não humanos na construção dos corpos nos leva a refletir acerca das possibilidades da cultura. Pois a coloca em um patamar de simetria com o inanimado, a natureza, na construção do mundo como o entendemos. É comum diferenciar os seres humanos dos animais, afirmando que nossas ações são baseadas em nossa experiência social, enquanto os animais se baseiam apenas em instintos biológicos. No entanto, qual é a relação entre nossas capacidades biológicas e as sociais? Como podemos pensar o corpo dentro da relação entre a cultura e a natureza?

As questões levantadas por Marcel Mauss (2003) foram pioneiras para os estudos de corporalidade dentro da Antropologia. Atualmente, a área da Antropologia do Corpo é um ramo importante desta ciência, auxiliando estudos acerca de gênero, performances, esportes, religião e tantos outros temas. Este avanço latente é fruto das contribuições de Mauss, dentre outras. Tais aportes, embora iniciais, não perderam sua relevância e ainda são importantes para trabalharmos a questão da construção social dos corpos.

Chamava a atenção do autor o fato de que as formas de usar o corpo variavam de sociedade para sociedade, o mesmo acontecia entre gerações. Um dos casos que lhe desperta o interesse etnográfico diz respeito ao nado. Mauss lembra que as técnicas de natação se modificaram no decorrer de sua vida. Em um primeiro momento, ensinava-se a criança a nadar antes de ensiná-la a mergulhar. Posteriormente, o contrário era realizado, o aprendizado inicial dizia respeito ao mergulho, o seguinte era o nado.

Mauss chamou de técnica corporal um "ato tradicional eficaz" (MAUSS, 2003, p.407). A tradição está intimamente relacionada com a existência da transmissão. Sua eficácia se dá no sentido de que a realização desta ação tem um objetivo definido, e o atinge. O que faz estas técnicas, ou atos tradicionais eficazes, serem corporais é o fato de serem de ordem mecânica, física, ou físico-química, ou seja, estão relacionados à fisiologia do corpo humano.

As formas de disseminação das técnicas corporais são compreendidas a partir de uma concepção de indivíduo segundo o tríplice ponto de vista: social, biológico e psicológico. Para Mauss, nenhuma dessas áreas do saber seria capaz de dar conta de explicar, de forma independente, a complexidade das atividades corporais humanas. Em suas palavras: "Mas o todo, o conjunto é condicionado pelos três elementos indissolivelmente misturados" (MAUSS, 2003, p.405). O ser humano seria, então, resultado da constante interação entre sua

natureza biológica, sua vivência social e a assimilação desta última segundo suas características psicológicas.

Segundo Mauss: "Há portanto uma forte causa sociológica em todos esses fatos (...) Por outro lado, já que se trata de movimentos do corpo, tudo supõe um enorme aparelho biológico, fisiológico" (MAUSS, 2003, p. 420). O substrato físico teria suas determinações sobre as técnicas do corpo, porém este seria o material sobre o qual age a cultura. Esta funcionaria no sentido de educar e transmitir técnicas capazes de adaptar o corpo biológico a seu uso.

Pensar a Marcha das Vadias sob a perspectiva de Mauss nos permite compreender as performances vivenciadas no dia do evento como técnicas corporais. As inscrições e adornos seriam elementos de tais técnicas. Elas seriam, então, aprendidas e ensinadas, quem vai para a marcha com uma flor vermelha no cabelo e *lingerie* preta de rendas aprendeu que esta é uma representação corporal de ser vadia.

As referências às práticas sexuais/corporais libertárias que incluem transar com pessoas de ambos os sexos, masturbar-se, andar com poucas roupas na rua, também elaboram técnicas corporais. O mesmo vale para aborto.

Questões como gravidez, aborto e sexo, que poderiam ser tomadas *a priori* como puramente biológicas, tomam nova forma na perspectiva bio-psico-social de Mauss. Como o autor descreve, o substrato biológico recebe uma significação social que permite a utilização do corpo físico sob as determinações geradas pela cultura. Por este motivo, existem significações tão diferentes numa mesma sociedade, seja de partes do corpo como a vagina e o pênis, seja em uma questão fisiológica como a gravidez. Como são apropriações culturais, elas são múltiplas. Assim, temos as noções mais recorrentes acerca de determinadas utilizações deste corpo biológico e também as mais transgressoras expressas na marcha.

Um debate em torno do conceito de *habitus* pode contribuir para o debate sobre o aprendizado social de técnicas corporais. Bourdieu (2002) defende que os indivíduos estão de tal forma impregnados com os valores e práticas sociais que seria impossível para eles percebê-los. Haveria uma maneira de ser pensar e agir externa que define todo o comportamento social de forma inconsciente a estes indivíduos. O autor denomina *habitus* o conceito que explica estas formas de conduta. Seriam disposições, tendências internalizadas de acordo com o contexto social.

No entanto, Loïc Wacquant (2002) desenvolve uma noção diferenciada a partir do seu conceito de "*habitus* pugilístico" (p.119). Na etnografia realizada pelo autor nos ringues de boxe ele percebe que existe uma pedagogia pugilística. Há um esforço repetido com um intuito específico de criar um corpo de lutador de boxe. Se em Bourdieu o *habitus* é inconsciente e, por isso, praticamente imutável, Wacquant descreve uma construção consciente de um *habitus* corporal do boxeador, este é aprimorável, sempre transformado.

Em se tratando do tema desenvolvido, é possível falar em *habitus* de vadia. Trata-se da construção de vários tipos de corpos em torno de objetivos políticos. Sem dúvida muitos elementos para além dos corporais se conjugam para realizar esta espécie de *habitus*. As performances realizadas na marcha trazem questões que são anteriores a ela, como divisão de poder entre homens e mulheres. Existe a busca por uma corporalidade, um *habitus*, construído dentro da marcha, a partir das questões que lhe são caras. Considero que esta é uma construção corporal consciente e mutável, como a descrita por Wacquant.

## **Corpo e Política**

Em determinada ocasião, ao apresentar fotografias que eu havia produzido na Marcha das Vadias em 2013 para outros pesquisadores, uma das presentes me disse: "*mas elas não estão fazendo nada demais. Agora que eu percebi que é uma coisa mais política mesmo*". Diante da situação, que no momento me parecia bastante inusitada, perguntei o que eles achavam que era a marcha. Outro pesquisador me respondeu rindo: "*Sacanagem!*".

Considero que ele estava certo. Termos que se referem a atos sexuais aparecem em muitos momentos durante a marcha, em cartazes e palavras de ordem. Por outro lado, a presença de pessoas seminuas, as referências a órgãos e atos sexuais, não significa que o objetivo de estar na Marcha das Vadias é fazer sexo. A "pegação", por assim dizer, não é um dos elementos marcantes da marcha.

A presença de casais é bem acentuada, alguns se beijam. Destes, determinados homossexuais dão valor especial a este fato por considerarem que aquele é um espaço privilegiado por ser seguro e poderem mostrar sua afetividade. No entanto, também não considero que a troca de beijos, ou caricias de cunho sexual, seja um traço peculiar da marcha.

Em 2013, algumas organizadoras tentaram reproduzir na marcha um tipo de protesto que ocorre em determinadas ocasiões em que casais LGBTTT foram discriminados por manifestarem seu afeto em lugares públicos. O protesto, chamado Beijato, consiste em várias pessoas LGBTTT se beijarem no local da discriminação ao mesmo tempo. As militantes "puxaram" no megafone um Beijato, ao fim da marcha. Porém, a maioria das pessoas não respondeu ao chamado. Os poucos que se beijaram, em sua maior parte, o fizeram de forma rápida. Considero que este fato tenha relação com o momento em que aconteceu, no fim da marcha, muitos estavam indo embora. No entanto, é sintomático que em um grupo que tem bastante afinidade política e ideológica com os que praticam Beijatos, sua chamada não tenha funcionado.

Em todas as marchas do Rio de Janeiro até agora, alguns homens tentaram tocar as mulheres que estavam seminuas, contra a vontade delas. Esta é uma questão considerada muito grave, tanto para as organizadoras quanto para a maior parte das pessoas que estão na marcha. No momento em que as mulheres vão reivindicar sua liberdade sobre o próprio corpo, ele é invadido. Quando esta situação acontece é comum que ocorram "escrachos". Os abusadores são hostilizados verbalmente pelos manifestantes e organizadoras. Muitas vezes alguém leva para perto desta pessoa um cartaz com as palavras: *"Tem um machista aqui"*.

Como podemos perceber, a Marcha das Vadias prega a liberdade sexual, o direito das pessoas, especialmente mulheres e LBGTT, fazerem sexo sem serem julgadas por isso. No entanto, isso não significa que não existam as regras de comportamento naquele espaço.

As pessoas estão muito mais preocupadas em dizer que chupam pau e buceta, do que efetivamente chuparem. Isso não quer dizer que elas não façam isso no momento que consideram mais adequados. Mas a marcha não é este momento. Existe, para a maioria das pessoas, a separação entre o que é íntimo demais para ser performatizado na Marcha das Vadias e o que não é. Assim, ao que me parece, tem muita "sacanagem", mas ela não é diretamente praticada.

Durante uma reunião, ao ser questionada sobre determinada atitude de seu marido, uma organizadora afirmou: *"Eu estou aqui pra acabar com o machismo, com as opressões. Eu to disposta a debater qualquer coisa, mas o que a gente está fazendo é uma coisa pública e eu não trago minha cama para a sala, o meu marido não é uma questão pra marcha"*. Aquilo queria dizer que ainda que ela estivesse disposta a avançar sobre os limites do que poderia ser

falado, questionado e desvelado, certas coisas eram íntimas e pessoais, como sua relação com seu marido. Existiam limites.

Retornando ao relato acerca da reação dos pesquisadores ao conhecer melhor a Marcha das Vadias, considero que a surpresa da pesquisadora aconteceu por ela ter percebido que a dimensão da sexualidade, ou da sacanagem, também é uma dimensão política. Mais do que isso, a sexualidade em questão estava relacionada diretamente com uma política organizada, com estratégias e resultados definidos.

A Marcha das Vadias é política porque a dinâmica do poder está inserida de diferentes maneiras nas suas atividades. Inicialmente, podemos pensar que o diálogo com os mecanismos de poder seriam as imposições do patriarcado de determinados usos corporais para as mulheres, bem como certa sexualidade. Isso significa que não seriam, em última instância, as mulheres que decidiriam em que momento querem ou não fazer sexo, que partes do seu corpo podem ou não ser exibidas em público, se elas querem ou não ter filhos, com que tipos de pessoas elas podem ficar etc. Estas decisões também seriam limitadas nos casos de pessoas que são LGBTTT.

A relação que Michel Foucault (1997) faz entre sexualidade e política pode ser esclarecedora para este assunto. Um dos esforços do autor é apontar que as restrições sexuais impostas na era vitoriana, identificadas como os primórdios das imposições que afetam as mulheres até hoje, não são o início de repressão sexual. Ela existe desde momentos muito anteriores da história, e as próprias iniciativas que visam criticar esta repressão também estão imbuídas de suas próprias regras e sua própria dinâmica de poder. Independente da relevância histórica da disseminação de algumas ideias europeias sobre sexualidade do século XVII, suas permanências e resistências são temas que podem dizer muito sobre a política sexual da atualidade.

Se a sexualidade dos dias de hoje é permeada pela repressão também há, segundo Foucault, a proliferação de discursos sobre o sexo. Médicos, psicólogos, professores, muitos são os que têm a sua verdade, o saber-poder sexual. No entanto, não é qualquer pessoa, de qualquer inscrição social que tem este poder de fala sobre sua sexualidade. O autor afirma que:

Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discricção é dirigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apóiam e atravessam os discursos (FOUCAULT, 1997, p.30).

Nesse sentido, mais importante do que decidir se estamos atualmente na fase da repressão ou da libertação do sexo, é tentarmos entender que tipos de repressões e silenciamentos ainda existem, que grupos têm seu discurso ou suas práticas sexuais marginalizadas. Esta questão tem uma relação próxima com a Marcha das Vadias, que busca dar visibilidade a práticas sexuais e usos corporais que são hostilizados. As sexualidades periféricas das vadias, dos transexuais, das travestis, das lésbicas, dos "bis", têm aquele evento como o momento de mostrar sua existência, suas práticas e sua corporalidade.

Mas estas pessoas não estariam gritando sobre suas preferências sexuais em um dos bairros de maior visibilidade do Rio de Janeiro se não fossem, elas também, afetadas por esta cultura de falar sobre o sexo, descrita por Foucault. Assim, o hábito de dizer o sexo deu mecanismos para estas pessoas falarem de si mesmas, e, desta maneira, exigirem seus direitos sobre o uso de seus corpos. Dizer o sexo é, em certa medida, dizer sobre si mesmo.

Isso nos leva a pensar que existem outros mecanismos de poder em vigor na Marcha das Vadias que são diferentes daquele exercido por uma via de mão única pela estrutura cultural machista. O poder também está nos desvios e nas resistências. Mais do que uma força que alguém exerce ou não sobre outras pessoas, o poder é uma relação e, como tal, está sujeita a toda forma de complexidade, rupturas e nós. O autor demonstra seu posicionamento a seguir:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si (FOUCAULT, 1997, p.88).

Desta maneira, as relações de poder são mutáveis e adaptáveis. As possibilidades de contestação da marcha e sua capacidade de resistir a determinadas imposições de gênero também são relevantes na dinâmica política em que a marcha e o feminismo se inserem. O que eu pretendo apontar, então, é que os usos que são feitos do corpo e da sexualidade na Marcha das Vadias são mecanismos que entram em jogo nestas relações de poder. Por isso, não podemos separar sacanagem e política, ou sexualidade e poder.

Continuando a pensar as reflexões apontadas por Foucault, cabe analisarmos, então, o que seria esta sexualidade. Para o autor, esta não é um ímpeto rebelde, um instinto natural, que age como forma de resistência aos mecanismos de proibição. Todo este trabalho segue a concepção teórico-filosófica de que não existe um substrato interno, ou um papel, mesmo que

em branco, sobre o qual a cultura age. Portanto, a sexualidade, ela também, é fruto da produção social. Nesse sentido, os discursos e os poderes que se exercem sobre o sexo, repressivos ou libertários, são sexualidade.

Objetos materiais, discursos, palavras de ordem, todos estes são elementos fundamentais na construção dos corpos e das sexualidades das vadias. E este corpo é mais do que uma performance corporal realizada uma vez ao ano. Este corpo também é vivenciado cotidianamente de forma diferente, seguindo outros padrões.

Assim, o corpo não é somente um lugar em que se expressa determinada posição, ou onde se constrói a identidade. Apesar de ser um espaço de acolhimento, festa, descontração e catarse, a marcha é um movimento social, têm finalidades políticas explícitas. A performance corporal é divertida e lúdica para as manifestantes. No entanto, a construção da corporalidade típica da marcha se faz no sentido de forjar uma identidade que modifique as relações de poder em que, especialmente, as mulheres estão inseridas.

Judith Butler (2001) argumenta que no processo de uma pessoa tornar-se sujeito, ela precisa passar por uma regulação das suas práticas identificatórias, de forma que ela seja conformada em uma das duas possíveis identidades de sexo/gênero. O domínio dos abjetos, os que não são considerados sujeitos, enquadraria outras possíveis identidades de gênero. Esta construção do sujeito passando pela identificação de gênero não dependeria de uma inscrição biológica, ou mesmo de um enquadramento pré-determinado do que seria homem ou mulher. O elemento determinante seriam performances de gênero predefinidas socialmente. Para a autora: "A formação de um sujeito exige uma identificação com o fantasma normativo do sexo: essa identificação ocorre através de um repúdio que produz um domínio de abjeção" (BUTLER, 2001, p.153).

Trazendo a discussão de Butler para o assunto aqui discutido, podemos pensar que assim como no processo geral de identificação de sexo/gênero, as ativistas da Marcha das Vadias tornam-se sujeitos a partir da significação que constroem para seus corpos. O corpo pode ser pensado assim como meio de expressão e de produção de identidade.

Ao tratarmos da Marcha das Vadias temos uma situação em que se produz uma identidade social e política, de palavras, concepções e metáforas. No entanto, a corporalidade é um fator importante que entra em cena de forma marcante no espaço social estudado. Sendo assim, não se pode pensar que as vadias criariam para si novas formas de ser socialmente, sem construir seu ser corporal equivalente, ou concomitante.

## **CAPÍTULO 3**

### **“SE NÃO PODEMOS VADIAR, NÃO QUEREMOS SUA REVOLUÇÃO”**

Neste capítulo pretendo analisar a maneira que a Marcha das Vadias é organizada. Meu objetivo é pensar como elas se vêm enquanto organização e o porque. Nesse sentido, apresento as concepções de política correntes entre a organização, que definem que tipo de movimento é a marcha.

A maneira como as diversas organizações que demandam direitos sociais se organizam é diversa. No caso da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, valores como horizontalidade e a autonomia frente a qualquer forma de institucionalização ganham destaque. No entanto, isto gera uma série de conflitos com outras organizações políticas como partidos, coletivos e até mesmo algumas vertentes do feminismo negro.

#### **É uma marcha**

Considero que ao longo desta dissertação foi dada a devida importância à categoria vadia. Analisei como é elaborada a ressignificação do termo, como se configuram relações identitárias em torno desta e como vadia vem a ser um operador de diferentes gêneros. Tratei também das diversas relações entre esta categoria e a construção de uma corporalidade específica.

No entanto, nenhuma atenção foi voltada à outra parte que compõe a denominação Marcha das Vadias. Se estamos discutindo sobre as vadias, também estamos falando sobre uma marcha. E como tal, cabe investigar os significados que o grupo estudado dá a esta categoria.

A pergunta “porque é uma marcha?” não foi muito bem recebida pelas mulheres que entrevistei. Algumas respondiam que a marcha era na rua, e não poderia ser um evento acadêmico, pois estas não pensavam sua atividade política como algo limitado aos espaços universitários. Mas não era exatamente isso que eu queria saber. Em uma de minhas tentativas aconteceu o seguinte diálogo:

*Eu: Porque o nome marcha?*

*Entrevistada: Por causa da SlutWalk, em inglês walk é marcha.*

*Eu: É pode ser, mas podia ser caminhada... Até passeata, você acha que tem sentidos diferentes?*

*Entrevistada: Não, não sei, na verdade nunca pensei nisso. Acho que isso não muda muita coisa. O que define não é se é marcha, é que é das vadias.*

Sem dúvidas, a categoria vadia é mais valorizada pelo grupo, ela é muito mais utilizada e carregada de significados. No entanto, considero que a outra parte do nome escolhido para o evento não é um vazio cultural, um termo sem significado utilizado apenas pela apropriação pragmática.

Os valores que a palavra traz parecem ter pouco a ver com o sentido de "marchar", associado a desfiles ou deslocamentos de soldados. Este sentido não é sequer considerado pelas vadias. Outros eventos têm usado o termo com o significado associado a um grupo de pessoas da sociedade civil que se organizam e vão às ruas em prol de uma causa. São exemplos: Marcha da Maconha<sup>30</sup>, Marcha da Família com Deus pela Liberdade<sup>31</sup> e Marcha Mundial de Mulheres<sup>32</sup>.

A utilização do termo marcha possivelmente se dá no sentido de dissociar este evento de passeatas, ou atos, terminologias bastante utilizadas entre movimentos sociais de esquerda associados a um tipo de política ligado a partidos e sindicatos. Não é possível trazer dados conclusivos sobre o tema sem desviar dos objetivos desta pesquisa. No entanto, considero que o estudo das terminologias utilizadas para denominar os grupos que saem às ruas por uma demanda política pode render análises interessantes, especialmente sobre os novos movimentos sociais (GHON, 2011).

---

30 Evento que ocorre anualmente em diferentes cidades do Brasil desde 2002. Seu objetivo é a legalização da produção, distribuição e consumo da substância cannabis.

31 Nome dado à série de manifestações políticas que ocorreram de 19 de março e 8 de junho de 1964 no Brasil. Era uma resposta a uma suposta ameaça comunista, derrubar o governo do presidente João Goulart e apoiar a Ditadura Militar.

32 Movimento feminista internacional iniciado em 2000 que luta contra a pobreza e a violência sexista.

## **A Marcha das Vadias como evento e processo coletivo**

É possível que o termo marcha tenha alguma relação com a maneira que as organizadoras orientam sua construção política. Para a maior parte das vadias, a marcha não é uma entidade, nem mesmo um coletivo. Quando a marcha sai às ruas ela não é uma manifestação pública de um grupo feminista que constrói a si mesmo ao longo do ano. Ao contrário, o grupo se constitui para que exista a marcha. Não é o grupo que institui a marcha, sua realização é que dá origem ao grupo. A marcha é um evento, ou é compreendida desta forma pela maioria das pessoas que a constroem.

Quando foi proposto que a marcha é um evento, muitas organizadoras discordaram a princípio. Elas afirmaram que as ideias que a marcha defende têm continuidade, não são importantes só no dia que a marcha está na rua. Porém, após a argumentação de uma organizadora, a maioria passou a concordar que a marcha era um evento. Ela defendia que:

*Porque é um evento? Porque é um evento e não um coletivo tem a ver com a construção. porque é um momento que traz e junta todo mundo num momento só na rua, tem que estar na hora. Quem está na hora também está construindo a marcha. Todo evento tem uma avaliação posterior pra ver se funcionou ou não. Porque não tem a ver com continuidade? Porque a gente faz coisa pra caramba, somos poucas, temos vários outros espaços e coletivos de atuação. É um evento bombástico, revolucionário, ser um evento não impede. Mas pronto acabou aqui a gente dá um descanso e ano que vem a gente pensa se vai fazer ou não. Um evento é muito mais difícil cooptar. Um evento não deixa de ter o impacto social que a gente quer causar.*

A noção de evento traz em si um sentido de singularidade que pode ser explicado pela rotatividade de organizadoras. No entanto, evento é uma categoria que também remete à efemeridade, ainda que isso fosse suavizado pelas falas da organizadora que defendia seu uso.

Antes da discussão específica sobre a marcha ser um evento, que ocorreu apenas na última reunião de 2014, muitas vezes foi repetido que “*A marcha não é um coletivo, é um processo coletivo*”. Cabe ressaltar que as duas definições sobre a marcha, evento e processo coletivo, não se excluem, a noção de marcha como evento é uma espécie de desenvolvimento da definição exposta acima.

Uma das contribuições mais pertinentes dos autores que se debruçam sobre o tema da identidade, seria demonstrar que as pessoas constroem e adotam identidades de forma relacional. Isso pode ser observado nos trabalhos de Fredrik Barth (2000), Roberto Cardoso de Oliveira (2000), dentre outros. Esta proposição significa que, quando alguém produz e adota sua forma de se ver e agir no mundo, ela não está apenas construindo o que ela é, mas também o que ela não é. Assim, a identidade de um grupo se dá, também, em oposição a alguma outra forma de ser.

Quando as ativistas se convencem que a Marcha das Vadias é um evento, elas estão tendo identificar o que elas são, em detrimento do que elas não são. Um dos grandes empreendimentos das organizadoras é agir segundo uma lógica política que as diferenciem de um coletivo.

Esta é uma prática relativamente nova dentro dos movimentos sociais e, dentro da Marcha das Vadias, gera diversas situações que podem ser embaraçosas ou mesmo conflituosas. Isso acontece porque nem todas as pessoas ligadas a outros movimentos compreendem ou concordam com a forma de se fazer política experimentada na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Como veremos a seguir, nem mesmo dentro da marcha existia um consenso objetivo sobre os limites da sua política de horizontalidade.

Este assunto pode ser melhor compreendido com a exposição de situações documentadas durante o trabalho de campo. Em uma destas ocasiões, algumas organizadoras da Marcha das Vadias estavam contando para as outras sobre uma reunião de que participaram. Tratava-se da construção de uma ala feminista na Marcha da Maconha, que ocorreu em 2014. Tal ala, bem como a reunião, era composta de mulheres com diferentes trajetórias e concepções políticas, por isso as ativistas da marcha entraram em contato direto com mulheres que pensavam o feminismo de outra forma:

*Uma coisa que eu achei interessante na reunião da ala, a gente estava fazendo um documento e aí colocaram: Assinam "tan tan tan..." [a ativista imitou o som de uma música que indicava suspense ou mistério] Aí a gente: ihhhh! Agora tem essa ideia de que não somos um coletivo, então não podemos assinar um documento ainda que a metade da reunião éramos vadias. Imagina a cara delas olhando pra gente sem entender nada. A gente teve que explicar tipo: olha pra gente não funciona assim. Elas pensaram que a gente estava falando que não podia ter assinaturas de ninguém. No final acabou não tendo mesmo, ficou ala feminista da marcha da maconha e pronto. Eu até pensei em "mulheres que geralmente organizam a marcha das vadias", mas não ficou bom.*

Uma organizadora replica: "*Deviam ter assinado "é nós!"*" e todos riem e dizem que será a assinatura oficial da marcha.

Também comentando sobre contatos com outros grupos, outra organizadora declarou o seguinte sobre sua participação em uma reunião. "*A gente não falou em nome da marcha e nem como representante da marcha. Me apresentei como feminista autônoma mesmo*".

As falas destacadas trazem elementos que podem elucidar sobre o que significa não ser um coletivo. As vadias consideram que fazer parte da construção da marcha não as define enquanto um grupo homogêneo e coeso. Práticas comuns entre militantes, como apresentar seu vínculo em relação ao coletivo que pertence e assinar documentos com o nome deste coletivo tornam-se inviáveis quando se trata da Marcha das Vadias. Porque apresentar-se como organizadora da marcha, se amanhã esta pessoa pode não exercer mais esta função? Se a marcha não possui um consenso fechado, como um texto pode representar suas múltiplas posições? Certa vez, uma das vadias afirmou que mesmo que todas as organizadoras chegassem a um consenso sobre determinado assunto, ainda assim seria complicado defendê-lo publicamente, pois todas as pessoas que vão à marcha no dia do evento não poderiam ser consultadas.

No entanto, tendo em vista tudo que foi apresentado nesta dissertação até agora, é evidente que existem posições públicas que são tomadas e defendidas pelas organizadoras e manifestantes que vão à marcha. Esta contradição é percebida pelas organizadoras. Isto fica explícito nesta fala, ainda sobre a presença das vadias em reuniões com outros movimentos: "*Se a gente foi como feminista autônoma? Foi. Mas de alguma forma a gente estava levando essa nossa pauta. A gente tem que ir nesses espaços pra mostrar que a gente não quer só tirar a roupa*". Se a Marcha das Vadias é um evento que busca modificar a maneira como as expectativas corporais e de gênero são tratadas na sociedade, é necessário dizer isso. Não fazê-lo é enfrentar o risco de a marcha perder sua razão de existir. Levada às últimas consequências, se a marcha, para não silenciar nenhum membro, deixar de se comprometer com qualquer posicionamento, ela perde seu propósito.

Estas são duas vertentes aparentemente contraditórias da Marcha das Vadias, a necessidade de proferir algumas posições políticas e o receio de divulgar posicionamentos fechados que podem soar como frutos de um consenso forçado e verticalizado. Existem dentro da marcha diferentes concepções de como esta oposição deve ser trabalhada. No decorrer deste capítulo, mostrarei como elas se apresentam e os conflitos que aconteceram por conta do embate das diferentes posições. Tais conflitos resultaram no fim da organização da marcha de 2014. A

seguir relato algumas formas gerais que as organizadoras elaboraram para lidar com a necessidade de externalizar posições e a obrigação do consenso sobre elas.

A marcha promove debates sobre temas que são identificados como importantes pela organização, neles determinadas pessoas que apresentam afinidades com os objetivos da marcha são convidadas e falar. Na maioria das vezes, estas pessoas não são as organizadoras. Afinal, elas não poderiam falar pela marcha. Estes debates são espaços privilegiados para produzir consensos sobre determinados temas.

Durante o trabalho de campo, diversas situações relevantes para o feminismo aconteceram. Dentre outras, houve a morte de Cláudia Silva Ferreira arrastada por um carro da Polícia Militar, a expulsão das prostitutas do seu lugar de moradia e trabalho em Niterói, a revogação da portaria 415<sup>33</sup>, que garantiria o financiamento no SUS dos casos de aborto previstos em lei. Quando estes assuntos eram debatidos, ou mencionados, era comum alguém dizer que era importante fazer uma nota com o posicionamento da Marcha das Vadias sobre o caso. Imediatamente outra organizadora afirmava que nota era coisa de coletivo, de partido, de grupos que tinham opiniões únicas e fechadas sobre cada assunto. Era comum que tal pessoa complementasse dizendo que a notícia sobre o caso em questão já teria sido compartilhada no *facebook* da marcha.

Além das questões acerca das concepções políticas da marcha, tal situação revela também uma dificuldade de se comprometer e ser criticado por isso. Talvez as críticas baseadas nos consensos mínimos já sejam duras o suficiente. Uma das organizadoras diz: *"Se a marcha for um coletivo, alguém terá que responder por ela, às críticas como no caso das santas. E, dependendo do caso, com a repressão que a gente está enfrentando, pode ter que responder criminalmente"*.

Um único documento oficial é escrito coletivamente e divulgado como produção da Marcha das Vadias durante toda a sua construção anual. O chamado manifesto, ou carta - manifesto, tem o objetivo de explicitar os consensos mínimos da marcha. Estes seriam as bases ideológicas da mesma, assuntos sobre os quais todos concordariam. Grande parte desta dissertação é baseada na análise das noções que são consideradas consensos mínimos.

---

<sup>33</sup>Portaria nº 415, de 21 de maio de 2014.

No entanto, durante o trabalho de campo, eu não presenciei um debate formal sobre tais consensos mínimos. Na última reunião de 2014, a organização deste ano estava se desfazendo, bem como todas as atividades da marcha e meu trabalho de campo. Devido a uma série de desentendimentos entre os membros da organização -alguns deles serão explorados neste capítulo - algumas pessoas acharam necessário tentar chegar a uma conclusão sobre o que é a marcha. Além do acordo de que a marcha é um evento, tal diálogo também não foi capaz de dar conta de uma discussão substancial sobre tais consensos mínimos.

Este tipo de debate foi evitado durante todo o ano, apesar de diversas vezes sua necessidade ter sido ressaltada. O principal motivo disso, segundo as vadias, era o fato de terem muitas coisas a fazer e decidir. Nas palavras delas: *“A gente se perde no processo das tarefas”*. Outro dos motivos era a maneira da organização lidar com os problemas que surgiam, discutindo-os até chegar a um consenso. Em nome de consensos menores, temas mais abrangentes sempre ficavam para depois.

No entanto, considero que o maior motivo desta falta de tempo para discutir consensos mínimos era o fato de o período aproveitado das reuniões ser reduzido pela demora para que estas tivessem início. Algumas vezes, o atraso era de mais de uma hora e meia. Além disso, havia o fato de assuntos pragmáticos, como a data da próxima reunião, demorarem quase uma hora para serem discutidos. Buscava-se uma data em que o máximo de pessoas poderia estar presentes. O motivo destas situações poderia ser compreendido como o modo específico de organizar a marcha, que tenta radicalmente acolher a todas as pessoas que a constroem. Existe a compreensão de que é importante a chegada do máximo de integrantes possível para começar uma reunião, ou não marcar reuniões em momentos que algumas não possam ir.

A fala de uma organizadora mostra a complexidade do método de buscar sempre o consenso em todos os assuntos debatidos: *“Difícilmente a gente vai ter consenso total na Marcha das Vadias. Porque a gente tem anarquista, a gente tem comunista, tem até uma liberal!”*.

Os valores de autonomia e horizontalidade são muito estimados pelas organizadoras. Elas são taxativas: *“Se fosse um espaço mais hierarquizado, eu nem chegaria. Uma coisa que eu sempre vou reivindicar na marcha é que é um espaço horizontal”*. A horizontalidade significa que todas têm o poder igual, não existe um foco vertical de poder em que um grupo estaria acima dos demais. Nesse sentido, a marcha tenta evitar hierarquias entre as organizadoras, ou entre as organizadoras e as manifestantes que vão à marcha nas ruas.

Esta autonomia é refletida em decisões chave para a marcha. Um exemplo é a realização do financiamento. Esta é uma questão de grande importância para as organizadoras, na sua concepção isto reflete as relações que a marcha terá com outros grupos. A busca de financiamento por parte de partidos e sindicatos de esquerda foi defendida por algumas organizadoras em 2013. Porém, a grande maioria delas não considera esta possibilidade como positiva, porque acreditam que isto dificultaria a independência da marcha frente a estas organizações.

Desta maneira, o financiamento da marcha se dá através de iniciativas das próprias organizadoras. Uma delas era vender lanches preparados para tal finalidade, outra dizia respeito a fazer um brechó com roupas e acessórios doados para este fim por simpatizantes da marcha. Outra atividade era a revenda de cerveja, principalmente para as próprias organizadoras, durante confraternizações do grupo.

As ideias de horizontalidade e independência também se refletem na escolha de um megafone para animar a marcha, no lugar de um carro de som, por exemplo. Para as organizadoras, não deve haver diferenças de poder entre a palavra de qualquer integrante da marcha. Qualquer um poderia puxar espontaneamente uma palavra de ordem, por exemplo.

Não é definido formalmente qual é a forma de participação ideal na marcha. Para uma das organizadoras: *"Todo mundo pega a tarefa que está ao seu alcance, por menor que seja. Pode ser uma arte, assessoria jurídica, vindo à reunião"*. Cada pessoa escolhe como participar, pois dizer como deve ser a militância de alguém seria uma forma de exercer uma espécie de poder hierárquico. Da mesma maneira, algumas organizadoras destacam a possibilidade de expressividade na marcha. *"Não é em qualquer lugar que a gente chega e pode falar, debater de igual para igual com quem já está lá"*.

No entanto, um espaço totalmente horizontal, sem qualquer tipo de hierarquia é um ideal a ser seguido. Não é a realidade, ainda que exista o esforço constante e genuíno para que seja. Uma fala mostra esta dificuldade de romper hierarquias: *"É um processo diário cotidiano de desconstruir as relações hierárquicas. A gente acaba reproduzindo de formas sutis usando o tempo de militância, dizendo ser feminista há mais de dez anos, ou com a idade achando que as mais novas podem fazer bobagem"*.

Como podemos perceber, diferenciar-se dos coletivos é afastar-se do que se entende que são estas organizações e o tipo de política praticado por elas. Em primeiro lugar, os coletivos são entendidos como movimentos em que as pessoas entram em consensos para que

determinadas metas políticas sejam atendidas. Um coletivo, para as organizadoras, pressupõe uniformidade e, para tanto, hierarquia. Segundo esta concepção, algum grupo majoritário acabaria por calar vozes dissonantes. A concentração de poder inviabilizaria também a expressão dos novos ativistas, que se sentiriam intimidados e participarem de grupos que valorizariam apenas os mais experientes, já alinhados à estrutura política.

A negação da marcha em ser um coletivo é um afastamento também dos tipos de políticas praticados pelos partidos políticos. Cabe ressaltar que, quando trata de partidos, a maior parte das organizadoras costuma ter em mente os partidos: PSOL<sup>34</sup>, PSTU<sup>35</sup> e PCB<sup>36</sup>, identificados em algumas falas como os partidos de esquerda. Os outros não são mencionados. Considero que tais entidades não apareçam nos discursos porque não figuram no imaginário das organizadoras como possibilidades de diálogo e crítica construtiva.

Os partidos representam, na Marcha das Vadias, o auge da política institucionalizada. É corrente a noção de que partidos e coletivos se relacionam de duas maneiras. A primeira delas é quando o partido é a institucionalização dos coletivos que atuam dentro deles. É comum que os integrantes de um partido de esquerda, ou de uma corrente dentro deste partido, em função de seus interesses específicos, formem coletivos para atuar em uma determinada área. Por exemplo, componentes de certo partido que são ligados ao movimento estudantil se organizam em torno de um coletivo de alunos. Neste pode haver integrantes de fora do partido, são os chamados independentes. No entanto, a relação direta do coletivo com o partido ainda existe, por mais diluída ou negada que seja.

Outra forma dos partidos atuarem nos coletivos, segundo as organizadoras da marcha, é com seus militantes agindo dentro de coletivos independentes. Tal prática é vista com desconfiança entre a maioria das organizadoras da marcha. Para elas, o existe o risco de integrantes de um determinado partido decidirem atuar em um coletivo com o interesse influenciar suas políticas segundo os interesses de seu partido.

Manter a horizontalidade na marcha e enfrentar qualquer risco de institucionalização são objetivos de grande importância para as organizadoras. Elas se identificam com a marcha por verem ali uma possibilidade de atuarem com autonomia e independência. No entanto, os conflitos acerca das formas de fazer política são recorrentes até mesmo entre as organizadoras.

---

34 Partido Socialismo e Liberdade.

35 Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados.

36 Partido Comunista Brasileiro.

Apesar do receio que a possibilidade de aproximação com partidos políticos causava, algumas organizadoras eram membros de tais entidades. Porém, isso não era explicitado naturalmente. No momento das apresentações, ninguém expunha sua ligação com partidos, mas com ONGs e coletivos independentes. Isso não significa que este dado fosse escondido. Quando perguntadas as pessoas revelavam sua filiação partidária. Eram poucas as pessoas nesta situação, em meu trabalho de campo contei apenas seis delas, a maioria do PSOL. A presença destas poucas militantes de partidos políticos era evidenciada por conta da atuação política de algumas delas ser bastante destacada. O comparecimento delas na marcha não era hostilizado diretamente, mas os limites de sua atuação partidária naquele espaço eram claros.

Na marcha uma pessoa é apenas ela mesma, não sua organização. Um caso que ilustra esta situação ocorreu quando uma representante nacional de um coletivo estudantil ligado ao PCdoB<sup>37</sup> foi à reunião da marcha comunicar o interesse de aproximação de seu partido e pedir que seu coletivo pudesse acompanhar a organização da marcha, através de um grupo de pessoas designadas para tal fim. A resposta foi: *"Ninguém acompanha a marcha, a gente constrói. Se você quiser, pode participar, a marcha é aberta. Mas aqui você só pode ser você mesma, não um coletivo"*. A militante do PCdoB não retornou às reuniões e, até onde pude me informar, outras pessoas de seu partido também não compareceram.

Existe uma regra informal que orienta a participação dos partidos políticos e coletivos a eles ligados durante a marcha nas ruas. Seus militantes são bem-vindos, podem usar camisas e adesivos com os slogans de suas organizações, mas as bandeiras não são permitidas. Durante a marcha de 2014, presenciei uma organizadora pedir para um manifestante abaixar seu cartaz que tinha em seu verso colado um adesivo do mandato de um parlamentar do PSOL. Não tenho certeza se todas as organizadoras concordariam com a solicitação feita ao rapaz.

As contribuições do antropólogo Louis Dumont (1985) sobre hierarquia e individualismo podem contribuir com esta discussão. Ao reconhecer um padrão em sociedades chamadas modernas - Alemanha, França e Inglaterra, o autor as opõe ao que denomina sociedades tradicionais. O mote de seu argumento é a relativização do pensamento nas sociedades modernas, nas quais o individualismo é um valor chave, relacionado a noções de igualdade e liberdade. A contribuição de Dumont nos auxilia a compreender como a noção do indivíduo autônomo e independente se constitui enquanto um valor.

---

37 Partido Comunista do Brasil.

Paralelamente, nas sociedades tradicionais a hierarquia é identificada como universal, ali ela seria clara e evidente. Porém, isso não significa que ela não esteja presente mundo moderno. A liberdade e a igualdade não são excludentes em relação à hierarquia. A própria escolha dos valores citados já é fruto de uma hierarquia, pois esta é compreendida como resultado de um processo de classificação, "o fato claramente esclarecido de que os valores são organizados hierarquicamente" (DUMONT, 1985, p. 246). Assim, a presença da hierarquia também é uma característica das sociedades modernas, apesar de elas não se entenderem desta maneira.

Dumont define hierarquia como sistemas de oposições que supõem o englobamento dos contrários. Os elementos se relacionam na totalidade que compõem. Na hierarquia, "as idéias "superiores" contradizem e incluem as "inferiores"" (DUMONT, 1985, p. 259).

A teoria de Dumont pode ser proveitosa para pensar as relações hierárquicas na Marcha das Vadias. A própria posição da marcha como não hierárquica, já é uma forma de diferenciação e hierarquização de valores. Um valor superior contradiz e inclui um inferior. Desta maneira, a escolha deste valor é uma forma de hierarquização, pois faz com que as posições divergentes, como as das pessoas que fazem parte de partidos políticos, sejam vigiadas e caladas. A mesma coisa acontece quando alguém sugere utilizar uma prática que seja considerada hierárquica, como lançar notas da marcha sobre acontecimentos importantes para o feminismo.

O princípio do indivíduo completamente emancipado, autônomo e absoluto, é descrito por Dumont. Cada ser humano teria a essência da humanidade, não necessitando fazer parte de qualquer grupo social, ele seria auto-suficiente e o coletivo restringiria sua liberdade. A noção de individualismo de Dumont também pode ser utilizada para interpretar algumas posições da Marcha das Vadias. O foco no indivíduo não quer dizer que as vadias só pensam em beneficiar a si mesmas. Este é um valor, uma compreensão dos agentes que ali atuam sobre si. Para eles, a idéia de um todo externo agindo sobre o indivíduo é preocupante, pois pode oprimi-lo. Assim, quando esta perspectiva entra em contato com outras mais holistas, que priorizam o todo, temos um choque de visões de mundo, como no caso dos valores típicos das sociedades modernas e os das sociedades tradicionais, descrito por Dumont.

Durante a preparação para a marcha um dos debates promovidos pela organização se detinha no tema do machismo na esquerda. Um dos grandes motivos do afastamento da marcha em relação às formas de políticas mais institucionalizadas, ou hierarquizadas, é que, para as

organizadoras, estas entidades não dão a devida atenção aos casos de sexismo e misoginia que acontecem no seu interior. Por haver um comitê dirigente, a voz da vítima não teria peso o suficiente para se fazer ouvida por toda a instituição, além disso, os casos de machismo seriam acobertados, em alguns casos pela própria vítima, em função do nome da instituição. Segue o relato de uma organizadora sobre o encontro de suas perspectivas e a de uma mulher de um partido:

*Naquele dia da preparação do ato feminista, teve uma menina do PSOL que contou uma história. Ela disse que quando ela ia falar ninguém ouvia. Aí quando eu fui fazer o convite sobre a roda de conversa elas [as mulheres do PSOL que estavam na reunião citada] ficaram claramente incomodadas. Ficaram nervosíssimas, começaram a falar que era tiro no pé, porque é ano de eleição. Porque elas estão comprometidas com o partido, né? Não sei se é medo, elas têm outro tipo de compromisso. Aí que complica, como a esquerda vai se assumir como opressora?*

Outro motivo do desencantamento em relação aos partidos políticos se dá por conta das organizadoras identificarem um histórico de abandono destes às pautas feministas, ainda que a participação feminina nestes partidos seja expressiva. A fala a seguir demonstra esta situação: *"Isso tem tudo a ver com a misoginia na esquerda, porque é isso, eles vendem a nossa pauta. A gente está pedindo o aborto e eles usam isso aí como moeda de troca de acordo com os interesses"*. O objetivo do debate sobre machismo na esquerda era pensar estratégias femininas, para além da saída, para lidar com agressões em grupos de esquerda.

*Têm essas questões, denúncias de estupros, de machismo, como a pessoa que está dentro lida com isso? Porque ela se mantém? É isso que a gente tem que entender pra pensar quais são as táticas para enfrentar, ou se é melhor romper. Não adianta trazer só quem tem a mesma opinião que a gente, a gente também não vai impor que elas saiam do grupo. Mas eu não consigo entender como que a pessoa lida com isso. Porque se a pessoa se colocar pra jogo dá pra perguntar: Vem cá, sabe aquele caso de estupro do seu companheiro? Aconteceu, e você fez o que? Não é inquisição. É só pensar as estratégias para lidar com essas situações. É fazer uma ala? Escracho? É sair?*

Para a maior parte das organizadoras a solução era deixar de compor as entidades dentro das quais situações machistas foram vivenciadas. Em nenhum momento presenciei as organizadoras que permaneceram nos partidos discorrerem sobre suas opções, nem mesmo durante tal debate. Quando perguntada, uma delas me afirmou que sua filiação partidária não definia sua militância na marcha.



Figura 22 - Se as pautas feministas não forem defendidas, elas não querem esta revolução, pois, para elas, não existe socialismo sem feminismo.



Figura 23 - Cartaz da marcha de 2014 mostra a posição da marcha em relação dos partidos de esquerda.

Enquanto o esforço da organização da marcha para afasta-se dos partidos políticos é evidente, o mesmo não ocorre em com as ONGs. A relação com entidades como a CAMTRA<sup>38</sup>, o TransRevolução e a Anistia Internacional eram muito próximas. No entanto, existe uma confusão sobre estes grupos serem ou não ONGs, pois eles não eram apresentados desta maneira na marcha.

Durante a construção da marcha de 2014, A CAMTRA cedeu seu espaço para que fossem realizadas reuniões. Ao chegar à sede desta organização pela primeira vez, comecei a perguntar sobre ela e descobri que três organizadoras eram associadas à CAMTRA há anos. Ao serem questionadas sobre o que é este grupo, duas delas me responderam, separadamente, que era uma ONG. No entanto, esta não foi apresentada como tal quando se referiam a ela. Em seu site a CAMTRA é definida como "*uma instituição feminista, sem fins lucrativos*"<sup>39</sup>. Além disso,

---

38 Casa da Mulher Trabalhadora.

39 <http://www.camtra.org.br/pt/a-camtra>

não presenciei, em outros momentos, nenhuma organizadora da marcha relatar sua relação com a entidade, nem mesmo durante as apresentações que ocorriam em cada reunião.

Porém, muitas vezes a pequena trajetória descrita nas apresentações incluía a participação no grupo TransRevolução. Seus eventos eram divulgados nas reuniões da marcha, e o planejamento dos encontros da mesma era feito de forma que estes não coincidissem com eventos do TranRevolução<sup>40</sup>. Este é descrito como um grupo, não como uma ONG. Em sua página do *facebook* tal entidade é definida como "*Grupo Comunitário de Solidariedade que visa promover os direitos e qualidade de vida de pessoas Trans\**".<sup>41</sup> Porém, ao ser perguntada diretamente sobre o TransRevolução ser uma ONG, uma organizadora respondeu que sim e outra, que a acompanhava, confirmou fazendo um gesto com a cabeça.

Uma série de parcerias é listada no blog<sup>42</sup> desta ONG, elas incluem outros grupos ativistas e também a Prefeitura e o Governo do Estado do Rio de Janeiro. Nesta situação a ligação com o Estado não é posta em questão, como ocorre com os partidos políticos.

No caso da Anistia Internacional, apenas uma organizadora era diretamente ligada à instituição. Seu vínculo era claro, ela era funcionária e, como tal, possibilitou que algumas reuniões e um debate fossem realizados em sua sede. A Anistia também não era descrita como ONG.

É importante ressaltar que, sob a definição formal de ONG, organizações sem fins lucrativos que atuam em defesa de determinada causa social, os grupos anteriormente citados são ONGs. As organizadoras ligadas a estas entidades, quando perguntadas diretamente, afirmam que aqueles grupos são ONGs. Tal fato não foi negado, apenas não foi dito voluntariamente.

Está manifesta a complicação existente em torno da palavra ONG. Considero que isso aconteça por receio de associar tais organizações com denúncias recorrentes que são feitas a algumas ONGs, como o interesse no financiamento público ser maior que o interesse na causa defendida. Quando perguntei a uma organizadora o porquê da resistência em associar o TransRevolução a uma ONG, ela afirmou que este não é como as outras ONGs, estas últimas poderiam estar envolvidas em casos de desvios e corrupção.

O afastamento de instituições mais antigas e tradicionais não acontece apenas da marcha. Existe um objetivo de desvincular-se formalmente do Estado, de partidos, coletivos e

---

40 O mesmo acontecia com outras entidades, como o Coletivo BeijAto.

41 <https://www.facebook.com/transrevolucao>

42 <http://transrevolucao.blogspot.com.br/>

até, de certa forma, de ONGs. O desencantamento com as formas políticas de resistência anteriores é manifesto, resta a independência em relação a tudo que foi feito antes, até mesmo para que as críticas que estes modelos políticos receberam não se estendam aos novos movimentos.

### **A Marcha das Vadias enquanto movimento social**

Anteriormente, foi discutida a maneira que as organizadoras definem formalmente a marcha, como evento e processo coletivo. Em um esforço de compreender esta manifestação dentro de um contexto mais abrangente, podemos aproximar sua realidade do conceito de movimento social, desenvolvido pela socióloga brasileira Maria da Glória Gohn (2010). Os movimentos sociais seriam:

Ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas de a população se organizar e expressar suas demandas. Na ação concreta, essas formas adotam diferentes estratégias que variam da simples denúncia, passando pela pressão direta (mobilizações, marchas, concentrações, passeatas, distúrbios à ordem constituída, atos de desobediência civil, negociações etc.) até as pressões indiretas (GOHN, 2010, p.13).

A autora discorre sobre a eficácia destes movimentos, identificando que os progressistas, objetos da atenção autora e da nossa neste trabalho, atuam segundo uma agenda emancipatória e lutam pela inclusão social. Eles expressam a resistência ao velho e canalizam energias, antes dispersas, para a construção do novo. Os movimentos sociais agem no sentido de promover o empoderamento de determinados atores, ou nas palavras da autora, *empowerment*. “Eles criam identidades para grupos antes dispersos e desorganizados (...) projetam em seus participantes sentimentos de pertencimento social. Aqueles que eram excluídos de algo passam a sentir-se incluídos em algum tipo de ação de um grupo ativo” (GOHN, 2010, p.15).

A possibilidade da marcha ser compreendida como um movimento social se dá no sentido de que esta exerce a função de buscar dar poder e visibilidade a grupos que enfrentam

hostilidade e preconceito, como as mulheres e as pessoas LGBTQ, que têm comportamentos diferentes dos padrões definidos socialmente para o seu gênero.

Para a autora, os movimentos sociais seriam capazes de penetrar em áreas em que entidades como partidos políticos, sindicatos ou igrejas teriam dificuldades de alcançar. É o que teria acontecido com as pautas mais relacionadas à subjetividade como orientação sexual e identidades de gênero. Os movimentos sociais teriam esta capacidade porque estariam menos atrelados a uma lógica política que privilegia votos, resultados de eleições, acordos parlamentares, dentre outras coisas.

Alguns elementos da relação da Marcha das Vadias com entidades como os partidos e as ONGs também são fruto do contexto sócio-histórico em que seus membros desenvolvem sua ação social. A criatividade dos agentes envolvidos na construção da marcha não é suficiente para dar conta de explicar sua complexidade. Como fenômeno social construído numa dada realidade macrossocial, a marcha é definida, em certa medida, pelas suas condições.

Gohn destaca a emergência de movimentos sociais populares e urbanos nos anos 70 e 80. Equipamento coletivo, consumo e moradia eram demandas que se destacavam. A autora afirma que o fim da ditadura militar, porém, abriu a possibilidade de novos tipos de lutas, que geraram novas identidades, uma delas é a temática do gênero.

Novas formas de associativismo surgem a partir do final da década de 80. Os movimentos não dependem tanto de grandes mobilizações de massa, com núcleos de militantes que seguem determinada organização. Suas demandas são mais pontuais, se estruturam a partir de apelos de certa entidade, como, por exemplo, uma campanha contra a fome, ou contra a violência em determinado bairro. Neste último caso, os laços de pertencimento só acontecem no momento da mobilização, não são anteriores a ela. Desta maneira, os indivíduos não estabelecem uma relação de dever permanente com as organizações.

Esta associação com base em demandas particulares vai ao encontro do projeto político da marcha. Suas organizadoras nem mesmo se apresentam como tais em espaços de encontro com outras entidades. Isso acontece porque elas não querem se associar à prática de se identificar com o movimento, e posteriormente, com as demandas. Elas defendem que na marcha ocorra o contrário: o movimento deve ser organizado a partir das causas que defende.

No caso dos partidos, especialmente os de esquerda, ocorreria o contrário. Eles possuem a característica de atuar em diversas frentes, sendo uma delas a temática do gênero. Com esta

prática, eles também constroem a si mesmos, a partir de sua capilaridade nas diferentes áreas. A identificação com a entidade se fortalece concomitantemente às demandas.

Gohn afirma que as ONGs passaram a ter uma importância maior que os próprios movimentos sociais a partir dos anos 80. Após a formulação da constituição de 1988, com a ditadura militar derrotada, que era a inimiga comum destes movimentos, existe um enfraquecimento dos movimentos sociais, em favor das ONGs. Estas últimas iniciavam as campanhas por determinadas causas e através delas eram organizados muitos movimentos. Para Gohn:

Ocorreram, entretanto, alterações profundas no cotidiano da dinâmica dos movimentos sociais populares. De um lado eles perderam visibilidade (porque, ao longo dos anos 90, os movimentos populares diminuíram as formas de protestos nas ruas e diminuíram sua visibilidade na mídia), e houve um deslocamento da visibilidade para as ONGs (GOHN, 2010, p.24).

A autora afirma que o caráter conservador e repressor da política estatal também contribuiu para esta situação. Enquanto os movimentos de esquerda eram reprimidos, às ONGs era reservada maior tolerância. Isso aconteceu por conta de sua forma de ação, mais afastada de protestos de rua, sua relação privilegiada com organismos internacionais, e as próprias relações destas ONGs com o poder público. Segundo Gohn:

Os movimentos foram vítimas dessa conjuntura, que, por meio de políticas neoliberais, buscou desorganizar e enfraquecer os setores organizados. Por isso, ao longo dos anos 90 os movimentos sociais em geral, e os populares em especial, tiveram que abandonar algumas posturas e adotaram proposições mais ativas/propositivas (GOHN, 2010, p.30).

Com isso, a relação com o Estado passa a ser fundamental para a sobrevivência de muitos movimentos sociais, que aumentam sua relação com o poder público e passam a integrar a elaboração de leis e políticas públicas. O caráter propositivo é desenvolvido, em detrimento do foco nas denúncias. O mesmo ocorre em relação aos partidos de esquerda.

Analisado esta questão sob a ótica da macro política, Gohn afirma: “As utopias sociais transformadoras (...) ausentes devido à queda dos muros e regimes que sustentaram algumas delas, estão sendo reconstruídas a partir desta nova concepção de sociedade civil” (GONH, 2011, p.301).

Neste contexto, surgem na sociedade novos atores sociais à margem do Estado, e possivelmente contra este. Os partidos de esquerda perdem sua força e as ONGs ganham espaço. Estas têm desempenhado papéis que as entidades oficiais não foram capazes de

cumprir. Para a autora, as ONGs se apresentam como alternativas à política institucionalizada. Elas figuram como entidades em que a política não aparenta verticalidade.

Verônica Schild (2000) detalha os processos percorridos pela luta feminista no Chile desde o enfrentamento à ditadura (1973-1990). A autora identifica que nos dias de hoje existem duas inclinações principais entre as feministas do país. Uma delas exerce sua militância por dentro da política partidária. Na outra vertente, consideram que este tipo de política levaria a perdas em relação à autonomia do movimento e, conseqüentemente, do seu potencial transformador.

A descoberta de possibilidades políticas mais autônomas e mais desvinculadas a instituições sedimentadas aconteceu, também, nas próprias pesquisas acadêmicas. Segundo Schild, as análises dos movimentos sociais passaram a compreendê-los como meios que possibilitam a efervescência de identidades sociais não mais sedimentadas e limitadas. A dimensão da política deixa de ser vinculada somente ao Estado, para dar conta de outras formas de atuação. Esta análise pensa os movimentos sociais dentro de um espectro mais complexo e abrangente de política.

Uma suposição importante de muitos trabalhos sobre os movimentos sociais é a redescoberta do "político" como uma esfera própria que, mediante uma reavaliação da democracia liberal, é visto como um espaço potencialmente pluralista. Essa visão, centrada na identidade e anti-estatista - ou pós-estatista - do papel emancipador dos movimentos sociais foi também relacionada, de modo muitas vezes implícito com a redescoberta da sociedade civil (SHILD, 2000, p.154).

Determinados movimentos orientaram suas atividades para práticas políticas que se distanciam das relações com o poder público, e quaisquer outras entidades tidas como institucionais. Este é o contexto da Marcha das Vadias, que afirma a cada momento independência em relação a qualquer possibilidade de institucionalização. Porém, na prática, aparecem elementos que desafiam um olhar simplista que toma a marcha como um movimento que não teria qualquer vinculação com uma forma de política mais institucional.

Em um dos meus primeiros momentos do trabalho de campo recebi um adesivo que denunciava o Estatuto do Nascituro. Ele não foi produzido pela marcha. Os únicos materiais físicos produzidos pela marcha que recebi foram o Manifesto de 2012 e um *botom* feito para a organização da marcha de 2014. Como explicitado anteriormente, a organização evita produzir materiais em seu nome, prática associada a coletivos e partidos. No entanto, algumas peças de outras entidades foram distribuídas durante as reuniões. Tais materiais eram principalmente de ONGs como a CAMTRA, ou coletivos que não tinham relações profundas com partidos.



Figura 24 - Adesivo que recebi durante uma reunião da Marcha das Vadias. Um dos dizeres é: "Não ao estatuto do nascituro!".

O adesivo que recebi dizia respeito ao Estatuto do Nascituro. Como já foi descrito anteriormente, este é um projeto de lei. Isso significa que de alguma maneira a política da marcha estava vinculada à instância estatal e institucional, ainda que fosse para denunciá-la.

A defesa de descriminalização do aborto é outra pauta que envolve políticas públicas e leis. A maneira como este tema é desenvolvido na marcha, com foco no direito ao próprio corpo, é associado a uma política pessoal, subjetiva, uma demanda por direitos individuais. Em uma reunião a seguinte fala foi dita: *"Não adianta lutar pelo Estado, a gente não se envolve com a política do Estado, a gente tem autonomia. Quando as mulheres tentaram isso se deram mal. Na ditadura foi assim, no socialismo, a mesma coisa. Querem nossa ajuda, mas o feminismo fica pra depois. Por isso, que eu digo que a gente tem que mudar as pessoas, a mentalidade delas, parar de criar gente machista"*.

A marcha não tem envolvimento direto com a formulação de políticas públicas. Porém, isso não quer dizer que não exista nenhuma relação com a institucionalidade e que as atividades da Marcha das Vadias sejam completamente desvinculadas da política estatal. No caso da causa da visibilidade para gays, lésbicas e pessoas trans, por exemplo, está subentendido que as demandas das organizações próprias destes grupos, como direito de adoção e casamento, de utilização de nome social, dentre outras, sejam atendidas pelo Estado.

No caso dos partidos políticos, a roda de conversa sobre misoginia na esquerda, descrita anteriormente, tem relação direta com eles, pois busca trazer as mulheres destes partidos para dialogarem sobre como seus membros agem. Apesar da maioria das organizadoras da marcha achar que os partidos de esquerda têm práticas machistas e que as militantes deveriam sair deles, elas tentaram dialogar com as mulheres que permaneceram. A roda de conversa, dentre outros propósitos, era também uma tentativa de fazer com que os integrantes dos partidos deixassem de reproduzir determinadas violências de gênero.

Ao tratar da relação dos movimentos sociais com organizações mais institucionalizadas, Schild se posiciona de forma a questionar a perspectiva que coloca Estado e sociedade civil em pólos opostos das relações de poder. Para ela, estas duas entidades se encontram em diversos momentos. Além disso, o popular ponto de vista de que o Estado teria como único interesse “cooptar” os movimentos sociais e, com isso, enfraquecer suas demandas, partiria de uma pressuposição de que o Estado seria um monólito, com interesses muito pouco abrangentes. Segundo Schild: “O poder, nesse sentido, não é exercido exclusivamente como violência por meio de órgãos coercitivos, mas como a regulação dos comportamentos e subjetividades das pessoas” (SHILD, 2000, p.155).

A perspectiva da autora nos ajuda a compreender a relação da marcha com outros tipos de organizações. Apesar de afirmar sua distância e independência de entidades que possam ser institucionalizadas, a marcha se dirige a elas em diversos momentos. Existem demandas em que as exigências ou repúdios ficam mais evidentes, como as listadas acima. No entanto, boa parte do feito da Marcha das Vadias se dá no sentido de trazer novas formas de comportamento, além de promover a aceitação de pessoas que apresentam performances de gênero inscritas em corpos distantes do padrão definido socialmente do que é ser homem e mulher. Assim, a marcha tenta dialogar com esta regulação de comportamentos promovida pelo Estado e outras organizações como partidos e Igrejas. Mais do que isso, a mensagem é para todos, sociedade civil e Estado. Porém, mais do que uma disputa macro política, esta é uma luta que se dá principalmente no âmbito das subjetividades.

Apesar de manifestar apoio ou repulsa, a marcha não se coloca no papel de formular políticas públicas. O objetivo é dar visibilidade a determinadas pessoas e comportamentos de forma a influenciar a elaboração de políticas que sejam mais inclusivas, bem como dar fim a políticas que permitem exploração e violência contra mulheres e pessoas LGBTQTT.

Pesquisando sobre a Marcha das Vadias tive acesso a muitos discursos que colocavam a marcha como despolitizada, alguns diziam que o objetivo seria apenas tirar a blusa, exibir os seios e aparecer. Esta é uma opinião bem comum até mesmo em grupos tidos como mais progressistas. Algumas das vezes que presenciei falas semelhantes, ela vieram de integrantes de partidos de esquerda, pessoas que defendiam os direitos das mulheres, um professor, uma jornalista e de alguns estudantes de Ciências Sociais.

No entanto, com base na discussão acima, tais afirmações se mostram muito distantes do discurso e do objetivo das organizadoras. A relação com a política mais institucional, a macro política, pode não ser uma das principais características da marcha. Porém, isso não significa que esta seja despolitizada ou que não traga resultados relevantes para as dinâmicas de poder entre os gêneros.

Nesse sentido, o conceito de novos movimentos sociais pode ser utilizado para pensar a Marcha das Vadias. Maria da Glória Gohn descreve suas características básicas. A primeira delas é a construção de um modelo teórico baseado na cultura. Ao contrário do que é preponderante nos movimentos sociais anteriores, questões econômicas, bem como a luta de classes, perdem importância frente a outros temas como gênero e corporalidade.

Em decorrência disso, está a negação do marxismo como campo teórico capaz de explicar as dinâmicas da sociedade contemporânea. Gohn identifica que as vertentes economicistas e voltadas à macro política deixam de fazer sentido para os novos movimentos sociais, que disputam prioritariamente os microcosmos da cultura.

Outra característica dos novos movimentos sociais é que a política ganha novos contornos, deixa de ser uma escala de hierarquias e passa a ter relação com a vida social, abrangendo as diversas práticas sociais. Nas descrições da marcha realizadas neste trabalho este deslocamento fica evidente. A subjetividade, os comportamentos e o uso do próprio corpo ganham uma importância política vital na Marcha das Vadias, em detrimento das políticas consideradas institucionalizadas.

Nesse processo, criam-se identidades coletivas, mais uma das características dos movimentos sociais enumeradas por Gohn. Criar uma identidade vadia é fruto desta possibilidade dos grupos de se auto-definirem na ação coletiva. Os novos movimentos sociais crescem em função da defesa dos diferentes tipos de identidade que entram em cena.

Com isso, os novos movimentos sociais elaboram vários sujeitos históricos difusos e não-hierarquizados, cada movimento elabora seu próprio sujeito. Perde forças a noção de que

o agente das transformações sociais é específico e pré-determinado, como são os proletários para boa parte dos movimentos sociais tradicionais e de esquerda. A frase “*Se não posso vadiar, não quero sua revolução*”, escrita no cartaz mostrado acima, bem como as contradições entre a Marcha das Vadias e os partidos de esquerda, expõe como as feministas afastam-se de movimentos em que o sujeito político é muito diferente de seus sujeitos, as mulheres e LGBTQTs. Gohn constata que alguns dos novos movimentos sociais, em certa medida, são a reação de sujeitos não incluídos devidamente no que foi o sujeito específico da maioria dos movimentos anteriores.

Com esta pluralidade de sujeitos e identidades, surge um desafio. Como os diversos sujeitos podem ser pensados em conjunto? Como o feminismo articularia a demanda de diferentes tipos de mulheres abrindo espaço para discussão com os movimentos raciais, de classe, ou grupos de pessoas com deficiência, por exemplo?

Adriana Piscitelli (2008) demonstra a complexidade de dar conta destas muitas diferenças dentro dos movimentos feministas: “É importante destacar que já não se trata da diferença sexual, nem da relação entre gênero e raça, ou gênero e sexualidade, mas da diferença, em sentido amplo para da cabida às interações entre possíveis diferenças presentes em contextos específicos” (PISCITELLI, 2008, p.266).



Figura 25 - Um dos cartazes da marcha de 2014 destaca a importância da interseccionalidade para a Marcha das Vadias.

### **Tensões para um feminismo interseccional**

Foi discutida a temática do feminismo negro, ou feminismos negros, dentro da Marcha das Vadias anteriormente. O encontro de diferentes vertentes do movimento de mulheres, o feminismo não negro e o feminismo negro, bem como o debate acerca das possibilidades e limites para uma atuação conjunta, é interessante sob diversos pontos de vista. Existia a discussão sobre a possibilidade do racismo e elitismo das feministas brancas da marcha, e sobre a possibilidade da predisposição do feminismo negro a classificá-las assim. Porém, além de uma reflexão acerca das formas sutis de racismo que todos podemos reproduzir, o encontro das feministas negras com a Marcha das Vadias também era um choque de concepções políticas.

Como já foi descrito anteriormente, uma enorme tensão iniciou-se a partir de um e-mail que continha uma foto descrita como “*uma mulher de uma tribo africana*”. Uma mulher negra,

que havia sido convidada para ajudar a construir um debate sobre feminismos negros, ficou irritada com a situação e manifestou sua indignação de uma forma interpretada por muitos como ríspida. Após uma discussão na lista de e-mails na marcha, a mulher fez uma fala no debate sobre feminismo negro denunciando as organizadoras e mostrando suas divergências políticas.

Para nosso foco de análise, é interessante pensarmos nos desdobramentos internos que este conflito gerou na marcha e sua relação com a forma de fazer política sem hierarquias, específica do movimento em questão neste trabalho. Para as organizadoras, a intenção inicial



**Figura 26 - Foto enviada por uma organizadora da Marcha das Vadias para possível ilustração da chamada para o debate “Feminismos Negros e Marcha das Vadias”. É uma fotografia de Robério Braga, realizada entre 2011 e 2012. Disponível em: <http://www.ibahia.com/detalhe/noticia/mostra-fotografica-luz-negra-faz-estreia-nacional-em-salvador/?cHash=451c8cab06c01f098d2d51fa4746433d>**

era ouvir possíveis críticas à marcha, como pode ser visto na fala que abriu o debate sobre Feminismo Negro:

*A Marcha das Vadias é um movimento feminista interseccional, portanto significa que a gente entende que a opressão da mulher tem diferentes formas de acordo com suas identidades. Em debates recentes da marcha a gente identificou que apesar de a gente ter dentro da construção diversas identidades, diversas pessoas, majoritariamente até hoje ela foi construída por mulheres brancas de classe média e com formação acadêmica. Então a gente identificou que havia a necessidade de um diálogo com mulheres negras feministas no sentido da gente ouvir, pra expandir esses limites da marcha. A questão dos feminismos negros tem sido uma crítica muito importante à marcha desde o início, não só no Rio de Janeiro, mas em outros lugares do Brasil. Aí a gente achou importante fazer um diálogo desde o início desde ano teve várias tentativas, mas essa que decolou. Começou com um vínculo com uma ativista acadêmica negra e ela está convidando várias pessoas. Está proposto como um espaço de escuta, o que elas têm a dizer sobre a marcha e com críticas.*

No entanto, o modo como estas críticas foram ditas incomodou bem mais que as críticas em si. De acordo com o posicionamento das organizadoras, a forma como se fala com alguém pode manifestar ou criar hierarquias. Quando alguma organizadora se exaltava com outra isso era denunciado e discutido. Este foi um dos motivos para a má recepção das críticas feitas no debate em questão.

*Eu concordo com o que ela disse, mas o jeito que a Vanessa<sup>43</sup> falou, eu achei muito hierárquico. Fiquei pensando na menina que colocou a foto, ela é muito nova também, está começando a militar, agora. A marcha é um espaço onde muitas mulheres e pessoas em geral começam no caminho do feminismo, acho importante isso empoderar também quem está entrando.*

Independente dos diversos tipos de reações, positivas e negativas, que a fala da convidada causou, a maior questão era a diferença entre as formas de fazer política da marcha e do coletivo a que a palestrante pertencia, identificado como Pretas Doutoradas. Sua fala defendia que as mulheres brancas deveriam aceitar sua condição de aprendiz de uma mulher negra, para que pudessem aprender como suas posturas podem ser racistas. Rompendo assim com noções caras à marcha como horizontalidade e igualdade de poder. Na ocasião do debate, enquanto comentava a discussão ocorrida anteriormente na lista de emails por conta da fotografia, a ativista negra afirmou:

*Porque o tom professoral de alguém convidado a ensinar é tão incômodo? Porque para muitas mulheres brancas é tão difícil aceitar a simples condição de aprendiz? Seguindo orientações em vez de ditar regras? Será que isso guarda alguma relação com o fato da professora ser uma mulher negra falando e posicionando-se de igual para igual? Seria horizontalidade sinônimo de acatar? Seria transparência sinônimo do silêncio?*

O foco principal desta questão, fruto de divergências e mal estares, é que na marcha o fim das hierarquias não é apenas uma bandeira. Isso é experienciado de todas as maneiras. As organizadoras desenvolveram uma série de comportamentos, como demonstrei ao longo deste capítulo, buscando uma situação de poder em que ninguém se sobrepusesse. Elas tentavam conscientemente não oprimir ninguém, seja com palavras ou uma atitude mais ríspida. Isso não significa que tais fatos não acontecessem vez ou outra. Mas eles eram discutidos publicamente e todas analisavam como tal situação não seguiu a horizontalidade. As vadias estavam dispostas

---

43 O nome da feminista negra foi trocado.

a ouvir suas ideias, mas o comportamento da palestrante não foi aceito por uma parte do grupo. Por isso surgiram queixas sobre seu tom professoral e hierárquico.

No debate em questão, a convidada destacou que a marcha precisaria abandonar certas noções políticas para que fosse efetiva uma aproximação com os feminismos negros. Categorias como "tom professoral", hierarquia, verticalidade, foram questionadas. Segundo esta palestrante, se as brancas não aceitassem o que naquela questão deveria existir uma verticalidade de poder, ou seja, alguns comportamentos hierárquicos das negras sobre as brancas, elas não conseguiriam compreender as demandas do feminismo negro. Isso seria necessário porque estes dois grupos não estariam em relações de poder igualitárias no mundo social. Sobre o racismo, a experiência de uma negra importaria mais que a de uma branca, pois, para acabar com uma opressão, a voz do oprimido tem que ter mais peso do que a de quem está no grupo opressor.

Então, defender uma igualdade entre sujeitos na marcha seria uma maneira esconder as várias relações de poder intersseccionais que existem ali. O apoio mútuo entre diferentes sujeitos tem um sentido próprio na marcha que não é compreendido necessariamente da mesma forma por outras pessoas, em outros grupos. Esta categoria assumiria, para o grupo representado pela palestrante, um significado de uma relação assimétrica que não leva em conta as questões de raças.

Destaco que os argumentos da feminista negra remetem à discussão acerca da participação de homens na marcha. Neste caso, as vozes dos homens não poderiam ter o mesmo valor, pois o protagonismo era das mulheres, as oprimidas.

Quando os princípios político-organizativos mais fundamentais da marcha foram questionados daquela forma, as vadias não conseguiram manter a unidade em torno da defesa destes valores. De um lado, havia a defesa do posicionamento da convidada e a identificação de racismo nas avaliações negativas sobre sua conduta. Na fala de uma organizadora branca: *"Pode ter sido uma violência simbólica? Talvez. Mas foi uma violência do oprimido. Mas um monte de brancas interromperem uma negra mandar se comportar direitinho, também não é horizontal. E não é diferente de que já fizemos historicamente"*.

Do outro lado estavam as organizadoras que consideravam que a horizontalidade era um princípio a ser seguido sob qualquer circunstância. Uma vadia negra se posiciona: *"Está certo combater com uma opressão sendo opressor? Achei absurdamente violenta a forma como*

*Vanessa se colocou. Desempoderou que estava se juntando pra se empoderar. É a inversão do sentido do que a gente está construindo".*

Negras e brancas defenderam ambas as posições, não existindo uma polarização baseada na raça. Como não havia consenso, os debates sobre o tema não levaram a nenhuma forma de conclusão, e ficavam cada vez mais pessoais, fazendo com que representantes dos dois lados manifestassem que estavam se sentindo tristes e ofendidas com aquele impasse. Algumas pessoas que defendiam a posição de que a crítica sobre o comportamento hierárquico da palestrante era uma forma de racismo, comunicaram sua desilusão e afastamento da marcha.

Outra situação que incitou conflitos neste momento foi a divulgação de uma festa do PSOL em um grupo usado por algumas organizadoras no aplicativo para *smartphones* *WhatsApp*<sup>44</sup>. A organizadora foi acusada de utilizar o espaço da marcha para fazer campanha para o seu partido. Até mesmo pessoas ligadas ao PSOL reprovaram o convite para a festa. As queixas chegaram até o marido da organizadora que divulgou o evento, acusado de ser machista. Algumas organizadoras alegavam que as discussões se tornaram cada vez menos produtivas para a marcha e mais acusatórias e ofensivas.

A organização estava "rachada". As divergências sobre a importância da horizontalidade radical e da independência de partidos, bem como mágoas pessoais, impediram qualquer esforço de continuar as reuniões da marcha. O objetivo definido ao início das organizações de 2014, manter as atividades da marcha durante o ano todo, não foi cumprido. Em outubro, na primeira reunião de avaliação após a realização da marcha, a organização estava desfeita.

Cynthia Sarti (2004) desenvolve sua análise de forma a pensar cada tipo de experiência feminista dentro dos contextos históricos de que estas faziam parte. Para a autora, feminismo é uma noção genérica que faz alusão a um objetivo abstrato, que é a emancipação feminina. O feminismo se tornaria real e palpável dentro do contexto em que é realizado. Sarti demonstra que diferentes situações históricas brasileiras geraram diferentes expressões do movimento feminista.

A autora identifica que nos anos 1970, em plena ditadura militar, as organizações que começaram a dar visibilidade às questões das mulheres estavam comprometidas em derrubar o regime militar. Estes grupos políticos, clandestinos e de tendência marxista, contavam com uma

---

44 Programa de mensagens instantâneas e gratuitas para celulares.

expressiva participação feminina. A proposta era uma articulação das relações de gênero às estruturas de classes.

O Estado era o principal interlocutor destes primeiros grupos feministas. As demandas se concentravam em políticas públicas como o fornecimento de serviços básicos como água e luz, direitos trabalhistas e saúde.

No entanto, os anos setenta não foram marcados por apenas um tipo de feminismo. Existia outra vertente que ao invés de focalizar a atuação pública das mulheres, centrava-se na subjetividade. As relações interpessoais e o mundo privado eram privilegiados na reflexão desta tendência. Através de encontros em grupos de estudo, de reflexão e de convivência estas mulheres forjaram seu feminismo.

A autora observa que o diálogo entre estas duas vertentes do feminismo é muitas vezes estremecido: "um impasse estrutural do feminismo seria (...), a difícil articulação entre a luta política contra a opressão social e histórica da mulher e a dimensão da subjetividade intrínseca ao teor libertário feminista" (SARTI, 2004, p.43).

Além disso, Sarti identifica outro obstáculo no movimento feminista, o fato de ele ser recortado por camadas sociais e referências culturais específicas. As mulheres que compunham o feminismo, em sua maioria, estavam ligadas a elevados graus de formação educacional e profissional. Assim, um movimento que tem como princípio representar todas as mulheres tem que lidar com a contradição de que nem todas têm aspirações semelhantes. Sarti aponta que enquanto as feministas dos anos 70 questionavam os papéis tradicionalmente atribuídos às mulheres na família e na sexualidade, a noção de realização feminina para as mulheres pobres estava diretamente ligada a estes papéis tradicionais.

Em que medida podemos pensar a Marcha das Vadias como uma atualização, no seu próprio contexto sócio-histórico, dos impasses identificados por Sarti? No caso dos contrastes entre a ação social e a subjetividade, a Marcha das Vadias prioriza a questão dos direitos de forma mais abstrata. Deixa de focar em políticas públicas para mulheres para desenvolver novas formas de estar no mundo. Motes como a liberdade sobre as imposições de gênero e o direito ao corpo são valorizadas em detrimento de pautas voltadas à ação política considerada mais concreta. A organização distancia-se de formas políticas mais tradicionais que elas consideram institucionalizadas como partidos, sindicatos e governo e se aproximam de ONGS e coletivos feministas.

Outro conflito identificado por Sarti também existe na marcha. O feminismo não é uníssono, por isso as perspectivas políticas acerca da horizontalidade, tão caras para a maioria das vadias entram em choque com vozes oriundas de outros tipos de mulheres, como a de algumas integrantes do feminismo negro.

É comum o questionamento acerca dos resultados que os novos movimentos sociais estão trazendo. Se os movimentos dos anos 70 e 80 tiveram a capacidade de derrubar uma ditadura, criar novos instrumentos sociais, políticos e jurídicos, resta-nos a pergunta acerca dos resultados de suas edições mais contemporâneas.

No entanto, acho importante salientar que não considero que os movimentos sociais, bem como as Ciências Humanas e a própria Antropologia, devem ser avaliados em termos de seus resultados práticos. A eficácia de um movimento está em sua capacidade de questionar determinados valores dominantes e opressores, novamente uma aproximação com a Antropologia.

Assim, os avanços da Marcha das Vadias estão no campo das subjetividades e na garantia de direitos individuais para pessoas que demandam liberdade sobre seu próprio corpo. A eficácia política da marcha está em transformar comportamentos e mentalidades, mas isso não significa que não possa haver políticas públicas estatais que reflitam as demandas da marcha.

Considero que um dos principais desafios que a forma autonomista horizontal de fazer política na marcha traz, não é atingir o poder público. Alguns movimentos sociais “convencionais” também tiveram esta dificuldade. O que ameaça a existência da marcha neste momento é a especificidade da forma de atuação política defendida majoritariamente dentro da marcha. Dentro do espectro de movimentos que estão em contato com a organização, poucos possuem a mesma forma de elaboração. Dentro da própria marcha, não há consenso sobre os limites de sua política não hierárquica e isso gerou uma situação de ressentimentos generalizados.

No entanto, uma nova organização está sendo montada no ano de 2015, com antigas e novas militantes. Ainda não sabemos como tais conflitos serão elaborados ou solucionados. Será que teremos ainda uma marcha radicalmente horizontalizada? Como será elaborada a interseccionalidade? O que haverá de novo?

## CONCLUSÃO

Houve expectativas e dúvidas em torno desta pesquisa. De um lado, elas aconteceram por parte de colegas cientistas sociais. E por outro lado, por interlocutores da organização da marcha. Enquanto alguns colegas me identificaram como uma defensora radical de qualquer aspecto da marcha, dentro desta algumas vezes fui colocada como um perigo em potencial.

Considero que ambas as partes foram muito instrutivas para mim. Passei a tomar maiores cuidados para que as concepções com as quais eu me identificava na Marcha das Vadias não dificultassem a qualidade da minha pesquisa. Da mesma maneira, tentei ficar mais atenta sobre as informações contidas no meu texto que pudessem ser prejudiciais às pessoas que estavam construindo a Marcha das Vadias. Não sei até que ponto consegui cumprir estes dois objetivos.

Acredito que o leitor que procurou aqui uma exaltação ou uma série de denúncias acerca da marcha, poderia encontrar textos melhores e mais qualificados com estas finalidades. Estes não foram meus objetivos, segui-los seria afastar-me do valor científico da Antropologia.

Também não foi meu objetivo fazer qualquer generalização acerca de todas as Marcha das Vadias, ou de todos os movimentos feministas. Entretanto, é possível que algumas questões desenvolvidas nesta dissertação possam ser utilizadas para dialogar com a realidade de outros grupos, fornecendo contrastes ou pistas sobre como eles são.

Neste trabalho tentei mostrar alguns elementos de como foi e é construído o feminismo da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Tentei descrever e analisar, da forma mais sincera e respeitosa possível, alguns assuntos que são mais caros à organização da marcha, como os temas de gênero, corpo e política. Meu principal objetivo foi fazer Antropologia, utilizar a marcha para conhecer e etnografar uma vertente que considero notável e relevante da experiência humana. Além disso, espero que este trabalho possa servir, de alguma forma, para desfazer os preconceitos que envolvem a marcha e contribuir para que o pensamento científico seja menos conservador e mais libertário.

À primeira vista a marcha das vadias é uma manifestação apenas de mulheres, como o próprio nome sugere. Porém, a partir das informações construídas na vivência com as

organizadoras da marcha, percebi que a marcha era um movimento aberto a qualquer pessoa que desejasse participar, ainda que a presença de homens cissexuais e heterossexuais na organização gerasse tensões.

Ao contrário de ser um fator que restringisse a participação a apenas uma identidade de gênero, a marcha era um operador que dava mais potência às diferentes identificações ali existentes, abrindo espaço a pessoas LGBTTT, por exemplo. Durante a preparação para a marcha de 2014, foi dada maior visibilidade às identidades das pessoas que eram tidas como mais oprimidas, leia-se os transsexuais, as prostitutas e as mulheres negras e periféricas.

Podemos afirmar, portanto, que os gêneros neste trabalho são compreendidos com uma complexidade maior do que homem/mulher. Se constituindo como os desdobramentos deste binarismos, baseados nos grupos identificados pelas organizadoras.

Desta maneira, as práticas corporais e sexuais são fatores determinantes para a identificação de gênero na marcha. A dimensão do corpo tem especial importância na Marcha das Vadias, como pode ser percebido em seu principal lema, *"meu corpo, minhas regras"*. A liberdade sexual é um lema de grande importância. No entanto, além de propor outras formas de usar o corpo, as vadias também constroem um corpo para si. No dia da marcha elas desfilam este corpo.

A marcha pode se alocada no bojo dos novos movimentos sociais, afinal as suas reivindicações principais deixam de ser questões como trabalho e renda - bandeiras históricas dos movimentos sociais tradicionais - e ganham espaço pautas como corpo e gênero. A partir da ressignificação da categoria "vadias", ganham espaço noções relativas à identidade e a questão da relação das mulheres com seus corpos. Perdem espaço as bandeiras das organizações tradicionais e ganham destaque os peitos.

## ANEXO 1

Principais palavras de ordem da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro identificadas em 2014.

*"Não é mole não, sou feminista, maconheira e sapatão!"*

*"Eu chupo pau, chupo buceta, se for pro inferno eu chupo até o do capeta!"*

*"Eu vou para o inferno, mas vou feliz, porque eu amei a pessoa que eu quis!"*

*"Ei, Cabral, toma da polícia, porque tomar no cu eu te garanto é uma delícia!"*

*"Lutar! Lutar! Não deixe de lutar, por um orgasmo livre, coletivo e popular."*

*"Ô Vaticano, vou te dizer, existe aborto independente de você! E fica aí de blablablá, mas as mulheres tão morrendo ao abortar!"*

*"Papa levanta o seu vestido, quem sabe aí embaixo está o Amarildo?"*

*"Mulheres na rua qual é sua missão? Acabar com o machismo e a exploração. Mulheres nas ruas o que é que você faz? Fora Cabral! E Eduardo Paes!"*

*"As bi as gay as trava e as sapatão tão tudo organizada pra fazer revolução"*

*"Se o corpo, se o corpo, se o corpo é da mulher ela dá pra quem quiser, até pra outra mulher"*

*"Se o aborto, se o aborto, se o aborto é ilegal, a culpa é do vaticano a culpa é do vaticano."*

*"É ou não é, piada de salão? O aborto ainda é crime e a homofobia não."*

*"Se cuida, se cuida, se cuida seu machista. A América Latina vai ser toda feminista."*

*"Eu beijo homem, beijo mulher, tenho direito de beijar quem eu quiser."*

*"Eu chupo homem, chupo mulher, tenho direito de chupar quem eu quiser."*

*"Quando uma mulher avança. Nenhum homem retrocede. Então avança, avança, avança e não retrocede."*

*"Ei machista, toma da polícia porque tomar no cu eu te garanto é uma delícia."*

*"O estado é laico, não pode ser machista, o corpo é nosso, não da bancada moralista. As mulheres estão na rua por libertação, lugar de estuprador não pode ser na certidão."*

*"Se o mundo, se o mundo fosse cheio de sapatão. Seria a revolução, revolução das sapatão."*

*"Sou travesti e sou normal, eu sou mulher de peito e pau."*

*"Direito ao nosso corpo, legalizar o aborto."*

*"Se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulher. O aborto seria legal, seria legal e seguro, seria legal e seguro."*

*"O estado é laico, o cu é meu, eu sou viado, maconheiro e ateu."*

*"Ô Dilma, que papelão. Maconha é crime e homofobia não."*

*"Quem apóia pisca o cu"*

## **ANEXO 2**

Reproduzo abaixo o *"Manifesto - Marcha das Vadias do Rio de Janeiro 2014"*. A cada ano a organização da marcha elabora um manifesto. As variações acontecem por conta na ênfase maior em temas considerados mais urgentes pela organização. No entanto, as pautas defendidas em todos os manifestos são semelhantes.

"A Marcha das Vadias do Rio é organizada por feministas autônomxs que lutam contra a violência sexual e de gênero e a favor da autonomia dos corpos. Somos chamadas de “vadias” nos espaços em que circulamos porque vivemos numa sociedade machista, racista e centrada na heterossexualidade, que quer controlar os nossos corpos. O Ministério da Justiça divulgou no fim de 2013 que 50 mil mulheres são estupradas por ano no Brasil! Uma pesquisa recente do IPEA mostrou que 26% dxs brasileirxs concordam que mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser atacadas! Marchamos pelo fim da violência sexual contra as mulheres e contra a culpabilização das vítimas!

Somos chamadas de vadias quando usamos roupas curtas e também quando usamos roupas compridas, somos chamadas de vadias quando andamos pelas ruas de noite e quando andamos pela rua de dia, somos chamadas de vadias quando denunciemos o estupro e nos culpam pela violência que sofremos, somos chamadas de vadias quando denunciemos o assédio sexual no transporte público e a violência dentro de casa, somos chamadas de vadias quando dizemos “NÃO”, somos chamadas de vadias quando dizemos “sim” ao prazer, somos chamadas de vadias quando “ousamos” fazer escolhas de forma autônoma. Somos chamadas de vadias apenas porque somos MULHERES. Marchamos para dizer NÃO ao controle da nossa sexualidade e para dizer NÃO ao eterno julgamento e depreciação do feminino! Sabendo que o termo “vadia” tem significados diversos para corpos diferentes, ressignificamos “vadia” como símbolo de nossa luta por liberdade para experimentar nossos corpos e afetos da maneira que desejarmos. Não queremos ser respeitáveis, exigimos ser respeitadas! Se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias!

Fazemos parte da construção de um mundo livre de violência para todas as mulheres (cis e trans\*), um mundo onde nenhuma vítima seja culpabilizada, onde não haja vítimas. Combatemos todas as formas de opressão: machismo, racismo, lesbofobia, transfobia, bifobia, exclusão das pessoas com deficiência (ou capacitismo), violência de classe e outras. Nossos princípios são liberdade, horizontalidade e autonomia.

Em 2014, a Marcha das Vadias ocupa as ruas, as esquinas, os bares e os becos da cidade do Rio de Janeiro pelas seguintes razões:

1) Com os grandes eventos sediados no país e na cidade, a desigualdade, a exclusão e a violência contra a população são agravadas. Diante disso:

a. Denunciamos o racismo que mulheres negras sofrem ao serem vistas como objeto de consumo, facilitando a exploração sexual. Exigimos que as mulheres negras sejam vistas como seres humanos e não como “pontos turísticos”. É urgente que se reconheçam as diferentes vozes e lugares ocupados pelas mulheres negras na sociedade!

b. Denunciamos que as mulheres que moram em favelas e periferias são profundamente atingidas por várias formas de violência: são arrancadas das suas casas e de suas raízes, têm filhxs e companheirxs assassinadxs pela polícia, são violentadas pelos agentes de “segurança”. Nunca esqueceremos o assassinato brutal de mulheres, como o de Cláudia da Silva Ferreira. Destacamos também a enorme força com que as mulheres NÃO PACIFICADAS defendem suas causas, organizando-se e exigindo direitos.

c. Repudiamos o projeto de cidade que marginaliza e criminaliza a prostituição. No caso da remoção forçada do prédio da Caixa Econômica, do centro de Niterói, vimos como mulheres trabalhadoras foram expulsas dos seus locais de moradia e trabalho, estupradas e roubadas, em uma ação ilegal do Estado. Novamente, como Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, lembramos que a prostituição nunca foi ilegal no Brasil e reafirmamos a necessidade da sua regulamentação, reivindicação do movimento de prostitutas. Exigimos que a cidadania seja garantida já!

d. Sublinhamos a alarmante violência transfóbica persistente na nossa sociedade, que retira o direito à cidade dos corpos que fogem ao padrão de gênero estabelecido. Afirmamos nosso compromisso com os direitos das pessoas a se identificarem com o gênero que quiserem, inclusive nenhum. Basta de invisibilidade! Basta de violência! Basta de ódio e transfobia!

e. Denunciamos o assédio, as agressões, os estupros “corretivos” e outros tipos de violência sofridos por lésbicas e mulheres bissexuais em todos os espaços, tanto públicos quanto privados. Por isso, rompemos o silêncio, destacando que esta violência é invisível aos olhos da sociedade e das suas instituições. Exigimos liberdade e segurança para que lésbicas e mulheres bissexuais possam expressar seu afeto em todo e qualquer lugar!

2) Denunciamos a manutenção de atitudes machistas e misóginas (atos que representam ódio à condição feminina) nos movimentos sociais de esquerda: assédio moral e sexual, silenciamento das vozes das mulheres, divisão sexual de tarefas. Que as pautas feministas sejam incorporadas e PRIORIZADAS na construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

3) Reivindicamos a garantia dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos. Exigimos a não interferência das religiões nas políticas públicas e na legislação. Mais uma vez, exigimos o direito aos nossos corpos. Repudiamos os retrocessos em relação ao aborto no Brasil, como a revogação da portaria 415/2014 do Ministério da Saúde, que reafirmava e regulamentava os princípios de humanização, qualidade e segurança do atendimento aos casos de aborto legal no SUS.

Demandamos a ampliação do acesso e a boa qualidade dos serviços de saúde integral para as mulheres e pessoas gestantes, incluindo acesso a informação e métodos de qualidade sobre contracepção e planejamento familiar. Da mesma forma que nenhuma mulher deve ser obrigada a ser mãe, aquelas que fazem esta escolha devem ter a autonomia de seus corpos respeitada, inclusive para decidir as condições em que desejam gestar e parir. Exigimos aborto legal, seguro, raro e gratuito, assim como partos seguros e sem violência física e psicológica. Nossos corpos, nossas regras.

A cor da pele não pode ser motivo de estupro!! O local de moradia não pode ser motivo de estupro!! A profissão não pode ser motivo de estupro!! A identidade de gênero não pode ser motivo de estupro!! A orientação sexual não pode ser motivo de estupro!! NADA PODE SER MOTIVO DE ESTUPRO!!!"

Marcha das Vadias do Rio de Janeiro 2014    Dia 9 de agosto

Concentração 13h

Posto 5 – Praia de Copacabana"

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABU-LUGHOD, Lila, Writing against Culture. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, ed. Richard Fox. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1991.

BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: ZALUAR, Alba (org.), *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. *A dominação masculina revisitada*. In LINS, Daniel (org.). *A dominação masculina revisitada*. Campinas: Ed. Papyrus, 1998.

\_\_\_\_\_. *A identidade e a representação: Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região*. In: O poder simbólico. Lisboa: Difel, 1989.

\_\_\_\_\_. Estruturas, *habitus* e práticas. In: Esboço de uma teoria da prática. Oeiras: Celta, 2002.

BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação". In: *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, 2006.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. Corpos que Pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DAMATTA, Roberto. O que faz o Brasil, Brasil? Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DUMONT, Louis. O valor nos modernos e nos outros. In.: O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

\_\_\_\_\_. Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOHN, Maria da Gloria Marcondes. "Novas Teorias dos movimentos sociais". São Paulo: Edições Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. "Teorias dos movimentos sociais: Paradigmas clássicos e contemporâneos". São Paulo: Edições Loyola, 2011.

KRISCHKE, Paulo & SCHERER-WARREN, Ilse (orgs.) Uma Revolução no cotidiano? : Os novos movimentos sociais na América Latina. São Paulo: Brasiliense, 1987

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

\_\_\_\_\_. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre as ciências. In: NUNES, J. A. E ROQUE, R. (orgs). Objetos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

LE BOT, Jean Michel. À propos de l'identité bretonne. Halshs, 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. "Introdução - Tema, método e objetivo desta pesquisa". Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1978.

\_\_\_\_\_. Um Diário no Sentido Estrito do Termo. Rio de Janeiro, Record, 1997.

MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. O In: Trabalho do Antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.

ROJO, Luiz Fernando. Gêneros ao mar. Texto apresentado em reunião do Núcleo de Estudos sobre Corpo e Gênero (NECGen/UFF). Niterói, 2014.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?

In ROSALDO, M. & LAMPHERE, L. (orgs.) A mulher, a cultura e a sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PISCITELLI, Adriana. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". In: *Sociedade e cultura*, Goiânia, v. 11, n. 2, 2008.

SARTI, Cynthia. O feminismo brasileiro desde os anos 1970. Estudos Feministas, ano 12, nº 02, mai/ago 2004.

SCHILD, Verônica. "Novos sujeitos de direitos? Os movimentos de mulheres e a construção da cidadania nas novas democracias". In: ALVAREZ, Sonia & DAGNINO, Evelina & ESCOBAR, Arturo (Orgs.). Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

PEIRANO, Mariza (Org.). O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEIRANO, Mariza. Rituais ontem e hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

TAMBIAH, Stanley. Culture, Thought, and Social Action - An Anthropological Perspective. Cambridge, London: Harvard University Press, 1985.

TURNER, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In: Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008.

WACQUANT, Loïc. Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

ZENOBI, Diego. "O antropólogo como espião. Das acusações públicas à construção das perspectivas nativas". IN: Revista Mana, N.16(2), 2010.

