



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro Biomédico

Instituto de Medicina Social

Letícia Ribeiro

Somos todas vadias?: igualdade, diferença e política feminista a partir da

Marcha das Vadias do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2016

Letícia Ribeiro

**Somos todas vadias?: igualdade, diferença e política feminista a partir da Marcha das
Vadias do Rio de Janeiro**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Luiza Heilborn

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CB/C

R484 Ribeiro, Letícia.
Somos todas vadias?: igualdade, diferença e política feminista a partir da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro /Letícia Ribeiro. – 2016.
90 f.

Orientador: Maria Luiza Heilborn.

Dissertação (mestrado) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social.

1. Feminismo – Teses. 2. Violência – Teses. 3. Distância social – Teses. 4. Valores sociais – Teses. 5. Pesquisa qualitativa – Teses. I. Heilborn, Maria Luiza. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social. IV. Título.

CDU 396.9

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Letícia Ribeiro

**Somos todas vadias?: igualdade, diferença e política feminista a partir da Marcha das
Vadias do Rio de Janeiro**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Ciências Humanas e Saúde.

Aprovada em 31 de março de 2016.

Banca Examinadora: _____

Prof.^a Dra. Maria Luiza Heilborn (Orientadora)

Instituto de Medicina Social - UERJ

Prof. Dr. Sérgio Luís Carrara

Instituto de Medicina Social – UERJ

Prof.^a Dra. Maria Elvira Díaz-Benítez

Museu Nacional – UFRJ

Prof.^a Dra. Clara Maria Oliveira de Araújo

Instituto de Ciências Sociais - UERJ

Rio de Janeiro

2016

AGRADECIMENTOS

Agradeço às várias feministas que compartilharam comigo reflexões e experiências, tornando não apenas possível, mas sobretudo instigante, a escrita desta dissertação. Em especial, às ativistas envolvidas na organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2014, pelo carinho com o qual me receberam, possibilitando um enorme aprendizado.

A professora Maria Luiza Heilborn, pela preciosa orientação, meu sincero agradecimento.

Agradeço às professoras Aparecida Fonseca Moraes e Bila Sorj (IFCS/UFRJ), cujas atenciosas orientações durante a graduação em Ciências Sociais despertaram em mim o interesse pelos estudos de gênero. À professora Maria Barroso Hoffman, do mesmo Instituto, que leu um primeiro trabalho sobre a Marcha das Vadias e me estimulou a continuar pesquisando sobre o tema. A Carla de Castro Gomes, pela orientação no curso de Especialização em Gênero e Sexualidade (EGES/CLAM/IMS), e também pelas trocas posteriores.

A Sérgio Carrara (IMS/Uerj) e Maria Elvira Díaz-Benítez (MN/UFRJ) pela participação nas bancas de qualificação e de defesa, bem como pelas valiosas reflexões suscitadas nas aulas. Agradeço também à professora Clara Maria de Oliveira Araújo (PPCIS/Uerj) pela participação na banca de defesa e pelos preciosos comentários. Aos professores do departamento de Ciências Humanas e Saúde do Instituto de Medicina Social, especialmente: Horácio Sívori, Jane Russo, Martinho Silva e Rafaela Zorzanelli, pelas contribuições para a construção da pesquisa.

A Silvia Regina Constancio, Eliete Ester e Simone Motta, da secretaria do Instituto de Medicina Social, pelo atendimento sempre tão atencioso e gentil.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pela concessão de bolsa de estudo.

Um profundo e enorme agradecimento à irmã e amiga Alice, que nos últimos meses esteve sempre disposta para revisar meus textos, e que sempre teve uma palavra de motivação nos momentos mais difíceis dessa jornada. Este agradecimento não cabe em palavras, e talvez não caiba nem mesmo em gestos.

A meus pais, Cristina e Raul, por me ensinarem, pelo exemplo, o valor da solidariedade e da defesa de um mundo mais justo e igualitário. Agradeço por terem sempre acreditado no meu potencial (mesmo quando eu própria duvidava), por sempre me incentivarem a buscar o que me fizer feliz e, sobretudo, pelos abraços que me dão força para seguir em frente.

A Norma por me acolher em sua casa, com um sorriso, muita gentileza e conversas agradáveis, meu sincero agradecimento.

A Luisa e João Vitor por sempre me receberem com sorrisos. Talvez vocês não saibam, mas encontrá-los foi importante para mim em vários momentos. Às pequenas Ana Clara e Marina, por todo o carinho.

A Celina e Dai, pelas conversas e conselhos, pelos olhares carinhosos, sempre dispostos a ajudar no que eu precisasse.

Aos colegas de turma: Stephanie, Brena, Vitor, Thais, Luisa, Carlos, Maria Luiza, Renata e Kelliane. Ter feito o mestrado com vocês certamente contribuiu para tornar a tarefa menos árdua. A Brena e Stephanie, devido à afinidade nos temas de pesquisa, agradeço pelas trocas e sugestões. Maria Luiza e Vitor, o afeto e a atenção que me dispensaram em alguns momentos difíceis me enchem de gratidão.

Muitas são as outras pessoas cuja presença foi fundamental para enfrentar esse desafio. Assumindo o risco de deixar nomes de fora, opto por mencionar mais alguns: Aline (obrigada por ser uma ótima companhia de apê), Maria, Helena, Thamires, Ana Paula, Guilherme, Lília, Ehg, obrigada por fazerem parte da minha vida. Ana Paula, não posso deixar de mencionar que sua mensagem perguntando se eu queria ajuda na revisão - sem que eu precisasse pedir, e mesmo com a nossa convivência tendo diminuído devido à distância - foi uma bem-vinda lembrança da capacidade que as pessoas tem de se esquecer por um momento de suas próprias rotinas para perguntar se o outro precisa de ajuda. Muito obrigada! Um agradecimento especial a Maria pela tradução do resumo e a Ehg pelo auxílio na formatação - o carinho e disponibilidade de vocês foram de grande ajuda!

Agradeço aos médiuns da Casa de Francisco de Assis por toda a ajuda espiritual, que foi crucial para que eu enfrentasse os desafios (acadêmico e outros) com maior sabedoria e tranquilidade. A meus guias espirituais, pela presença vigilante, pelo amparo, proteção e palavras de sabedoria, deixo aqui um singelo agradecimento, desproporcional ao apoio que me é concedido.

RESUMO

RIBEIRO, Letícia. *Somos todas vadias?: igualdade, diferença e política feminista a partir da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro*. 2016. 90 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

O estudo toma como objeto a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, movimento político que, ancorado no paradigma dos direitos sexuais e reprodutivos, articula a luta contra a violência de gênero a demandas referentes à autonomia feminina no tocante à sexualidade e à defesa da diversidade sexual. O foco recai sobre as controvérsias em torno desse movimento, a partir da constatação de que as *slutwalks* valorizam a pluralidade e a diversidade, mas são confrontadas por críticas centradas na reivindicação de identidades específicas baseadas em diferenças. Ao longo de 2014 realizou-se observação participante de reuniões e eventos organizados pelas ativistas da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, posteriormente complementada por entrevistas semiestruturadas. Buscou-se compreender como as especificidades desse ato político enquanto modalidade de ativismo influenciam a maneira pela qual são pensadas igualdade/diferença e políticas de identidade. Um questionamento perpassa toda a dissertação: qual é a possibilidade de alianças entre mulheres, tendo em vista as diferenças e desigualdades entre elas? As análises apontam que mulheres negras e de periferia caracterizam a Marcha das Vadias como um feminismo “elitista e branco”, questionando a dimensão libertadora atribuída ao termo “vadia”. Apesar do comprometimento das ativistas com preceitos democráticos - resumidos no ideal de “horizontalidade” -, as interações foram marcadas por denúncias de hierarquizações, nas quais os marcadores raça e geração foram centrais. Por fim, os significados atribuídos às figuras de vítima/agressor, que nas dinâmicas internas se desdobraram em opressoras/oprimidas, apontam para possibilidades e limites de estratégias políticas nas quais a vulnerabilidade não é associada a falta de agência.

Palavras-chave: Feminismo. Marcha das Vadias. Violência de gênero. Igualdade e diferença.

Marcadores sociais da diferença.

ABSTRACT

RIBEIRO, Letícia. *Are we all sluts?: equality, difference and feminist politics from the Slutwalk of Rio de Janeiro*. 2015. 90 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

This study takes as its object the Rio de Janeiro Slutwalk, a feminist movement which, anchored in the paradigm of sexual and reproductive rights, articulates the fight against gender violence to demands relating to women's autonomy with regard to sexuality and to the defense of sexual diversity. The focus is on the controversies surrounding this movement, from the finding that slutwalks value plurality and diversity, but are confronted by criticism centered on the claim of specific identities based on differences. Over 2014 we held participant observation of meetings and events organized by the Rio de Janeiro Slutwalk activists, later complemented by semi-structured interviews. We sought to understand how the specifics of this political act as an activist modality influence the way that equality / difference and identity politics are thought. A question pervades the entire dissertation: what is the possibility of alliances among women, in view of the differences and inequalities between them? The analyzes indicate that black women and women from poor communities characterize Slutwalk as an "elitist and white" feminism, questioning the liberating dimension attributed to the term "slut." Despite the commitment of activists with democratic principles - summarized in the ideal of "horizontalidad" - the interactions were marked by allegations of hierarchies, in which race and generations markers were central. Finally, the meanings attributed to the victim/aggressor figures, which in the internal dynamics unfolded into oppressor/oppressed, point to possibilities and limits of political strategies in which the vulnerability is not associated with lack of agency.

Keywords: Feminism. Slutwalk. Gender violence. Equality and difference. Social markers of difference.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	O PROBLEMA DE PESQUISA: SOMOS TODAS VADIAS?	14
1.1	Os caminhos metodológicos e a inserção no campo	16
1.2	Igualdade, diferença e políticas de identidade nas teorias feministas	21
2	UM NOVO FEMINISMO?	26
2.1	O “novo feminismo”: juventude, ousadia e vitalidade	27
2.2	O problema das narrativas teleológicas	34
2.3	Breve histórico do feminismo brasileiro	36
2.3.1	<u>Lutas específicas versus gerais</u>	36
2.3.2	<u>Horizontalidade, autonomia e inclusão</u>	39
2.3.3	<u>Outros feminismos</u>	40
2.4	A Marcha das Vadias e seus “outros”	41
3	QUANDO A HORIZONTALIDADE SE PERDE: PRIVILÉGIOS DE RAÇA E HIERARQUIAS GERACIONAIS	44
3.1	Os debates sobre diferença no feminismo	45
3.2	Feminismos negros: a intersecção entre gênero e raça	49
3.3	Conflitos na Marcha das Vadias: raça e geração	51
3.4	Possibilidades de aliança: conflito, aprendizagem, diálogos e rupturas	56
3.5	Marcadores sociais da diferença: identificações e rupturas	58
3.6	“E as mães que sempre trabalharam?”: individualismo, família e cuidado	59
4	MARCADORES SOCIAIS DA DIFERENÇA, VITIMIZAÇÃO E AGÊNCIA	63
4.1	Agência, vitimização e política	64
4.2	Vítimas e algozes: ressignificações e continuidades	72
4.3	Opressões internas	76
4.4	Interseccionalidade, vulnerabilidade e agência	77
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
	REFERÊNCIAS	84

INTRODUÇÃO

A Marcha das Vadias do Rio de Janeiro inspira-se em movimento iniciado em fevereiro de 2011 na cidade de Toronto, Canadá, com o nome de *Slutwalk*. De acordo com o site da *Slutwalk* Toronto, o movimento se originou como resposta à fala, de um representante da polícia, em uma palestra sobre segurança no campus na Universidade de Toronto: “*Women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized*” [As mulheres deveriam evitar se vestir como vadias a fim de não serem vitimadas]¹.

A partir da concepção de que tal fala demonstra que as instituições policiais reforçam mitos e estereótipos sobre a violência sexual que auxiliam na culpabilização das vítimas, ativistas feministas saíram às ruas de Toronto seminuas ou com roupas consideradas provocantes. Com cartazes e frases desenhadas em seus corpos², reivindicavam que as vítimas não sejam culpabilizadas pelas agressões que sofreram, questionando, particularmente, a responsabilização das vítimas a partir de julgamentos sobre sua sexualidade. Difundindo-se por meio de redes sociais e blogs na internet, o movimento rapidamente globalizou-se, já tendo ocorrido em diversos países, como México, Brasil, Portugal, Inglaterra, Reino Unido, África do Sul, Índia, entre outros. A primeira *slutwalk* brasileira, intitulada Marcha das Vadias, ocorreu em São Paulo em junho de 2011, seguida de eventos no Rio de Janeiro, Recife, Fortaleza, Brasília, Salvador, Belém, entre outras capitais e cidades menores do país, como Araras (SP) e Criciúma (SC).

De acordo com a concepção das ativistas das *slutwalks*, a frase do policial teria verbalizado, publicamente, a ideia presente no senso comum de que as vítimas são, em última instância, culpadas pelo abuso sexual que sofreram quando se vestem ou se comportam como “vadias”. Tal comportamento, segundo esta leitura do senso comum, tornaria as mulheres mais vulneráveis à violência sexual, na medida em que transmitiria uma mensagem de disponibilidade para a atividade sexual. Por meio da categoria de “*victim-blaming*”, as ativistas das *slutwalks* se contrapõem à ideia de que algum tipo de conduta da vítima

¹ Disponível em < <http://www.slutwalktoronto.com/about/why>>. Acesso em: 18 julho 2013

² Algumas frases em cartazes de *slutwalks* ao redor do mundo: “*It’s my hot body. I do what I want*”, “*I’m a woman not a sandwich*”, “Eu não vim da sua costela, você que veio do meu útero”, “Se ser livre é ser vadia, nós somos todas vadias”, “*It’s a dress, not a yes*”, “*My body is not a invitation*”, “Acredite ou não, minha saia curta não tem nada a ver com você”.

justificaria ou provocaria³ a violência perpetrada, negando assim que ela possa ter qualquer grau de responsabilidade ou culpa. Articulada a essa concepção, a categoria de “*slut-shaming*” - que diz respeito à crítica a insultos que tem como base condutas sexuais estigmatizadas - levanta as bandeiras pelo respeito à diversidade sexual e pela autonomia das mulheres sobre seus corpos, além de ampliar a noção de “violência”, que passa a abarcar não apenas agressões físicas, mas também insultos.

A pesquisa se insere no campo da Saúde Coletiva tendo em vista as transformações teórico-metodológicas e temáticas que, conforme enfatizam Russo e Carrara (2015), desde os anos 1990 vêm redefinindo o lugar das ciências sociais no campo da Saúde Coletiva. Surgem, a partir dessa década, “novos” objetos que não podem ser trabalhados com métodos quantitativos. A relação entre subjetividade, corpo e cultura, por exemplo, ou a construção social da saúde e da doença, tornam imprescindível o acesso ao universo simbólico dos grupos sociais, alcançado por abordagens qualitativas.

De uma perspectiva construcionista, essas pesquisas se debruçam sobre as dinâmicas que modificam ou reiteram valores que perpassam a relação que os sujeitos estabelecem com seus corpos. A emergência de gênero e sexualidade como uma área de estudos relevante para a Saúde Coletiva, influenciada pela ação do movimento gay e feminista na luta contra a epidemia da AIDS e pelos direitos reprodutivos, respectivamente, corresponde ao que os autores chamam de “socialização” de questões médicas:

O que se assiste, com o surgimento e consolidação do feminismo, do movimento LGBT e do movimento pela reforma psiquiátrica, é uma espécie de “socialização” de questões médicas. Trazer para a esfera social e política questões, fenômenos e temas considerados circunscritos à medicina (ou à sua lógica). [...] talvez caiba às ciências sociais, particularmente à Antropologia, dar ao qualificativo “coletiva”, presente na expressão Saúde Coletiva, seu sentido mais radical, apontando o enraizamento social e cultural da prática biomédica e seus objetos (corpo, saúde e doença). (RUSSO e CARRARA, 2015: 479)

As *slutwalks* estão dentro do paradigma articulado em torno da noção de direitos sexuais e reprodutivos em uma perspectiva feminista. Como apontam Corrêa e Petchesky (1996), isso significa pensá-los em termos de autonomia feminina, em contraponto à

³ No Brasil, a noção de que algumas mulheres “provocam” os homens, levando-os a agredi-las, está bastante disseminada nas percepções sobre violência de gênero. Em pesquisa anterior sobre Grupos de Reflexão para homens autores de violência doméstica em um Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra as Mulheres, verificou-se que a noção de que “ela provocou” era acionada, nos discursos dos acusados, para desestabilizar, simultaneamente, sua própria categorização como agressores e a categorização das mulheres como vítimas (MORAES e RIBEIRO, 2012). No caso das *slutwalks*, a noção de “provocação” – que as ativistas, obviamente, recusam - está associada à ideia de uma pretensa falta de controle dos homens sobre seus “instintos sexuais”: as mulheres sensuais, nesse sentido, causariam a violência sexual ao “provocarem” os homens.

concepção que privilegia o controle da natalidade a partir de preocupações de cunho demográfico e econômico. Tendo o “controle sobre o próprio corpo” como fundamento, nessa perspectiva são as mulheres que devem determinar os usos que fazem de seus corpos.

Ao longo dos anos 1980, a partir do trabalho de grupos de saúde da mulher em várias partes do mundo, a perspectiva feminista sobre direitos reprodutivos passa a ter significativo impacto na maneira como a questão é pensada em fóruns intergovernamentais sobre população. Como resultado, na Conferência de População e Desenvolvimento, realizada no Cairo em 1994, foi adotado pela primeira vez o termo “direitos reprodutivos”, de modo que “a igualdade entre os gêneros e o ‘empoderamento’ das mulheres foram tratados com maior visibilidade que os temas demográficos e do crescimento econômico” (Corrêa e Petschesky, 1996: 171).

Além disso, foi enfatizada nessa Conferência a noção de “saúde sexual” – definida pela primeira vez no ano de 1975 em documento da Organização Mundial de Saúde (OMS) -, segundo a qual o exercício de uma sexualidade livre e gratificante é essencial para a saúde e o bem-estar dos cidadãos. O prazer sexual é concebido como um direito, sendo enfatizado que os serviços de saúde devem prover as informações e orientações necessárias para que as mulheres possam exercer o direito a uma sexualidade livre, desvinculada da maternidade. Jane Russo (2009) chama a atenção para o fato de que nessa perspectiva a sexualidade é vista como esfera autônoma em relação à reprodução, tendo como objetivo próprio o prazer, o que só é concebível em um paradigma, que emerge no contexto das lutas dos movimentos gay e de mulheres dos anos 60/70, segundo o qual a atividade sexual não-reprodutiva é valorizada.

No Brasil, afirmando o direito pleno das mulheres à autodeterminação sexual e reprodutiva – incluindo aí o aborto –, as feministas reivindicam a responsabilidade do Estado na garantia desse direito. Como enfatizam Alves e Corrêa (2003), estratégia retórica importante, nos anos 80, foi vincular essa luta como componente do direito à saúde. Sob influência desses debates, foi formulado, com participação direta do movimento feminista, o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), lançado em 1983, que pauta os serviços de assistência à contracepção dentro de uma preocupação mais ampla com a saúde da mulher. Tal Programa, segundo Heilborn et. al. (2009), representa um marco na história das políticas públicas voltadas às mulheres, incorporando seus direitos de cidadania ao contrapor à noção de saúde materno-infantil (que reforçava o papel reprodutivo das mulheres) a pauta política da “saúde da mulher”.

A noção de direitos sexuais e reprodutivos está intrinsecamente associada à valorização da liberdade, baseada no princípio da integridade corporal, que inclui tanto “o direito da mulher de não ser alienada de sua capacidade sexual e reprodutiva [...] quanto o direito à integridade de sua pessoa física” (Dixon-Mueller, 1993 *apud* Corrêa e Petchesky, 1996). É nesse sentido que a luta contra a violência sexual está dentro do escopo da defesa dos direitos sexuais e reprodutivos. Pensar as *slutwalks* a partir dessas demandas tradicionais do feminismo ajuda a compreender a pluralidade de questões levantadas nessas Marchas. Assim, ainda que o mote principal seja a violência de gênero, esta é fortemente associada à noção de autonomia feminina, o que permite sua articulação com outras demandas feministas, dentre as quais: o direito ao aborto, a luta contra a violência obstétrica, e o direito de expressar a sexualidade em sua diversidade.

Cabe ainda mencionar a trajetória de legitimação da violência na pauta de saúde, que segundo Minayo (2007), passa pela concepção de que ela “afeta a saúde individual e coletiva e exige, para sua prevenção e enfrentamento, formulação de políticas específicas e organização de práticas e de serviços peculiares ao setor” (MINAYO, 2007: 1260).

Na última metade do século XX, a questão da violência contra as crianças passou a ser apontada como relevante para a ação de saúde, sendo denunciada pelos próprios profissionais, que enfatizavam sua influência negativa para o desenvolvimento das vítimas. No entanto, como aponta Minayo (2007), é apenas a partir da década de 1990 que a Organização Mundial de Saúde passa a referir-se à “violência”, e não somente a “causas externas”, termo tradicionalmente utilizado para categorizar o tema.

A violência contra as mulheres, à diferença da violência contra as crianças, foi introduzida na agenda de saúde não por meio de uma militância interna à profissão médica, mas por força do movimento feminista, que teve êxito em influenciar documentos de organismos internacionais. A definição da violência de gênero como problema de saúde pública pela Organização Mundial de Saúde (OMS) é legitimada por diversas pesquisas que vem apontando para sua repercussão na saúde física, reprodutiva e mental das mulheres (ver WENZEL et. al., 2004; SCHRAIBER et. al., 2007; LETTIERRE et. al., 2012, entre outros). Passa, ainda, pela concepção de que os serviços de saúde devem estar preparados para atender as vítimas e detectar o problema antes da ocorrência de incidentes mais graves.

Evidencia-se que o campo da Saúde Coletiva não pode prescindir de questões de ordem política, abrindo-se para leituras centradas no reconhecimento das diferenças. O Estado deixa de ser considerado o centro exclusivo da problemática da saúde, uma vez que levamos

em conta os vários planos e instituições que concorrem na regulação cultural dos corpos (BIRMAN, 2005 [1991]). Dessa concepção decorre que o campo da Saúde Coletiva tem como postulado fundamental a crítica à racionalidade biomédica, que, marcada pela perspectiva universalizante do discurso naturalista, apaga qualquer significação diferencial dos corpos. Nesse sentido, o pressuposto do campo da Saúde Coletiva é o de que a doença se materializa em um corpo que é simbólico, ou seja, perpassado por valores e relações de força presentes no tecido social.

As perguntas colocadas nesta dissertação estão em sintonia com essa perspectiva. A partir do pressuposto de que a própria noção de direitos sexuais e reprodutivos - paradigma sobre o qual a Marcha das Vadias está ancorada – se constrói em meio a disputas no campo social e político, pretende-se analisar como o corpo é simbolizado pelas ativistas. Em outras palavras, como os marcadores sociais da diferença introduzem disputas em torno da validade da categoria “vadia” como forma de reivindicação política? Em contraponto à tendência universalizante da perspectiva biomédica, o foco recai sobre as maneiras distintas pelas quais o corpo é simbolizado em meio às controvérsias entre as ativistas. Isso implica reconfigurar a dualidade tradicional natureza/cultura. Nas palavras de Russo e Carrara (2015),

normalmente se pensam o social e o cultural como aquilo que é variável e passível de mudança, e o que é natural/biológico, ao contrário, como o que é invariável, porque ancorado na realidade material. Os novos objetos e abordagens que surgem no campo apontam para a possibilidade de trabalharmos com a ideia de uma natureza/ biologia mutáveis e transformáveis em articulação com a esfera cultural/social. A transformação cultural/social, neste sentido, produziria transformações no nível material/biológico, como diversos estudos têm discutido. Ao mesmo tempo, a cultura só poderia ser pensada de forma incorporada, ou seja, existindo através do corpo, da materialidade biológica (RUSSO e CARRARA, 2015: 479-480)

Nesse sentido, o corpo, perpassado por diferenças e desigualdades, é entendido nesta pesquisa simultaneamente como realidade material e construção discursiva. As experiências das ativistas só existem corporalmente, mas esse corpo não é fixo, estando em permanente reconfiguração em meio aos valores que lhe são atribuídos.

A dissertação está organizada da seguinte maneira: no capítulo 1, apresento os objetivos da pesquisa, os caminhos metodológicos e o referencial teórico da pesquisa. No capítulo 2, descrevo o tipo de organização política defendido pelas ativistas da Marcha das Vadias carioca, caracterizado pelo ideal da horizontalidade e pela recusa da institucionalização, e busco situar esses debates e valores na história do feminismo brasileiro. No capítulo 3 o foco está nos questionamentos das próprias ativistas quanto à efetivação do princípio da horizontalidade, por meio de denúncias de hierarquias internas nas quais foram

acionados os marcadores de raça e geração. Por fim, no capítulo 4, resgato o papel do sofrimento nas interações, trazendo reflexões sobre as figuras de vítima e agressor, que nas dinâmicas internas se desdobraram em oprimida e opressora. Nesta parte, discuto a dimensão da agência nas noções de “vulnerabilidade” e “privilégios” acionadas.

1 O PROBLEMA DE PESQUISA: SOMOS TODAS VADIAS?

As organizadoras da primeira *slutwalk* argumentam que a unidade do movimento não se deve a um sujeito político unívoco, enfatizando a heterogeneidade de mulheres que pretendem incluir na luta. Na realidade, o sujeito político sequer se restringe às mulheres, como demonstrado pela seguinte passagem: “*WE ARE COMING TOGETHER. Not only as women, but as people from all gender expressions and orientations [...]*”⁴. [grifo no original]. Em consonância com essa perspectiva, no Rio de Janeiro constata-se a presença de travestis e transexuais envolvidas na organização da Marcha das Vadias, o que indica importante diferenciação em relação a outros movimentos feministas, que restringem o sujeito político àquelas identificadas pelo sexo feminino ao nascer, não admitindo outras identidades de gênero na luta⁵. A frase “Se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias!” expressa esta possibilidade de alianças entre pessoas diversas a partir da defesa da liberdade.

Diversas feministas, no entanto, criticam o uso do termo “*slut*”, argumentando que tal categoria exclui determinados grupos sociais. Nesse sentido, Harsha Walia⁶ afirma que o uso do termo reproduz a noção de que apenas as mulheres que usam roupas provocantes são “liberadas”. Desse modo, as *slutwalks* estariam impondo determinadas noções de liberdade de gênero e perpetuando o mito de que algumas identidades culturais e religiosas são inerentemente refratárias aos direitos das mulheres. Trata-se, para Walia, de um discurso feminista imperialista que marginaliza, por exemplo, as mulheres muçulmanas.

Críticas semelhantes provem de ativistas de movimentos de mulheres negras. No site da *slutwalk* de Nova Iorque, Anoushka Ratnarajah, uma das organizadoras do movimento, apresenta um texto intitulado “*An open letter to slutwalk NYC and its critiques, from one of*

⁴ Disponível em: <<http://www.slutwalktoronto.com/about/why/>> Acesso em: 18 de julho de 2014.

⁵ Karla Galvão Adrião et. al. (2011) descrevem os debates ocorridos no 10º Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (2005) em torno da possibilidade de participação de transgêneros no Encontro seguinte. Os argumentos favoráveis à participação de trans afirmam que é possível definir-se como mulher sem ter nascido com o corpo biológico feminino, enquanto os argumentos contrários afirmam que isso significaria a entrega dos espaços de poder aos homens. Ao final, não havendo consenso, foi acatada a decisão da maioria, que votara a favor da participação.

⁶ Disponível em: <<http://rabble.ca/news/2011/05/slutwalk-march-or-not-march>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2015.

your own”⁷, datada de 11 de agosto de 2011, no qual aceita as críticas provenientes de ativistas negras e afirma que não pode mais se identificar enquanto “*slut*”, pois acredita que o termo, que sempre foi utilizado para insultar e sexualizar as mulheres negras, carrega uma ampla carga de “privilégios”. Para ela, é necessário “descolonizar” o feminismo ocidental, que “foi e continua sendo marcado pela supremacia branca e heterossexual”.

Feministas negras brasileiras articularam críticas no mesmo sentido. No blog intitulado “Feminista Cansada”, postou-se a tradução de “uma carta aberta de mulheres negras à Marcha das Vadias”⁸, publicada originalmente no site *Black Women’s Blueprint*. Nela, ativistas de movimentos de mulheres negras argumentam que a Marcha não consegue representar experiências particulares de mulheres de diferentes raças e etnias. Para elas, normalizar o termo “vadia” significaria reafirmar representações machistas sobre a mulher negra, pois esse termo e outros correlatos sempre foram utilizados para “desvalorizá-la” e “desumanizá-la”.

Um episódio ocorrido na Marcha das Vadias de Brasília de 2013 evidenciou essas tensões no contexto brasileiro. Um homem negro e deficiente físico, posicionado às margens da Marcha, fazia gestos obscenos, o que foi respondido com um cerco de ativistas, que gritavam e buzinavam⁹. No site “Blogueiras Negras”, Ana Flávia Magalhães Pinto, ativista do Coletivo Pretas Candangas, expõe, em texto intitulado “Do trágico ao épico: a Marcha das Vadias e os desafios políticos das mulheres negras”¹⁰, o posicionamento de algumas ativistas negras acerca do episódio. O questionamento de Janaína Damasceno, transcrito pela autora do texto, resume o descontentamento dessas mulheres:

Alguém explica isso: como mulheres em grande parte brancas e universitárias, hostilizando e perseguindo um homem negro, pobre, deficiente e com problemas mentais pode ser igual a luta contra o machismo? Sério que ele personifica o inimigo? A luta antimachista exclui o bom senso? Ele fez algo extremamente grave?

Maria Luiza Júnior, ativista que, enquanto “mãe de preto”, estava na Marcha e carregava um cartaz com mensagens que denunciavam o genocídio da juventude negra, relata

⁷ Disponível em: < <http://slutwalknyc.tumblr.com/post/11197870308/an-open-letter-to-slutwalk-nyc-and-its-critiques-from>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2015.

⁸ Disponível em: < <http://www.feministacansada.com/post/44143444731>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2015.

⁹ Esse tipo de dinâmica, que recebe o nome de “escracho”, é comum durante as Marchas das Vadias e também está presente em outros atos feministas. Nela, as mulheres cercam homens considerados machistas e, gritando ou buzinando, explicitam publicamente sua condição de “agressor”.

¹⁰ Disponível em: < <http://blogueirasnegras.org/2013/06/27/desafios-politicos-feminismo-negro/>>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2015.

que, após o episódio, saiu da Marcha “porque fiquei deveras perturbada com o racismo exacerbado das manifestantes que acorreram para ele como urubus em busca de carniça”. Ana Flávia Magalhães Pinto segue o texto argumentando que o fato de aquele homem ter facilmente se tornado alvo das manifestantes está “diretamente associado à dificuldade que as feministas brancas organizadoras da Marcha tem de entender e incorporar os questionamentos colocados pelas mulheres negras, feministas ou não”, caracterizando o episódio como “mais um registro importante para nossas reflexões sobre essa instável parceria entre feministas brancas e mulheres negras”.

Tais controvérsias são exemplos de uma mesma tensão, que em contextos específicos se apresenta de maneiras diversas: as *slutwalks* valorizam a pluralidade e a diversidade, mas são confrontadas por críticas que denunciam que o termo “*slut*” é excludente. Essas críticas estão fundadas na reivindicação de identidades específicas, baseadas em diferenças – nos casos aqui explicitados, culturais/religiosas e étnicas/raciais - e expressam antigo dilema do feminismo: o debate sobre igualdade/diferença, delineado a partir de pensadoras pós-coloniais, mulheres negras e feministas lésbicas, que denunciam que o feminismo se fortaleceu a partir da universalização de leituras de mulheres brancas, europeias, heterossexuais e de classe média (MAYORGA et. al., 2013).

Esta dissertação visa analisar como essas controvérsias aparecem no contexto específico do Rio de Janeiro, de modo a contribuir para o debate sobre igualdade e diferença no feminismo. Busco compreender como as especificidades desse ato político enquanto modalidade de ativismo influenciam a maneira pela qual são pensadas igualdade/diferença e políticas de identidade. Mais especificamente, pretendo analisar as apropriações do termo “vadia” e sua relação com categorias identitárias, bem como a função dos marcadores sociais da diferença em estratégias políticas de construção de sujeitos.

1.1 Os caminhos metodológicos e a inserção no campo

Uma vez que o foco da análise reside nas controvérsias, parte-se de uma perspectiva mais processual que estrutural. Giumbelli (2002), que também toma a controvérsia como objeto de sua pesquisa sobre religião, afirma que compreender a sociedade como em permanente controvérsia significa que

Em vez de culturas ou sociedades orgânicas, estavelmente equilibradas em estruturas ou com suas necessidades funcionalmente supridas por instituições, o que vislumbramos são ordenações instáveis caracterizadas por regras que precisam ser perpetuamente efetivadas e negociadas. (GIUMBELLI, 2002: 98)

Tal perspectiva está em sintonia com o referencial teórico-metodológico do interacionismo simbólico, segundo o qual instituições, valores e regras estão expostos à mudança através das interações sociais, que criam, mantem e modificam a dimensão objetiva da vida social. Como enfatiza Martins (2013), há uma instabilidade intrínseca nas situações sociais, devido ao incessante jogo recíproco de reavaliação e reajustamento entre os participantes da situação. A partir desse referencial, enfatizamos a dimensão autorreflexiva, o incessante aspecto interpretativo presente nos processos de interação.

A observação participante se apresentou como ferramenta metodológica apropriada por permitir a análise das interações, e também devido à própria possibilidade da realização de pesquisas sobre movimentos sociais. Gregori (1992), a partir de sua pesquisa sobre uma entidade feminista, afirma:

Conhecer a entidade por dentro – apreender sua dinâmica interna – só foi possível participando, ou melhor, militando. [...] As pesquisas referentes aos movimentos feminista, homossexual e étnicos exigem esse gênero de participação, principalmente quando elas consistem em rastrear e analisar a dinâmica interna dos grupos e suas ações concretas. Isso ocorre porque existe nesses agrupamentos uma tendência para criticar, ou melhor, desconfiar de todos os procedimentos que fujam do “vivido” e do “partilhado”. Nesse sentido, a academia, os partidos, os profissionais, as pesquisas e até os meios de comunicação de massas são vistos com suspeita (GREGORI, 1992:17)

Essa metodologia permitiu a compreensão da lógica interna que guia as dinâmicas das ativistas. Nesse sentido, se o problema de pesquisa foi construído tendo como base debates em blogs feministas, foi a observação participante na organização da Marcha das Vadias carioca que permitiu contextualizar esses debates, relacionando-os às implicações e desafios da modalidade de ativismo proposta por essas feministas.

A despeito da importância de compreender as críticas de outras feministas à Marcha, a pesquisa foi realizada *a partir* da Marcha das Vadias. Isso significa que o foco da análise recai sobre a maneira pela qual as ativistas que participavam da organização da Marcha carioca refletiam sobre as controvérsias. Em outras palavras, quais foram os efeitos das críticas – particularmente daquelas que enfatizam as diferenças entre as mulheres - nas dinâmicas de interação em torno da Marcha das Vadias carioca?

Esses contornos não são tão estanques quanto podem parecer à primeira vista. A leitura dos blogs feministas acima mencionados pode levar à falsa percepção de um grupo

coeso (“vadias”) ao qual se contrapõem outras ativistas (negras, muçulmanas, etc.). Nessas críticas, já sistematizadas, as autoras se posicionam contra a Marcha – ou melhor, contra alguns aspectos dela - e, ao mesmo tempo, junto de outras mulheres. A análise dessas críticas, quando não acompanhada da observação das dinâmicas de interação, não dá conta da heterogeneidade interna ao grupo comprometido com a organização da Marcha das Vadias. Nesse sentido, a observação participante demonstrou que são várias as controvérsias entre as próprias ativistas envolvidas na organização da Marcha das Vadias. Particularmente, variados foram os entendimentos sobre as implicações das diferenças entre as mulheres para a prática feminista.

A inserção no campo se deu em uma das primeiras reuniões para a organização da Marcha das Vadias de 2014, no dia 7 de maio daquele ano, que havia sido divulgada pelo *facebook*¹¹. Na ocasião, perguntei sobre a possibilidade de fazer uma pesquisa¹² sobre a Marcha e as mulheres presentes afirmaram que essa questão já havia sido discutida pelo grupo anteriormente. Elas não se opunham à participação de pesquisadoras, desde que não se tratasse de uma “observação distanciada”, mas sim que eu, de fato, participasse, o que segundo elas ajuda a criar um “engajamento político”.

A partir de então, passei a participar das reuniões, que ocorriam com frequência semanal ou quinzenal e nas quais costumavam estar presentes entre 15 e 30 mulheres. Muitas delas tinham uma participação mais irregular nessas reuniões (o que não significa que não participassem de outras formas - por exemplo, nas trocas de e-mails), enquanto algumas frequentavam as reuniões com maior assiduidade. As reuniões ocorriam predominantemente em três locais: em salas de aula da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ); e no Instituto de Estudos da Religião (ISER). Na Uerj, havia uma mesa na qual sentavam-se entre cinco e dez mulheres, e carteiras dispostas em círculo. No IFCS a sala era uma espécie de auditório, de modo que não era possível dispor as cadeiras desse modo: algumas mulheres sentavam-se em uma mesa, à frente da sala, enquanto as demais sentavam-se em cadeiras dispostas em fileiras. No caso do ISER havia uma mesa grande, de modo que

¹¹ Página da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro no facebook:
<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro/?fref=ts>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2016.

¹² Tendo em vista que o grupo organiza suas atividades em termos de “horizontalidade” – princípio muito caro às ativistas que organizam a Marcha das Vadias -, optei por não utilizar o Termo de Anuência para a observação participante nas reuniões, uma vez que nenhuma das mulheres se sentiria confortável em assinar documento desse teor, o que significaria colocar-se em posição hierárquica superior às demais. Desse modo, o consentimento para a participação deu-se informalmente.

um maior número de mulheres se sentava à sua volta, enquanto as que chegavam posteriormente iam dispendo cadeiras mais afastadas da mesa.

Além das reuniões, participei dos debates e rodas de conversa, cujos temas foram: aborto e violência obstétrica, misoginia em movimentos de esquerda, e um debate com feministas negras. Estive também em outros atos feministas do Rio de Janeiro em companhia das ativistas da Marcha das Vadias. Os e-mails trocados entre as ativistas também foram importante fonte de dados, constituindo-se em verdadeiros documentos nos quais os debates tinham lugar. O último encontro de que participei foi a reunião de avaliação, em 31 de agosto de 2014, totalizando desse modo quatro meses de observação participante. Posteriormente, foram realizadas entrevistas semiestruturadas¹³ que complementaram as observações de campo, possibilitando o acesso a interpretações sobre os conflitos ocorridos.

Minha legitimidade enquanto pesquisadora, conforme já explicitado pelas ativistas logo na primeira reunião, passava pela militância. Não teria sido possível, por exemplo, apenas aplicar entrevistas e/ou questionários. As ativistas recebiam com desconfiança pesquisadoras que chegassem com esse intuito, sem ter participado das atividades. Acredito que a cooperação das ativistas tenha passado também pelo convívio fora das atividades estritamente referentes à Marcha das Vadias - tanto em outros atos feministas e LGBT, quanto em espaços acadêmicos, como congressos e debates. Tal convívio, acredito, serviu para demonstrar que eu compartilho de seus princípios, ou, em suas palavras, que eu tenho “engajamento político”.

Tal identificação com as ativistas, se é condição necessária para a produção desse tipo de pesquisa, impõe questões de ordem ética e metodológica que não devem ser ignoradas. A relação entre teoria e política, avaliação necessária para a produção de conhecimento em qualquer campo de reflexão, fica mais evidente quando o objeto de pesquisa é um movimento social. Carrara (2013), pensando a relação entre ativismo LGBT e reflexão acadêmica, aponta para “o desconforto entre colocar-se ao lado dos grupos com quem se trabalha, legitimando seu ponto de vista, ou considerar criticamente a sua prática” (2013: 22). O autor enfatiza, ainda, que a teia de negociações e compromissos necessária para a viabilização de qualquer investigação antropológica se incorpora nos “fatos” produzidos. Assim, é preciso explicitar

¹³ Para as entrevistas foi utilizado um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), onde são descritos sucintamente os objetivos do estudo. Foi mantido o anonimato das informantes, tendo em vista, sobretudo, o fato de que várias delas se preocupam em cobrir os rostos durante a Marcha das Vadias, de modo a evitar possíveis represálias no local de trabalho ou no meio familiar. Esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Medicina Social.

essas negociações, que resultam em diversas implicações políticas - nem sempre evidentes - nos dados produzidos.

Esta pesquisa focaliza, em grande medida, os conflitos entre ativistas. Isso definitivamente não é fácil, e foram frequentes os questionamentos éticos que eu me coloquei ao longo do trabalho de campo e da escrita. Uma das implicações desse fato para a pesquisa foi a preocupação em preservar o anonimato das participantes. Assim, além do cuidado de que elas não fossem identificadas nominalmente, também evitou-se descrevê-las, já que algumas são relativamente conhecidas no ambiente acadêmico, e sua exposição poderia causar constrangimentos.

Ao longo da observação participante, a posição ambígua de pesquisadora e militante por vezes não permitiu uma postura neutra diante dos conflitos que ocorriam. Se, por um lado, o prisma de pesquisadora colocava, a meus próprios olhos, a necessidade de questionar e problematizar as afirmações que ouvia, por outro lado era extremamente valorizado entre as ativistas a não distinção entre participantes e pesquisadoras, de modo que as expectativas que elas tinham quanto a minha participação em situações de interação não eram distintas (ao menos assim me pareceu) daquelas que tinham em relação a todas as outras participantes. Nesse sentido, elas frequentemente perguntavam a minha opinião sobre vários dos assuntos debatidos. Nessas ocasiões, eu sentia a necessidade de posicionar-me frente aos debates, e, olhando retrospectivamente, percebo que não foi sem desconforto que o fiz. Tal desconforto não se resumiu a colocar-me ou não ao lado das ativistas, mas ao lado de quais delas, à medida que as controvérsias foram delineando grupos opostos.

Ainda que eu não tenha assumido papel de destaque nos debates, a escrita representou um momento de ruptura com a posição de militante. Empreendi, assim, um afastamento crítico em relação aos vários argumentos com os quais me deparei (dentre os quais aqueles que eu própria possa ter emitido em alguns momentos). Não se trata de buscar uma pretensa neutralidade científica: minha subjetividade e posição social (com marcas de classe, raça e geração, dentre outras), minha experiência pessoal na participação da organização da Marcha das Vadias, bem como o modo particular pelo qual algumas falas, momentos ou pessoas me afetaram, sem dúvida delineiam-se nas reflexões desenvolvidas nesta dissertação de maneiras não evidentes nem mesmo para mim.

Sem perder de vista esses aspectos, o afastamento crítico mencionado tem o sentido de enfatizar que o estudo não tem um viés de denúncia em relação a essa ou aquela prática ou posicionamento político. Trata-se, antes, de um esforço analítico no sentido de compreender

os significados desses conflitos. Que valores estão em jogo? Quais são as estratégias utilizadas para garantir a conformação desses valores na prática feminista? Que identidades políticas vão se constituindo nesses conflitos? Quais são as possibilidades de aliança? Ou, ainda, “aliança” é algo necessariamente valorizado por todas.

1.2 Igualdade, diferença e políticas de identidade nas teorias feministas

As críticas acima mencionadas à Marcha das Vadias chamam a atenção para as diferenças entre as mulheres, questionando a possibilidade de que a categoria “vadia” dê conta dessas diferenças, ou, ainda, apontando para uma dimensão opressora no uso do termo. Assim, relacionam-se às discussões teóricas que desestabilizam a ideia de uma mulher universal, que não leva em conta outros marcadores sociais, tais como raça, classe, idade e religião.

A ideia de universalidade tem sido desconstruída nas teorias feministas desde a década de 70. Nesse sentido, Claudia Fonseca (2003) aponta para o distanciamento da noção de “subordinação universal da mulher”, em direção a um enfoque cada vez maior nas particularidades culturais. Esse movimento se baseou na crítica a análises que concebem a subordinação feminina como universal, na medida em que, ainda que rejeitem a noção da inferioridade biológica, localizam a causa da inferioridade da mulher, paradoxalmente, nos papéis sexuais que lhe são atribuídos *naturalmente*. Linda Stone, por exemplo, afirma que

as mulheres universalmente parem filhos, homens e mulheres desempenham papéis diferentes na reprodução, e nesse ‘fato da vida’, é possível realizar comparações transculturais de gênero e parentesco. (STONE, 2000:08 *apud* FONSECA, 2003:10)

Nesse tipo de argumentação, a ideia de um fato biológico inescapável – os papéis reprodutivos – é a base para a noção de uma categoria universal “mulher”, que estaria submetida a um mesmo tipo de dominação em todas as culturas. A partir do final dos anos 70, de acordo com Fonseca (2003), feministas passaram a questionar o pressuposto da relevância transcultural da diferença biológica, considerando que a universalidade do papel reprodutivo das mulheres não necessariamente pressupõe determinado tipo de relação sociocultural e, em algumas culturas, a diferença biológica entre os sexos pode sequer ter relevância para as relações sociais. O que essas feministas denunciam é o etnocentrismo implícito nas análises que postulam a “subordinação universal da mulher”, ao pressuporem que culturas não

ocidentais atribuem a mesma relevância que nós atribuímos à diferença biológica entre os sexos. Propõem, como alternativa, que o gênero seja considerado como um sistema de símbolos com significados culturalmente variáveis. Desse modo, não apenas as diferentes culturas podem construir de maneiras distintas as relações de gênero, como também, o simbolismo de gênero não é fixo em uma dada cultura, o que aponta para a possibilidade de mudança e, por conseguinte, para a potencialidade das lutas políticas feministas.

Assim se estabelece uma distinção clássica no feminismo, entre sexo e gênero. Na medida em que o último não é decorrência fixa do primeiro, os papéis de gênero podem ser questionados. As diferenças entre os sexos biológicos não justificam a desigualdade de gênero, e é a partir dessa concepção que a luta feminista constrói, em um primeiro momento, os argumentos contrários à assimetria entre homens e mulheres. Tal concepção, no entanto, atribui ao biológico uma fixidez – ele permanece sendo a base sobre a qual a cultura atribui valores e significados.

Judith Butler (2008) questiona essa distinção ao enfatizar que o conceito de gênero apenas pode ser pensado dentro da estrutura binária masculino-feminino, construída na matriz heterossexual. Assim, para ela, na medida em que questionamos essa matriz, a instabilidade do conceito é desmascarada. O esforço de Butler está em produzir uma crítica genealógica: ao recusar a busca por uma identidade sexual autêntica, a autora pretende investigar as instituições, práticas e discursos que produzem categorias de identidade, que passam a ser vistas como naturais. Nesse sentido, a autora argumenta que a “naturalidade” do “ser mulher” é construída mediante “atos performativos discursivamente compelidos”, de modo que as identidades de gênero constituem uma performance constante. De acordo com essa perspectiva, o movimento feminista, ao pretender representar “as mulheres”, reafirma uma identidade que é construída dentro do próprio sistema que produz a dominação masculina, reificando assim as relações de gênero, o que contraria, explicitamente, os objetivos feministas.

Para Butler, não há uma continuidade necessária entre corpos sexuais e gêneros culturalmente construídos. Nesse sentido, o termo “homens” não se aplica necessariamente a corpos masculinos, da mesma forma que o termo “mulheres” não remete necessariamente a corpos femininos. Afirmar que “as mulheres” são o sujeito político do feminismo significa reforçar a hipótese de um sistema binário de gêneros, o que implica a crença em uma relação mimética entre sexo e gênero. Como resultado, o movimento não consegue falar sobre aqueles que estão mais claramente fora do “domínio imaginável do gênero”, termo utilizado por

Butler para referir-se aos gêneros “inteligíveis” - aqueles que mantêm uma coerência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. O feminismo, então, deveria afastar-se do pressuposto e da busca por uma unidade da categoria “mulheres”, na medida em que a identidade não é uma característica descritiva da experiência, mas sim um ideal normativo.

O problema, para Butler, consiste no fato de que a representação política estabelece um critério: apenas quem atende a determinadas qualificações pode ser representado. Nesta perspectiva, a autora propõe uma crítica radical à noção de identidade, que permitiria formas novas de política, verdadeiramente capazes de questionar a matriz heterossexual. A saída, então, é a própria contestação da noção singular de identidade e, nesse sentido, a política feminista desejável é "uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político" (BUTLER, 2008: 23). Butler (2008) propõe o que denomina de “política de coalizões” em substituição à “política de identidade”. Argumentando que a identidade como ponto de partida não se sustenta como base sólida do movimento político, posto que não há uma solidariedade de antemão entre as mulheres, a autora propõe alianças contingentes, em permanente abertura. Na interpretação de Silvana Mariano (2005), em análise que aborda as críticas de teóricas feministas pós-estruturalistas à ideia de sujeito universal, tomar a identidade como discursivamente construída, negando sua essência, não implica negar a existência de sujeitos políticos, mas redefinir sua constituição. Nesse sentido, na perspectiva pós-estruturalista seria possível reter, com ressalvas, sujeitos coletivos tais como “classe trabalhadora”, “mulheres” e “negros”.

Butler, portanto, se contrapõe a ideia de uma mulher universal, e nesse movimento propõe o questionamento da própria base da noção fixa de mulher - o corpo biológico. As críticas de feministas negras, lésbicas e do terceiro mundo, por sua vez, chamam a atenção para a maneira como outros marcadores sociais se articulam na conformação da desigualdade de gênero, em um modelo teórico e político que passou a ser conhecido como interseccionalidade. Nos EUA, as feministas negras apontaram para a necessidade de pensar de que forma a raça perpassa a maneira como o gênero é vivenciado pelas mulheres negras. A ideia central é a de que esses marcadores atuam de forma articulada na produção de desigualdades e hierarquias. Nesse sentido, Crenshaw (1989) critica tanto o feminismo quanto o movimento negro, que, ao acionarem categorias gerais de "mulheres" e de "comunidade negra", respectivamente, estão centrados nos grupos mais privilegiados, seja em termos de classe e raça (no caso do feminismo), seja em termos de classe e gênero (no caso do

movimento negro). Desse modo, em nenhum desses movimentos é feita uma reflexão sobre o modo particular pelo qual as mulheres negras são subordinadas.

Uma das dimensões que essas autoras trazem para demonstrar como a raça influencia a maneira pela qual a opressão de gênero é experimentada pelas mulheres negras é a violência sexual. As críticas colocadas atualmente às *slutwalks* por feministas negras estão, assim, em sintonia com a teorização da interseccionalidade, que enfatiza que a combinação entre expectativas sexistas de castidade/pureza feminina e pressupostos racistas de promiscuidade sexual cria um conjunto distinto de questões confrontadas pelas mulheres negras, que não são levadas em conta porque a violência sexual é pensada a partir da experiência de mulheres brancas (CRENSHAW, 1989). Nesse sentido, como aponta López (2011), a crítica do movimento de mulheres negras atribui à “mestiçagem” a violência sexual do homem branco colonizador sobre as mulheres brancas e indígenas:

A mulher negra é modelada, segundo denunciam as militantes negras, pelo estigma de um corpo visto e tido como passivo, sobre o qual pode ser exercida a violência sexual. Estigma que vincula a imagem das mulheres negras como “selvagens sexuais”, como “impuras”, como “reprodutoras”, naturalizando julgamentos morais. (López, 2011).

Tanto nas teorias pós-estruturalistas, quanto nas abordagens de autoras negras ou do terceiro mundo, a identidade vem sendo um ponto de debate. Ochy Curiel (2005), feminista lésbica afrodescendente, resume as preocupações implicadas da seguinte maneira:

Qual é a estratégia mais politicamente correta que não me leve a cair em essencialismos, que desconstrua papéis e estereótipos, posições dicotômicas e binárias impostas pelo patriarcado, e que ao mesmo tempo não me faça perder certas categorias políticas, muitas vezes transgressoras e que contêm em si mesmas elementos de identidade? (CURIEL, 2005: 2)

Na tentativa de enfrentar os dilemas aqui colocados, diversas autoras destacam a possibilidade de um uso estratégico das identidades, entendidas não como biologicistas e essencialistas, mas como construções sociais e políticas. Uma dessas autoras é Joan Scott (2005), que argumenta que a forma polarizada dos debates sobre igualdade/diferença e direitos individuais/de grupo impossibilita o reconhecimento da tensão necessária entre esses conceitos. Para ela, a identificação com a categoria “mulheres” em certa medida desconsidera o fato de que nunca há uma linearidade completa entre as experiências individuais e as identidades de grupo. Tais tensões, segundo Scott, são constitutivas de qualquer movimento que pretenda lutar contra algum tipo de discriminação. Partindo do pressuposto de que as identidades individuais repousam sobre identidades de grupo, a autora conclui que os

movimentos políticos devem basear-se em categorias identitárias, desde que não as considerem enquanto “entidades eternas”, mas como efeitos de processos políticos e sociais.

Essas diversas argumentações são úteis para pensar não apenas o feminismo, mas as identidades políticas de maneira mais ampla. Nesse sentido, a "escolha paradoxal" (SCOTT, 2005) que consiste em utilizar a própria noção que restringe um grupo como possibilidade de autonomia está presente não apenas na identidade política "mulher", mas também, por exemplo, na categoria "negro".

Ang-Lygate (2012) é uma das autoras que tece críticas à política de identidade. Segundo ela, a categoria “negro” teria caído em um dualismo binário que desfaz a possibilidade da diferença como diversidade, atribuindo uma falsa coerência à identidade negra. Por meio da teorização da diferença em termos de uma oposição binária que separa artificialmente brancas e negras, as mulheres negras estariam sendo convertidas ao Outro. Argumentando que a negritude não é uma experiência homogênea, e que outras experiências compartilhadas entre as mulheres podem ter tanta importância quanto a raça nas relações sociais, a autora enfatiza que a pertença ao grupo é algo permanentemente negociável. Ainda que reconheça o valor do essencialismo estratégico no sentido de sua capacidade de mobilizar as pessoas, salienta que essa estratégia não deve se confundir com o essencialismo substancial que reprime expressões de pluralidade.

Importa para o presente estudo que, tanto no discurso político das ativistas da Marcha das Vadias, quanto nas críticas provenientes do movimento de mulheres negras ou muçulmanas, o que está em jogo é a possibilidade política da afirmação da diversidade e o papel que a identidade representa nesses contextos. Na Marcha das Vadias, o elogio à diversidade se pauta na recusa de uma identidade unívoca, o que tem como efeito, por exemplo, a possibilidade de participação de mulheres trans. No argumento das mulheres negras e das muçulmanas, pelo contrário, é a construção de uma identidade política específica, baseada na diferença, que lhes permite afirmar a diversidade, visibilizando formas específicas de opressão, que não são abarcadas apenas pela categoria gênero.

2 UM NOVO FEMINISMO?

Neste capítulo, discuto representações sobre a Marcha das Vadias nos meios de comunicação, que a associam a juventude, novidade e ousadia. Contraporei tais representações aos discursos das ativistas da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, que, ainda que não se definam como “jovens feministas” (e tampouco cheguem a se denominar enquanto “novo feminismo”), a partir da noção de horizontalidade atribuem a seu ativismo uma nova forma de organização política, menos marcada por hierarquias geracionais. A partir da bibliografia que discute feminismo e juventude, pretendo demonstrar similaridades entre os ideais das ativistas da Marcha e os preceitos das “jovens feministas”, novo ator político que vem denunciando hierarquias internas ao movimento e reivindicando a visibilização de demandas específicas. Enfatizo que, no caso da Marcha das Vadias, a juventude não aparece como categoria identitária. A expressiva (mas não exclusiva) participação de jovens na organização da Marcha seria efeito de uma organização política horizontal, na qual (ao menos em ideal), as falas de jovens ativistas têm tanto valor quanto as de feministas com maior experiência acumulada.

A horizontalidade é parte crucial da autodefinição da Marcha das Vadias carioca, e se dá por meio de um constante afastamento daquilo que a Marcha não é. O outro do qual elas se afastam é o feminismo institucionalizado, não apenas o feminismo de ONGs ou estatal, mas também os “coletivos”, vistos como potencialmente hierárquicos. Ainda que seja possível relacionar tais ideais às especificidades do contexto político atual, de sentimento generalizado de desconfiança em relação às organizações formais, com a constituição de movimentos sociais sem lideranças (CASTELLS, 2013), o debate sobre institucionalização no feminismo remete aos anos 90, quando o crescente engajamento de feministas em organizações governamentais e não-governamentais resultou em debates internos, nos quais alguns segmentos condenavam a institucionalização em nome do ideal da autonomia. A horizontalidade, enquanto ideal, já estava presente entre os primeiros grupos feministas brasileiros da segunda onda¹⁴, no final dos anos 70, que se colocavam como partidários de

¹⁴ A periodização por ondas divide a história do feminismo brasileiro em três fases. A chamada primeira onda refere-se às reivindicações pelo direito ao voto no século XIX. A segunda onda do feminismo brasileiro esteve ligada à luta contra a ditadura nos anos 70. A terceira onda, que teve início na década de 90, é marcada pelas críticas de feministas negras, que questionam a universalização das demandas de mulheres brancas de classe média no feminismo. Neste estudo, utilizo essa periodização, de maneira pontual, apenas como meio de localizar no tempo os debates e ideias a que me refiro. Procuro, no entanto, relativizar tal periodização, bastante

organizações menos autoritárias, prezando pela democracia horizontal (GOLDBERG, 1987). Isso significa que não se deve tomar como dada a dimensão de novidade atribuída à Marcha das Vadias. Mais que uma simples descrição do fenômeno, tal caracterização reflete uma estratégia de ruptura com o passado, de modo a valorizar, legitimar e até mesmo revitalizar o feminismo.

2.1 O “novo feminismo”: juventude, ousadia e vitalidade

Em reportagem intitulada “O novo feminismo”, publicada em 22 de junho de 2012 na revista Istoé¹⁵, Natália Martino e Rodrigo Cardoso escrevem sobre “como pensam as jovens ativistas que usam o corpo como forma de expressão, protestam com ousadia e irreverência, têm como bandeira a liberdade e a diversidade e defendem as minorias”. Destacando as conquistas do movimento feminista, que teriam possibilitado que, hoje, as mulheres possam ser “o que quiserem”, os jornalistas tecem uma contraposição entre o movimento de outrora e sua reinvenção “na pele de jovens ativistas, que agora usam o corpo para se expressar – leia-se os seios à mostra”, “tudo com um toque de ousadia e irreverência, próprios de sua faixa etária”.

A Marcha das Vadias, que no mês anterior à publicação havia levado “ativistas com seios de fora” às ruas de cerca de duzentas cidades do mundo, é apontada como um dos exemplos desse novo feminismo, cuja agenda, mais ampla (pelos “direitos em geral”, e não apenas pelo que se refere às mulheres), estaria revitalizando o movimento. Falas de estudiosas servem de embasamento à dicotomia construída pelos jornalistas. Nesse sentido, a historiadora Margareth Rago contrapõe as cores e os corpos das jovens que vão às ruas na Marcha das Vadias à caricatura feminista dos anos 70 e 80 da mulher séria, asséptica e nada erotizada. A filósofa Carla Regina, por sua vez, afirma:

O movimento feminista foi muito criticado em certo momento pelo fato de a mulher protestar se vitimizandando. E, hoje, ninguém está apelando ao discurso de vítima ao ir à rua com o peito de fora.

naturalizada nos estudos feministas, porque alinho-me à argumentação de Claire Hemmings (2009) de que a noção de ondas que se sucedem tende a sobredeterminar as rupturas, ignorando as continuidades entre as autoras de diferentes ondas.

¹⁵ Disponível em <http://www.istoe.com.br/reportagens/216256_O+NOVO+FEMINISMO>. Acesso em 23 de março de 2015.

Os jornalistas indagam, ainda, sobre as opiniões das precursoras do feminismo acerca do uso do corpo como bandeira política. Para Schuma Schumaer, da ONG feminista Rede de Desenvolvimento Humano (Redeh), “o movimento vem se renovando com outras energias. Quero aplaudi-las e não criticá-las”. A ativista pontua que o corpo da mulher foi historicamente utilizado para justificar muitas barbáries, e entende o desejo pelo corpo livre como um despertar da juventude do século XXI. Em tom nostálgico, Maria Elisa Cevasco, por sua vez, questiona a eficácia dos métodos das jovens ativistas:

Estão usando o corpo, o vocabulário patriarcal calcado no fato de que a mulher está na vitrine, como uma estratégia. Será que assim se distanciam do discurso machista ou reforçam essa lógica da exploração sexual? Eu gostava mais quando as feministas queimavam o sutiã.

Apesar das diferenças, as antigas demandas não foram deixadas de lado, enfatizam os jornalistas. Reclamações de outrora, como violência doméstica e abuso sexual, liberdade sexual e reprodutiva, seguem como reivindicações primordiais. Nesse sentido, Yolanda (Danda) Prado pontua: “Nós falávamos dessas questões há 40 anos. Vejo essas manifestações de hoje, acho divertido, até estive na Marcha das Vadias, mas na essência é a mesma coisa de sempre”. Isso porque, relativizando a concepção veiculada no início da mesma reportagem, de que hoje as mulheres podem ser o que quiserem, antigos problemas permanecem. A violência doméstica, por exemplo, pautada no movimento feminista brasileiro desde a década de 1970, continua grave, vitimando quase 91 mil mulheres no país, entre 1980 e 2010, segundo dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), citados pela reportagem.

Por um lado, apontar o “novo” na atualidade pode servir como estratégia de diferenciação em relação ao passado. No caso aqui discutido, o “novo” é descrito por qualidades positivas associadas à juventude, tais como ousadia, irreverência e vitalidade. Nessa perspectiva, as jovens são, por definição, as que tem o maior potencial revolucionário, em contraposição às ativistas mais velhas, que, por sua vez, detém o saber, e justamente por isso são chamadas a aprovar, ou desaprovar, as novidades. Por outro lado, o novo mantém continuidades em relação ao passado, e enfatizá-las pode também significar uma estratégia de legitimação, no sentido de apontar para os saberes acumulados ao longo de décadas de lutas. Saberes esses que não são desconsiderados, mas antes reinventados, tendo em vista alcançar objetivos que permanecem sendo essencialmente os mesmos, o que provém um sentido de identidade entre as jovens ativistas e as mais velhas.

As narrativas apresentadas na reportagem têm um tom teleológico, de progresso ou perda. Aparecem algumas falas críticas ao novo feminismo, que nesse caso é associado a qualidades negativas da juventude, particularmente a postura pouco séria de quem, pouco experiente, não tem a real dimensão dos problemas. Nesse sentido, Camille Paglia associa não apenas a idade, mas também o pertencimento a uma classe privilegiada, à inocência das jovens ativistas: “Não se chame de vadia a não ser que você esteja preparada para viver e se defender como tal. Muitas garotas de classe média superprotegidas têm uma perigosa visão inocente do mundo.”

A ideia geral veiculada, no entanto, é de progresso: o movimento feminista, acumulando conquistas, teria se tornado cada vez mais amplo, mais difundido. Nesse sentido, a ousadia das jovens ativistas só é possível devido às lutas das mais velhas, que lograram modificar o status da mulher na sociedade. Apontando desafios e problemas que ainda existem, por fim, a necessidade da luta é legitimada: que as jovens tragam a energia, a ousadia e a vitalidade, de modo que o movimento continue sua marcha de progresso.

A descrição das jovens ativistas em oposição às mais velhas traz o tema das disputas geracionais. Nas representações midiáticas¹⁶ a ideia geral é a de que as jovens trazem, por sua própria condição geracional, a energia necessária para a revitalização do movimento. Nas convenções sociais, a juventude é geralmente associada à construção do futuro. No terreno político, existe uma expectativa social de que os jovens rompam com os valores das gerações mais velhas, sendo desse modo aqueles que, por definição, podem impulsionar a mudança social.

Os trabalhos sociológicos sobre juventude, buscando superar a definição por marcos etários, a definiram como o processo social de entrada ou passagem para a vida adulta, o que aponta para a relevância do conceito de trajetória biográfica (HEILBORN, 2006). Trata-se, como afirma Bourdieu (1983), de lembrar que as divisões entre idades são arbitrárias e que dizem respeito à divisão do poder, variando e sendo objeto de manipulações. Nesse sentido, afirma o autor, os jovens possuem tanto mais atributos dos adultos quanto mais próximos se encontrarem do polo do poder.

Na interface com os estudos sobre política, geralmente as análises privilegiam o conceito de socialização política, termo que designa “o processo de interiorização da cultura política existente em um meio social por parte das novas gerações” (SCHMIDT, 2000: 56). Associada à ideia de etapas do ciclo de vida, em certo momento tais análises destacavam que

¹⁶ Outro exemplo de reportagem com o mesmo teor pode ser encontrado em <http://epoca.globo.com/ideias/noticia/2014/02/bnova-lutab-das-mulheres.html>. Acesso em: 30 de março de 2015.

a juventude seria a fase de maior impacto de constituição de valores e atitudes. Posteriormente, a socialização política passou a ser vista como um processo permanente na vida dos indivíduos.

Refletir sobre as jovens feministas, portanto, tem menos a ver com marcar posições fixas e naturalizadas em marcos etários, e mais com discutir as relações de poder que se estabelecem entre aquelas que estariam passando por um processo de entrada, de socialização, em oposição às que tem maior experiência acumulada no feminismo. Cabe notar, no entanto, que se em princípio as mais velhas são as que estariam em posição hierárquica superior, as características positivas associadas às mais novas podem subverter tal hierarquia, ou até mesmo invertê-la.

As “jovens feministas” são geralmente estimadas porque representam não apenas a continuidade, mas a revitalização do movimento, como exemplificado pela descrição de Adrião et. al. (2011) da plenária final do 10º Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (2005):

a plenária aplaudiu sem parar a desobediência das jovens feministas (categoria pela qual se autodefinem) que tomaram a área central da plenária, onde se situava a mesa de coordenação dos trabalhos, e iniciaram em conjunto a leitura de sua carta de reivindicações. A regra a ser cumprida era a de que apenas uma representante de cada segmento iria ao centro e leria sua carta moção. [...] rapidamente fez-se uma meia lua, composta por mais de 30 jovens mulheres da América Latina e do Caribe. Ovationadas por sua iniciativa em desobedecer, as jovens feministas iniciaram a leitura de uma carta que trazia para o foco as especificidades destas enquanto feministas. Ao meu lado, nas cadeiras ao redor, ouvia as mulheres feministas comentando, com entusiasmo, que gostariam de saber mesmo quais eram as especificidades das jovens e o que elas queriam. O clima era de festa e de receptividade àquelas novas que vinham trazer gás e força às lutas das mulheres, conforme comentado a minha volta. (ADRIÃO et. al., 2011: 666-667)

Apesar do clima receptivo, a desobediência aponta para o tom de crítica das jovens feministas: ler sua carta em grupo tem o significado implícito de recusa de lideranças. A discussão trazida por esse novo ator político se refere às hierarquias internas ao movimento, trazendo para o debate uma desigualdade que se encontrava à margem, invisibilizada: a geração. Elas não rejeitam as bandeiras feministas, mas reivindicam a necessidade de um recorte geracional, chamando a atenção para problemas que afetam de maneira específica as mulheres jovens, como, por exemplo, o tráfico de pessoas. Além disso, criticam a dominância das mulheres “adultas” (o “adultocentrismo”) decorrente de certa forma de organização política, marcada por assimetrias e pela falta de legitimação das falas das mais jovens (ADRIÃO, et. al., 2011; GONÇALVES e PINTO, 2011; ZANETTI, 2009).

As ativistas da Marcha das Vadias não se autodefinem como “jovens feministas”. Uma vez familiarizados com os valores que guiam esse ativismo é possível compreender que fazê-

lo iria de encontro a um princípio central para essas ativistas: o de ser aberto a todas. Assim, definir-se como jovens ativistas implicaria necessariamente restringir o grupo a apenas algumas mulheres, quando o que se valoriza, em contraponto, é que o maior número de mulheres, com características diversas, possa participar.

Apesar da valorização da diversidade, é possível delinear um perfil das mulheres envolvidas na organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. As ativistas eram majoritariamente brancas, jovens e com ensino superior completo. Tal perfil, conforme enfatizam Gomes e Sorj (2014), representa uma linha de continuidade em relação à composição social das feministas ao longo da história. No que se refere à sexualidade, por sua vez, observou-se a presença expressiva de lésbicas, tendo sido constante a presença das ativistas da Marcha das Vadias carioca em atos pela defesa da diversidade sexual¹⁷. Em relação à identidade de gênero, as ativistas são enfáticas na defesa do transfeminismo, isto é, da inclusão de pessoas trans na luta feminista¹⁸. A esse respeito, destaca-se a presença de uma ativista prostituta e travesti, e o envolvimento de várias das ativistas que participaram da organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro em atividades e eventos alinhados com o transfeminismo. Por fim, a defesa dos direitos das prostitutas também marcou os discursos das ativistas da Marcha das Vadias, caracterizando uma ruptura com os feminismos que defendem o fim da prostituição (abolicionistas).

O princípio de ser aberto a todas, quando levado às últimas consequências, permite até mesmo a participação de homens. Nos meses em que participei das reuniões, o namorado de uma das ativistas envolvidas algumas vezes a acompanhava e permanecia nas reuniões. Ele não tinha uma participação ativa, e a princípio não me pareceu que sua presença causava incômodo a alguém. Na reunião de avaliação, posterior à Marcha, no entanto, ficou evidente que a possibilidade de participação de homens não era consensual. Na ocasião, algumas ativistas enfatizaram a necessidade de que fosse discutida a presença de homens, explicitando sua discordância. Uma das ativistas, em contraponto, disse: “Eu quis participar da Marcha

¹⁷ No dia nacional da Visibilidade Lésbica, 29 de agosto, por exemplo, as ativistas da Marcha realizaram uma “batucada vadia” nos arcos da Lapa, bairro boêmio da cidade.

¹⁸ Ainda que essa questão não seja desenvolvida nesta dissertação, as demandas referentes a sexualidade e identidade de gênero apontam para uma relação mais próxima da Marcha das Vadias com o movimento LGBT, em comparação a outras modalidades de feminismo. O progressivo aumento da participação de mulheres trans em grupos feministas, bem como o desenvolvimento da noção de transfeminismo, parecem apontar para transformações na articulação entre feminismo e movimentos LGBT.

porque homens podem participar”. Ela contou que, na ocasião da Cúpula dos Povos¹⁹, percorreu vários grupos para conhecer, pois sentia a necessidade de aproximar-se de algum tipo de atuação política. As ativistas da Marcha, segundo relata, estavam sentadas em círculo, e um homem estava em pé, posicionado às margens e observando. Ela se aproximou e perguntou a ele o que estava sendo discutido, obtendo como resposta que eram ativistas da Marcha das Vadias, e estavam discutindo se ele poderia participar. A ativista relata ter ficado observando o debate, no qual uma das mulheres enfatizava a necessidade de um movimento aberto, que aceitasse e recebesse todos. E foi a partir dessas falas que essa ativista decidiu participar da organização da Marcha, vendo ali um espaço diferente dos demais, “aberto para o diálogo”.

Gomes e Sorj (2014), analisando as discussões sobre participação de homens na organização da Marcha das Vadias carioca em anos anteriores, e relacionando-as à possibilidade de participação de mulheres transexuais, demonstram que o debate gira em torno das relações de poder, no sentido de que os homens poderiam ameaçar a autonomia das mulheres. As autoras afirmam:

Algumas participantes eram contra a participação de homens nos espaços de decisão, que deveriam ser reservados exclusivamente às mulheres, incluídas aí as transexuais. Para estas organizadoras, os homens sempre poderão ameaçar a autonomia feminina, por mais pró-feministas que sejam. Algumas estavam dispostas a abrir uma exceção aos homens homossexuais, que, como as transexuais, compartilhariam com as mulheres uma identidade subalterna, o que legitimaria sua participação nos espaços de decisão. A maioria das participantes, no entanto, foi favorável à abertura da organização a todos os homens e quaisquer pessoas que compartilhem dos princípios básicos da marcha de não transfobia, não homofobia e não sexismo. Elas consideram uma missão política importante admitir os homens, não apenas nos protestos nas ruas, mas também nas esferas de discussão e decisão feministas, para, desse modo, transformá-los, mesmo que isso envolva conflito. São céticas, entretanto, que algum homem queira de fato participar regularmente das atividades de organização. Segundo suas experiências na marcha carioca, os homens aparecem apenas nas primeiras reuniões anuais e não voltam mais. (GOMES e SORJ, 2014: 439).

Como se vê, um ponto de debate sempre presente no contexto de organização da Marcha das Vadias do Rio diz respeito à inclusão/exclusão. O princípio de total inclusão é contestado pelo debate sobre hierarquizações internas. Assim, se todas (e todos) podem participar, é necessária uma vigilância constante para que alguns grupos não se sobreponham

¹⁹ A Cúpula dos Povos foi um evento paralelo à Rio+20, organizado por entidades da sociedade civil e movimentos sociais de vários países. O evento aconteceu entre os dias 15 e 23 de junho de 2012 no Aterro do Flamengo, no Rio de Janeiro, com o objetivo de “discutir as causas da crise socioambiental, apresentar soluções práticas e fortalecer movimentos sociais do Brasil e do mundo”. Ver <http://www.rio20.gov.br/sobre_a_rio_mais_20/o-que-e-cupula-dos-povos.html>. Acesso em: 29 de outubro de 2015.

aos demais (as mais velhas em relação às mais novas, os homens em relação às mulheres). É nesse sentido que é possível relacionar a Marcha à atuação das jovens feministas, havendo em ambos os casos a proposta de um novo tipo de organização política, mais horizontal.

O princípio da horizontalidade pode, de fato, ser apontado como o grande norteador das ativistas da Marcha das Vadias carioca. Diferenciando-se de outros grupos, mais institucionalizados e, portanto, mais hierárquicos, as ativistas, de modo geral, veem na forma de organização da Marcha seu grande diferencial, que possibilitaria relações menos marcadas por disputas de poder.

Os debates em torno da concessão de entrevistas à mídia foram situações em que esses valores foram expressos, ao mesmo tempo em que se revelaram tensões e contradições. As ativistas tinham a preocupação de que, em possíveis pronunciamentos à mídia, estivessem sempre presentes mais de uma ativista, e que não fossem sempre as mesmas. Procurava-se evitar, desse modo, que algumas fossem identificadas como representantes ou líderes da Marcha. Além disso, na situação de entrevistas, as participantes estariam expondo um ponto de vista individual, e não falando “em nome” da Marcha; ao mesmo tempo, no entanto, deveriam estar atentas aos consensos estabelecidos entre as participantes. Há algo de paradoxal nessa concepção, o que não deixou de ser apontado por algumas das ativistas: na medida em que alguém deve apresentar apenas os consensos estabelecidos, já não se coloca enquanto indivíduo, uma vez que não deve apresentar argumentos ou opiniões individuais que sejam contrárias ao acordado coletivamente.

Em resumo, as ativistas da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, ainda que não chegassem a se intitular como “novo feminismo”, atribuíam à Marcha uma nova forma de organização política, menos marcada por hierarquias. O valor da horizontalidade era central e foi apontado por diversas ativistas como sendo o motivo pelo qual elas quiseram participar da organização da Marcha das Vadias. Por se tratar de um espaço político sem representantes ou líderes, a Marcha era vista como um espaço em que mulheres se sentiam à vontade para começar sua trajetória no feminismo, havendo maior liberdade para colocar opiniões. Desse modo, as ativistas se diferenciavam da forma “coletivo”, mais estruturado e, portanto, hierárquico, bem como de outras instituições formais, como ONGs e partidos políticos.

A forma “coletivo” é comum principalmente entre universitárias, expandindo-se atualmente também entre estudantes secundaristas. Um aspecto interessante que diferencia a Marcha das Vadias carioca desse tipo de organização é a recusa em escrever ou assinar notas. Não sendo consenso entre as ativistas, são aquelas que participam desde os primeiros anos

que mais insistem na recusa desse termo, que remete à institucionalização. Essas ativistas defendem que “ninguém fala em nome da Marcha”, que seria, nessa perspectiva, formada pela reunião de “feministas autônomas”. Em vários momentos os debates se centravam nessas nomeações. Apareceu também a caracterização da Marcha como um evento. Tal categorização, no entanto, foi recusada pela maioria das ativistas, que enfatizaram as continuidades entre os eventos anuais, bem como as diversas outras atividades organizadas pelas ativistas, de modo que a Marcha das Vadias não se resumiria ao dia da Marcha²⁰.

2.2 O problema das narrativas teleológicas

Cabe apontar que essas novidades, apresentadas de diversas maneiras nesses discursos (tanto os midiáticos, quanto os das próprias ativistas), expressam tensões históricas no feminismo. A concepção de um “novo feminismo” como uma ruptura em relação ao passado reflete o modo como geralmente é pensada a história do feminismo ocidental: como uma história linear, na qual rupturas se sucederiam ao longo das décadas.

Clare Hemmings (2009) questiona as narrativas dominantes sobre o feminismo ocidental, demonstrando que elas tendem a fixar as autoras de modo a construir uma narrativa teleológica de progresso ou perda, desconsiderando assim as continuidades entre as diferentes perspectivas. Desse modo, narrativas contrapostas são igualmente simplificadoras e possuem os mesmos marcos temporais, identificados pelas décadas de 70, 80 e 90.

Na narrativa de progresso, o feminismo da década de 70 é criticado por ser essencialista, a década de 80 é marcada pela crítica do feminismo negro, e a década de 90 representa o triunfo da “diferença”. Trata-se, portanto, de uma narrativa de progresso, em que o pós-estruturalismo significa a liberação de categorias e identidades falsamente delimitadas. A narrativa da perda, por sua vez, identifica a década de 70 como uma época em que o feminismo era politizado e unificado, marca a década de 80 pela entrada do feminismo na academia, e vê na década de 90 a perda do compromisso com transformações políticas e

²⁰ No Rio de Janeiro, as ativistas que organizam a Marcha das Vadias se articulam a cada ano, organizando eventos e debates, ao longo de vários meses, que culminam no dia da Marcha. Posteriormente à Marcha, é feita uma reunião de avaliação e após isso o grupo “se desfaz”, para voltar a se reunir no ano seguinte. Por um lado, essa dinâmica faz com que a cada ano a Marcha das Vadias carioca tenha características próprias, uma vez que o grupo envolvido na organização acaba sendo formado por pessoas diferentes a cada ano. Por outro lado, as ativistas notam uma continuidade entre os eventos anuais, tanto pela permanência de algumas ativistas em vários anos, quanto pelo fato de que os debates levam ao posicionamento em relação a algumas questões. Nesse sentido, em anos anteriores ocorreu a ruptura com feministas abolicionistas e a consolidação de um posicionamento de inclusão de mulheres transexuais, princípios que permanecem inalterados apesar das mudanças verificadas a cada ano.

sociais. Em ambas as narrativas, trata-se de uma passagem da semelhança para a diferença, passando pela identidade nos anos 80²¹.

A autora aponta alguns problemas nesses dois tipos de abordagem. Em primeiro lugar, elas simplificam os momentos históricos, desconsiderando os debates internos do feminismo. Além disso, apontam as feministas pós-estruturalistas como as primeiras a questionar a categoria “mulher”, ao passo que, para Hemmings, a desconstrução sempre foi uma preocupação para as feministas. Enfatizando a diversidade interna nos periódicos e boletins feministas dos anos 70, e da presença de importantes discussões sobre raça, sexualidade e classe, a autora critica a rotulação do feminismo dessa década como necessariamente essencialista. É apenas em comparação com o pós-estruturalismo, que teria superado a categoria “mulher”, que os escritos dessa época são vistos como tal. Desse modo, os anos 70 são sempre contrapostos aos anos 90 por uma série de binarismos (singularidade/multiplicidade, empirismo/desconstrução, feminismo/pós-estruturalismo), e diferentes perspectivas dentro da literatura dos anos 70 são desconsideradas, dando lugar à homogeneização.

As contranarrativas à narrativa do progresso mantêm essa teleologia intacta, seja na narrativa da perda, em que o passado é valorizado por sua unidade política, seja na narrativa do “retorno”, em que o pós-estruturalismo é criticado a partir de uma visão pragmática, pois representaria uma interrupção das preocupações com o cotidiano e o material. Hemmings propõe que seria mais produtivo para o pensamento feminista se as diferentes perspectivas fossem interpretadas em termos de continuidade, por meio da ênfase nas relações entre elas, ao invés de uma visão linear em que uma perspectiva cederia lugar à outra, por meio de rupturas radicais. Não se trata, para Hemmings, de corrigir o registro histórico, esforço que a autora vê com ceticismo. Nas suas palavras,

Substituir uma verdade pela outra sugere que o problema histórico é simplesmente de omissão, que uma vez retificado o erro a história estará ‘corrigida’, [...] tornando-se uma representação objetiva e não tendenciosa. [...] meu objetivo primário é abrir possibilidades futuras ao invés de estagnar em omissões passadas. (HEMMINGS, 2009: 220)

²¹ De modo bastante interessante, Hemmings demonstra que o feminismo negro é entendido nessas narrativas como uma *passagem*, necessária e importante ao colocar o tema da diferença racial, mas *temporária*, em direção ao pós-estruturalismo, que teria na política de identidade seu ímpeto, mas a *ultrapassaria* em nome da diferença *em geral*. As críticas das feministas negras ao feminismo, em geral, e à Marcha das Vadias, em particular, no entanto, demonstram que essa corrente feminista, longe de ter cedido lugar ao pós-estruturalismo, permanece atuante e forte na contemporaneidade.

O pressuposto da autora é o de que as estórias do passado são feitas e refeitas tendo em vista legitimar determinado presente. São, portanto, uma questão de poder e autoridade. Seguindo a proposta de Hemmings, não pretendo alocar a Marcha das Vadias como simples resultado de um acúmulo ao longo de décadas de feminismo. Ou, pelo contrário, como uma ruptura radical com os feminismos do passado. Tampouco pretendo estabelecer se esse ativismo contemporâneo é melhor ou pior que os de outros tempos, mas explorar as controvérsias a partir do entendimento de que essas tensões, muitas vezes expressas em termos de dicotomias (unidade/fragmentação, homogeneidade/diversidade, igualdade/privilégios, etc.), foram se construindo historicamente. Para isso, faço um breve histórico do feminismo brasileiro que não pretende ser exaustivo, mas antes identificar os pontos de debate que ajudam a iluminar as controvérsias em torno da Marcha das Vadias.

2.3 Breve histórico do feminismo brasileiro

2.3.1 Lutas específicas versus gerais

A instituição do Ano Internacional da Mulher pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 1975 - que repercutia manifestações feministas que ocorriam na Europa e nos Estados Unidos desde a década de 1960 -, é geralmente apontada como o marco fundador do ressurgimento do movimento feminista brasileiro organizado. A reunião realizada na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), no Rio de Janeiro, e a subsequente constituição do Centro da Mulher Brasileira (CMB) teriam sido os desencadeadores do aparecimento de outros espaços feministas em todo o Brasil.

Desde o início da década de 1970, no entanto, já ocorriam, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo, os chamados "grupos de reflexão", que, inspirados em práticas que vinham de vertentes feministas estadunidenses e europeias, voltavam-se para a transformação pessoal e cultural. Eram formados por mulheres de camadas médias, intelectuais de esquerda, algumas das quais haviam morado nos Estados Unidos ou na Europa. Os depoimentos trazidos por Pedro (2006) relatam que estes se constituíam em espaços nos quais as mulheres podiam expressar-se sem a interferência masculina, descobrindo, assim, que suas dificuldades e frustrações não eram problemas individuais, mas partilhados por outras mulheres.

É necessário destacar que, na época, o termo "feminista" assustava. Mesmo o evento na Associação Brasileira de Imprensa (ABI), considerado inaugural do movimento, não trazia

o termo, tendo sido intitulado de "O papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira" (GOLDBERG, 1987). O jornal "Brasil Mulher", que surgiu em novembro de 1975 em Londrina, no Paraná, só utilizou o termo em sua terceira edição, no início de 1976, e ainda então a palavra incomodava algumas das mulheres que compunham a edição do jornal. O Movimento Feminino pela Anistia, onde algumas daquelas que posteriormente se identificariam como feministas iniciaram sua militância, tinha como presidente uma mulher que dizia enfaticamente não ser feminista (PEDRO, 2006).

Um dos motivos de se evitar o uso do termo "feminismo" relaciona-se ao receio, por parte dos partidos políticos de esquerda, que atuavam clandestinamente, de que o ressurgimento do feminismo significasse uma "dispersão" da luta contra a ditadura, que consideravam prioritária. Nesse sentido, a relação entre a vertente feminista dos grupos de reflexão e aquela mais identificada com os grupos de esquerda era marcada por tensões. Como aponta Soihet (2007) desde o início da formação do Centro da Mulher Brasileira (CMB) ocorreram divergências quanto à sua organização, sendo possível identificar duas vertentes: a primeira, que defendia o funcionamento espontâneo de grupos de reflexão; e a segunda, que prevaleceu, e que defendia a criação de uma entidade com personalidade jurídica, institucional, que coordenasse as reuniões e atividades.

Branca Moreira Alves, em entrevista a Goldberg (1987), critica a hegemonia, no CMB, que as militantes engajadas no Partido Comunista Brasileiro (PCB) adquiriram. Maria Luiza Heilborn afirma, em entrevista a Soihet (2007) que o Centro se apresentava como o grande espaço de atuação da esquerda, que, no entanto, não tinha uma perspectiva feminista. Essa influência dos partidos de esquerda significou o afastamento da metodologia dos grupos de reflexão, considerada "burguesa e intimista". Em um contexto marcado pelo autoritarismo do regime militar, a problemática das relações de poder entre homens e mulheres ficava subordinada a temas mais gerais, como as questões socioeconômicas, a reforma do Código Civil e a luta pela liberação dos presos políticos. Para Branca Moreira Alves (entrevista citada em Goldberg, 1987), a esquerda se concentrava apenas no problema das classes, utilizando o movimento de mulheres apenas como veículo para se comunicar com as camadas populares. Além disso, temas como a sexualidade, o aborto e a violência contra a mulher eram evitados. A subjetividade e as relações interpessoais ficavam fora de pauta, sendo discutidos apenas nos Grupos de Reflexão, nem sempre bem vistos pois colocavam em risco a aliança com a Igreja Católica na luta contra a ditadura (SOIHET, 2007).

Para esta perspectiva — que chamaríamos, como Anette [Goldberg, 1987], de ‘Marxista ortodoxa’ — os grupos de reflexão, as lutas pelo controle e autonomia do corpo, pela sexualidade, as manifestações pela liberação da mulher eram consideradas ‘ideias específicas’ e, portanto, divisionistas da luta geral, que consideravam prioritária: pela democratização, pela anistia, pelo socialismo. Para as pessoas envolvidas com o PCB ou outros partidos de esquerda, o que os grupos de reflexão faziam era, no mínimo, inútil. Elas se consideravam ‘grupos mais atuantes’. (PEDRO, 2006: 264).

Algumas das integrantes, insatisfeitas com o apagamento das questões femininas em nome da luta contra a ditadura, desligaram-se do CMB, ou passaram a participar apenas dos grupos de reflexão, nos quais era central o debate sobre a sexualidade feminina (SOIHET, 2007). Essa correlação de forças se modificou quando, em 1978, várias das mulheres do CMB mais comprometidas com a política partidária deixaram de frequentar as reuniões para dedicar-se às eleições, abrindo espaço para aquelas consideradas "divisionistas", que propuseram uma jornada sobre "saúde e reprodução", abordando o tema do aborto e da contracepção.

Na ocasião do retorno das demais após as eleições, o clima ia se tornando tenso, pois as sugestões suscitavam polêmicas, sobretudo a proposta de Maria Luiza Heilborn e Maria Helena Darcy de Oliveira de um painel sobre aborto. As ativistas que se opunham à introdução da temática do aborto temiam o abandono de aliados na luta contra a ditadura, particularmente da Igreja Católica, alinhando-se desse modo às posições que subordinavam a problemática da mulher às questões mais gerais (SOIHET, 2007).

Ainda de acordo com Soihet, esses debates levaram à elaboração do “Documento das 21”, em março de 1979, no qual ativistas que divergiam da linha predominante explicitavam desapontamento com o rumo tomado pelo Centro. Criticavam, particularmente, comportamentos autoritários e a ausência da temática da sexualidade feminina (aborto, prazer, contracepção), que consideravam fundamental para a conquista da autonomia feminina. Propunham a desvinculação dos grupos de reflexão a um espaço institucional, defendendo uma estrutura descentralizada, que não reproduzisse modelos masculinos de hierarquização e competitividade.

Após uma assembleia que recusou a proposta de uma estrutura mais descentralizada, a maioria das signatárias do documento desligou-se do Centro. Dessa cisão surgiu o Coletivo de Mulheres, a partir do qual seria criado, em 1981, o SOS Mulher, organização que focava na violência contra as mulheres. De acordo com Pedro (2006), a definição de feminismo deste Coletivo afirma que este tem a ver com as chamadas especificidades - as questões relativas à sexualidade e à reprodução. Ao mesmo tempo, essas ativistas colocam-se como engajadas na

luta pela democracia, desse modo respondendo às acusações de que seriam "pequeno-burguesas e divisionistas". Estabelecem, por fim, uma diferenciação primordial em relação às ativistas do Centro da Mulher Brasileira, colocando-se como partidárias de associações menos autoritárias, prezando pela "democracia horizontal" (GOLDBERG, 1987).

2.3.2 Horizontalidade, autonomia e inclusão

Na década de 80, com a “abertura política”, os movimentos feministas se consolidavam no país. Temas até então ignorados pelos meios de comunicação, como a violência contra a mulher e o aborto, passaram a merecer cada vez mais espaço devido às mobilizações feministas. Legitimava-se a dimensão política de questões anteriormente tidas como próprias da esfera privada, como o corpo, o desejo e a sexualidade. Mesmo lideranças do Coletivo da Mulher Brasileira que anteriormente eram fiéis à estratégia de aliança com a Igreja Católica modificaram seu posicionamento, o que Soihet (2007) interpreta como um processo de tomada de consciência de gênero.

Em sua análise acerca dos Encontros Feministas Latino-Americanos e do Caribe, Alvarez et. al. (2003) apontam que o ideal de autonomia - definida em termos gerais como a capacidade de agir independentemente de partidos políticos, do Estado, de agências internacionais e até mesmo de outros movimentos sociais – vem sendo objeto de debates desde os primeiros Encontros. A partir desse ideal, algumas feministas se contrapõem às estruturas hierárquicas consideradas típicas da Esquerda, bem como à alocação da luta pela liberação das mulheres como um objetivo secundário. Outras feministas, por sua vez, defendem uma “dupla militância” em organizações feministas e partidárias. Assim, no primeiro Encontro, em 1981,

Esperava-se que as mulheres participassem do evento enquanto indivíduos, e não como representantes ou delegadas de partidos, sindicatos, ou de outras organizações. O evento seria, assim, um verdadeiro Encontro, e não um congresso político estruturado de forma rígida, muito menos uma conferência acadêmica mais formal, refletindo o desejo de se criar novas formas, não-hierárquicas e mais participativas, de fazer política. (ALVAREZ et. al., 2003: 547).

Outro tema destacado pelas autoras é o da “inclusão”:

As dificuldades em construir pontes entre diferentes expressões do movimento de mulheres e feministas – marcadas pelas imensas desigualdades estruturais e diferenças políticas – vieram claramente à tona no Terceiro Encontro em Bertiooga, Brasil (1985), quando um grupo de mulheres de uma favela do Rio de Janeiro

chegou em um ônibus, pedindo para poder participar, apesar de não ter condições de pagar a taxa de inscrição. Mesmo com um número significativo de mulheres negras e pobres já participando, a crise persistente do feminismo com relação à inclusão e exclusão literalmente se estacionou na porta desse Encontro. [...] muitas das participantes, especialmente militantes do então emergente movimento de mulheres negras, insistiram que as questões de raça e classe não ocupavam um lugar central na agenda do Encontro e que as mulheres negras e pobres não haviam tido uma participação significativa na elaboração dessa agenda. (ALVAREZ et.al., 2003: 548)

Karla Adrião et. al. (2011) localizam nesse momento o surgimento de estratégias de reconhecimento no Brasil, que colocam demandas específicas, como as de negras e lésbicas. Ou seja, passa a ser denunciada a invisibilidade de alguns grupos de mulheres no movimento, e enfatiza-se a necessidade de articular estratégias para tratar o racismo, o heterossexismo e outras questões marginalizadas no movimento feminista. Desde os anos 70, o movimento feminista negro ganhava força, caracterizando-se por uma dupla denúncia: as posturas machistas na militância negra, e as desigualdades e o racismo presentes no movimento de mulheres. Em 1988 foi criado o Geledés, organização que visa o combate ao racismo e a valorização das mulheres negras. Em 2000, mais de vinte entidades de mulheres negras de todo o Brasil compuseram a Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB). Nas palavras de Sueli Carneiro (2003),

A consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. O mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intragrupo racial que conduziu as mulheres negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros (CARNEIRO, 2003: 120).

2.3.3 Outros feminismos

A década de 90 foi marcada pela crescente especialização e profissionalização dos feminismos latino-americanos e caribenhos, com o engajamento cada vez maior de algumas feministas em instituições políticas governamentais e não-governamentais (ALVAREZ et. al., 2003). Tal processo, ainda que tenha proporcionado “oportunidades simbólicas e materiais para a articulação de políticas feministas a partir de dentro de instituições formais, especialmente com a fundação de secretarias ou ministérios nacionais de e para as mulheres em quase todos os países da região” (ALVAREZ et. al., 2003: 550), teve como efeito debates internos em torno dos riscos dessa institucionalização.

Particularmente, a óbvia moderação das críticas e propostas mais radicais dos feminismos provocou um novo segmento do movimento a condenar visceralmente tudo aquilo que fosse “institucionalmente relacionado”, reacendendo o ideal da autonomia, agora adaptando-o às novas circunstâncias dos anos 1990 (ALVAREZ et. al., 2003: 552).

As autoras apontam para uma tendência, a partir de finais da década de 90, relevante para a análise da Marcha das Vadias: a ênfase na expressão corporal e artística, em detrimento do verbal ou analítico. Por um lado, isso era considerado positivo no contexto dos Encontros na medida em que minimizava desigualdades relacionadas a idade ou experiência prévia no feminismo; por outro, causava frustração a menor possibilidade de definição de estratégias concretas para o movimento. Nesse mesmo momento, destaca-se a emergência do movimento feminista jovem, que denuncia hierarquias, desafiando as feministas a examinar relações internas de poder nos espaços de organização do movimento, conforme já mencionado.

Alvarez et. al. (2003) concluem que

a história dos Encontros pode ser lida como uma história de conflito e debate sobre as maneiras em que raça, etnia, classe e orientação sexual são eixos organizadores da opressão de gênero e definem como gênero é experienciado na vida cotidiana. (ALVAREZ et. al., 2003: 563)

Assim, desde finais da década de 80, as “Outras do feminismo” estão inventando “outros feminismos”, nas palavras das autoras. Isto é, organizando redes próprias de modo a combater a invisibilidade de suas opressões. Isso pode ser exemplificado pelo movimento de mulheres negras, pelas feministas lésbicas, pelas redes de feministas indígenas e pelas jovens feministas. As autoras concluem que o principal desafio colocado atualmente para o movimento é “expor as desigualdades reais de poder e privilégio, sejam elas geradas por classe, raça/cultura, identidade sexual, lugar ou idade” (ALVAREZ et. al., 2003: 569).

2.4 A Marcha das Vadias e seus “outros”

Evidencia-se que o “outro” de quem a Marcha das Vadias se afasta foi sendo historicamente construído no movimento feminista. As ativistas da Marcha se opõem à institucionalização, visando construir um espaço menos marcado por hierarquias. Tecendo críticas semelhantes às feitas em vários dos debates acima mencionados às formas tradicionais de militância de esquerda, as vadias estão menos preocupadas em influir na esfera político-partidária, e mais em privilegiar as discussões sobre sexualidade e direitos reprodutivos a um nível cultural e subjetivo.

Os corpos *seminus*, enfeitados, provocadores, passam a mensagem: “não queremos ser respeitáveis, exigimos ser respeitadas”. Cabe notar importante ponto de contato com o movimento LGBT. Conforme mostra Edward McRae (2011), a estratégia da “fechação”, marcada por certo grau de artifício e estilização, foi frequentemente criticada por militantes “mais sérios”, que viam nesse tipo de atuação uma reprodução de estereótipos que mantem o padrão masculino como o ponto fixo em relação ao qual emerge o não-masculino (mulheres e homossexuais). A ridicularização presente na atitude “fechativa”, para esses ativistas, tornaria a própria militância objeto de zombaria, de modo que a falta de seriedade não poderia levar a mudanças.

No caso da Marcha das Vadias, a linguagem provocativa, além de colocar no centro do debate a sexualidade, representa o afastamento de grupos feministas mais institucionalizados, como ONGs, partidos e mesmo “coletivos”. A diversão e a leveza foram apontadas como diferenciais da Marcha, valorizados posto que resultariam em relações mais horizontais entre as ativistas. Ser “menos sério”, nesse sentido, não é demérito, mas, pelo contrário, representa a própria possibilidade de um fazer político mais comprometido com preceitos democráticos.

A Marcha não está, porém, isenta de críticas. Além daquelas que afirmam que a “vadia” é a valorização de uma imagem feminina que é efeito de uma sociedade patriarcal e capitalista²², no Brasil as mulheres negras e de periferia questionam uma pretensa falta de comprometimento com aquelas em situação de maior vulnerabilidade. Nesse sentido, a diversão na Marcha é contraposta a situações de extrema violência pelas quais passam, por exemplo, as moradoras de áreas marcadas pela violência urbana. Lá, não é possível brincar de ser vadia. Conforme me disse uma ativista do grupo de mulheres de periferia Pagufunk²³: “Se eu aparecer na Baixada Fluminense com uma faixa escrito ‘vadia’ vou levar uma bíblia na cara”. Uma ativista negra presente no processo de organização da Marcha das Vadias afirmou, em reunião de avaliação realizada posteriormente ao dia da Marcha: “O que se diz por aí é que é muito fácil ficar sem sutiã na praia de Copacabana”.

Desde o início do processo de organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2014, houve uma preocupação e vontade de se aproximar desses grupos. Se há, nesse sentido, um “outro” do qual essas ativistas querem se afastar, há também um “outro” do qual elas

²² Essa discussão está mais presente no contexto estadunidense através da crítica ao que vem sendo chamado de pós-feminismo. Ver, por exemplo, O’Keefe (2014) e Kocieda (2014).

²³ Pagufunk é um grupo de mulheres de periferia que, através de músicas de funk, fala sobre feminismo e o cotidiano nas periferias do Rio de Janeiro.

gostariam de estar mais próximas. Tal desejo está em sintonia com o desafio que vem sendo colocado no feminismo no sentido de visibilizar e combater opressões sofridas por mulheres em posições específicas (de classe, raça/etnia, orientação sexual, idade, etc.). Na Marcha essa preocupação pode ser ilustrada pela seguinte fala de uma ativista: "Precisamos pensar sobre qual é o nosso compromisso com *todas* as mulheres. Mulheres de periferia, prostitutas, encarceradas, cis²⁴, trans". Uma ativista jovem, branca, de classe média, estudante de mestrado, colocou esse desafio nos seguintes termos, em entrevista a mim concedida:

A marcha não ter mulheres negras é um sintoma. Temos uma construção muito focada na mulher branca de classe média. [...] É preciso assumir essa limitação, o que seria uma grande postura política. Assumir que não somos universal. Essa mulher universal é a branca, de classe média. Na realidade, somos um feminismo muito particular. A questão é refletir se queremos isso ou queremos estar do lado das pretas e das mulheres da periferia. [...] A questão é como fazer isso? Chamar as mulheres negras ou de periferia para participar é muito violento. Podemos apoiar, estar ao lado. Podemos dar apoio logístico, por exemplo. Não pode ser algo do tipo: "Fomos lá, abarcamos as demandas e pronto". É preciso ter paciência e humildade.

A ideia de que a Marcha é um feminismo "elitista" e "branco" é uma acusação reconhecida como legítima por parte das próprias ativistas da Marcha das Vadias, como evidenciado na fala acima. Nesse sentido, é possível apontar uma tensão: por um lado, a linguagem provocativa, por vezes ancorada no humor, é considerada um ponto positivo, ao possibilitar um espaço marcado pela solidariedade entre as ativistas; por outro, a ausência de pautas consideradas "mais sérias", isto é, aquelas que afetam mulheres em situação de maior marginalidade social, teria como efeito um ativismo que não tem sucesso em abordar a articulação do sexismo com outros sistemas de opressão. As próprias ativistas da Marcha apontam para a importância do "trabalho de base" com mulheres em situação de maior marginalidade. Para algumas, a luta da Marcha das Vadias deveria servir, em última instância, para visibilizar as opressões sofridas por aquelas consideradas em situação de maior marginalidade, justamente aquelas que geralmente não participam da organização da Marcha: prostitutas, transexuais, travestis, faveladas, negras, encarceradas, entre outra.

²⁴ O termo "cis" refere-se àquelas pessoas cujo sexo designado no nascimento está "alinhado" à sua identidade de gênero. Vem sendo utilizado para apontar os privilégios dessas pessoas em relação a travestis e transexuais – daí o uso correlato de "cishnorma" e "cissexismo". É, portanto, um termo político que pretende evidenciar o caráter ilusório desse "alinhamento" (não nomeado porque naturalizado), bem como as consequências discriminatórias para as pessoas trans. Ver texto de Hailey Kaas em <https://ensaiosdegenero.wordpress.com/2012/09/17/o-que-sao-pessoas-cis-e-cissexismo/>. Consulta em: 28 de janeiro de 2016.

3 QUANDO A HORIZONTALIDADE SE PERDE: PRIVILÉGIOS DE RAÇA E HIERARQUIAS GERACIONAIS

A horizontalidade é o grande princípio orientador das ativistas da Marcha das Vadias, e a diferencia de grupos vistos por elas como hierárquicos. Em nome desse princípio, observou-se uma vigilância constante para evitar hierarquizações internas. O intuito de estabelecer um espaço “leve”, “divertido”, marcado pela solidariedade, era o tom predominante nos encontros. Esse estilo justificava-se para que as ativistas se sentissem à vontade e seguras para expor suas opiniões.

Na reunião de avaliação do processo de organização da Marcha das Vadias de 2014, no entanto, uma ativista afirmou: “A ideia de que a Marcha das Vadias é um antro de horizontalidade é ilusória”. Ao longo da observação participante, ouvi várias falas que convergiam na ênfase que tal princípio não é plenamente alcançado nas dinâmicas de interação do grupo. Neste capítulo, descrevo os debates em torno da denúncia de hierarquias que estariam se constituindo nas dinâmicas para a organização da Marcha das Vadias carioca.

A forte preocupação em evitar tais hierarquias, conforme já mencionado, alinha as ativistas da Marcha às jovens feministas, que discutem as hierarquizações internas ao movimento que fazem com que as feministas mais experientes tenham maior poder e visibilidade (ADRIÃO et. al., 2011). Não é, no entanto, apenas a hierarquia geracional que tem efeitos nos movimentos sociais. Miskolci (2011) traz para o debate, por exemplo, as hierarquias entre as homossexualidades, que tendem a privilegiar os modos de vida mais socialmente aceitos na definição das prioridades do movimento LGBT. Do mesmo modo, existem hierarquizações internas ao gênero feminino que combinam uma gama de marcadores sociais, tais como raça/etnia, orientação sexual, nível de instrução, classe, origem regional, profissão, etc. E se não há uma solidariedade pressuposta na “comunidade imaginada LGBT” (SIMÕES, 2011), tampouco ela existe entre as mulheres alinhadas com os ideais feministas.

A constatação da diversidade – e desigualdades – entre mulheres tem se constituído como um desafio para o feminismo. Como representar “as mulheres” em sua pluralidade? É possível a constituição de alianças políticas entre mulheres se consideramos as profundas diferenças entre elas? Tais alianças seriam efetivas apesar das desigualdades entre mulheres no interior das distintas formas de ativismo? Essas são algumas perguntas que se colocaram a partir da observação participante na Marcha das Vadias carioca, e que possivelmente aparecem reelaboradas em outros contextos.

No caso específico do objeto desta dissertação, raça e geração foram os marcadores centrais nas denúncias de hierarquias. Nas discussões em torno da organização de um debate entre ativistas da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro e feministas negras, algumas ativistas da Marcha explicitaram o entendimento de que a horizontalidade estava dando lugar a uma hierarquia em que mulheres acadêmicas se sobrepunham às mais novas (em idade ou tempo de ativismo). Outras, por sua vez, enfatizavam a dimensão raça e chamavam as ativistas brancas da Marcha a considerarem seus próprios privilégios. Todas estavam preocupadas com a igualdade, mas interpretaram de maneiras distintas - e enfatizando diferentes marcadores sociais - as disputas que se estabeleciam.

3.1 Os debates sobre diferença no feminismo

Tais controvérsias devem ser entendidas à luz de debates mais amplos no feminismo acerca do estatuto da diferença, inquietação constante nas teorias feministas desde a década de 60. Os debates, então, foram estruturados em torno da oposição “feminismo da igualdade” *versus* “feminismo da diferença”. Para as defensoras da primeira posição, a tarefa política primordial seria alcançar uma distribuição igualitária dos bens sociais entre homens e mulheres. A diferença de gênero é vista nessa perspectiva como inseparável do sexismo, e o objetivo da luta feminista seria, em última instância, suprimi-la ou, ao menos, minimizá-la (VIVEROS, 2007). Para o feminismo da diferença, em contraponto, uma equidade de gênero que implicasse a supressão da diferença equivaleria a uma concepção androcêntrica e assimilacionista. O objetivo da luta feminista, a partir desse ponto de vista, seria o reconhecimento da diferença de gênero e a valorização da feminilidade (VIVEROS, 2007). Ambas as perspectivas, apesar das discordâncias, conforme enfatiza Viveros (2007), não levam em conta as diferenças entre as mulheres, produzindo explicações universais para a subordinação feminina.

A percepção de que tais explicações universalistas produziam múltiplas exclusões no feminismo (étnico-raciais, de classe, de orientação sexual, etc.) fez com que, no final dos anos 80, os debates se deslocassem da diferença de gênero (entre homens e mulheres) para as diferenças entre as próprias mulheres.

Nancy Fraser (2007, 2002) interpreta esse processo como fruto de um fenômeno mais amplo: a crescente proeminência da cultura sobre a política, o que ela qualifica como uma virada da redistribuição para o reconhecimento. Tal virada representa um novo entendimento

de justiça social, não mais restrito ao eixo da classe, mas que alarga a contestação política para outros eixos de subordinação, tais como o próprio gênero, além de raça, etnicidade, nacionalidade, etc.. Para além das questões de distribuição, as demandas passam a abarcar representação, identidade e diferença. Os proponentes do “reconhecimento” buscam “um mundo em que a assimilação às normas da maioria ou da cultura dominante não é mais o preço do respeito igualitário” (FRASER, 2007: 102). Trata-se do reconhecimento das distintas perspectivas das minorias, e não da redistribuição da riqueza.

Fraser fala a partir do feminismo norte-americano, e cabe refletir se em outros contextos é possível identificar essas tendências da mesma maneira²⁵. No Brasil, o marcador da classe tinha considerável importância nos anos iniciais do ressurgimento do feminismo, na década de 70, quando as disputas internas opunham “burguesas e divisionistas” às feministas ligadas aos partidos de esquerda, que sobrepujavam os problemas de classe às questões de gênero. Progressivamente, observou-se um fortalecimento das temáticas relativas ao gênero, na reabertura política dos anos 80, e, a partir dos anos 90, grupos de mulheres vêm criando redes próprias de modo a visibilizar suas especificidades. Foi o caso das mulheres negras, das feministas lésbicas, das indígenas, e das jovens feministas. O caso brasileiro, portanto, parece ir ao encontro das tendências apontadas por Fraser.

O problema, para a autora, é a existência de uma difundida separação entre a política cultural (da diferença) e a política social (da igualdade) que, por vezes, se torna uma polarização. É o caso, por exemplo, das reivindicações de reconhecimento das diferenças serem vistas pelos proponentes da redistribuição como um obstáculo ao alcance da justiça social. Esse parece, aliás, ter sido o caso nas disputas no feminismo brasileiro, quando da acusação de “divisionistas” às feministas que queriam afirmar as questões de gênero. Fraser sustenta que os aspectos emancipatórios das duas perspectivas (redistribuição e reconhecimento) deveriam ser integrados em um único modelo, mais abrangente, cujo conceito de justiça seria mais amplo de modo a acomodar ambos os tipos de reivindicações.

Ainda que proponha uma articulação entre as duas perspectivas, é possível notar que Fraser privilegia a redistribuição sobre o reconhecimento. A autora tece fortes críticas aos

²⁵ Viveros (2007), analisando o feminismo colombiano, por exemplo, chama a atenção para o fato de que a forte influência do marxismo entre as acadêmicas feministas desse país fez com que as diferenças de classe entre as mulheres tenham sido consideradas as únicas importantes. Segundo a autora, os debates feministas no contexto colombiano ainda não assimilaram os novos desafios intelectuais colocados pelo direito à diferença, afirmado no reconhecimento constitucional do caráter pluriétnico e pluricultural da identidade nacional colombiana, que coloca em questão a busca por uma identidade nacional indiferenciada.

riscos de reificação das identidades de grupo e de surgimento de comunitarismos repressivos no processo de preponderância da cultura sobre a política:

[...] as lutas pelo reconhecimento estão hoje a proliferar apesar (ou por causa) do aumento da interação e comunicação transculturais. Isto é, manifestam-se precisamente quando a aceleração das migrações e dos fluxos dos meios de comunicação globais estão a fracturar e a hibridar todas as formas culturais, mesmo aquelas anteriormente vividas como “intactas”. Em consonância, algumas lutas pelo reconhecimento procuram adaptar as instituições a esta condição de complexidade crescente. No entanto, muitas outras tomam a forma de um comunitarismo que simplifica e reifica drasticamente as identidades de grupo. Nestes casos, as lutas pelo reconhecimento não fomentam a interação e o respeito entre diferenças em contextos cada vez mais multiculturais, mas tendem antes a encorajar o separatismo e a formação de enclaves grupais, o chauvinismo e a intolerância, o patriarcalismo e o autoritarismo. Chamo a isto o *problema da reificação*. (FRASER, 2002: 14, grifo no original)

A autora propõe, para evitar tais riscos, um novo conceito de reconhecimento, não-identitário, que promova a interação entre as diferenças e que possibilite uma sinergia com a redistribuição. Pierucci (1990) também vê com receio a focalização das diferenças nos movimentos de esquerda, argumentando tratar-se de um discurso palatável e familiar à direita - que sempre enfatizou as diferenças -, de modo que haveria riscos perversos nesse processo.

Joan Scott (2005) argumenta que a forma polarizada dos debates sobre igualdade/diferença e direitos individuais/de grupo impossibilita o reconhecimento da tensão necessária entre esses conceitos. Assim, mesmo considerando que as identidades de grupo são incapazes de abarcar completamente as experiências individuais, Scott afirma que uma argumentação política em termos de direitos individuais mascara a desigualdade resultante da desvalorização do grupo a que um indivíduo pertence. Para ela, justamente porque as mulheres não eram consideradas iguais aos homens, precisaram se organizar enquanto grupo. Isso traz problemas porque a identidade de grupo necessariamente tem efeitos reducionistas. A identificação com a categoria “mulheres” em certa medida desconsidera o fato de que nunca há uma linearidade completa entre as experiências individuais e as identidades de grupo. Tais tensões, segundo Scott, são constitutivas de qualquer movimento que pretenda lutar contra algum tipo de discriminação. Em suas palavras, as identidades coletivas

são formas inescapáveis de organização social, [...] são inevitavelmente politizadas como um meio tanto de discriminação como de protesto contra a discriminação e [...] são um meio através do qual e contra o qual as identidades individuais são articuladas. (SCOTT, 2005: 20)

O pós-estruturalismo e o pós-colonialismo são duas correntes que se relacionam na reflexão em torno das diferenças. Em ambos os casos, percebe-se um esforço em distanciar-se de categorias essencialistas, chamando a atenção para as diferenças, mas buscando não naturalizá-las. As autoras pós-estruturalistas, seguindo a linha proposta por Judith Butler, enfatizam o caráter de construção discursiva e performativa das diferenças e identidades. O conceito de diferença, na obra de Butler, tem um sentido próprio a partir da noção de *différance*, de Derrida. Carla Rodrigues (2012) comenta:

Derrida está propondo, assim, que a ideia de significado seja substituída por um “movimento de significação”, no qual não há presença possível, e a identidade seja substituída por identificação, noção mais próxima de processo, de movimento, de um devir permanente que nunca se dá completamente. [...] É desse processo de identificação e de diferenciação infinita que Butler se aproximará, aprofundando as aberturas proporcionadas por pensamentos que, como o de Derrida, anunciam o fim do peso metafísico da identidade em nome do reconhecimento de uma alteridade, de uma abertura em relação às diferenças. [...] Identificação e impossibilidade de presença – traços singulares do pensamento desconstrução em relação à tradição filosófica – estarão associadas com a noção de alteridade, característica da linguagem que Derrida acentuará ao longo de toda a sua obra, e que será importante no questionamento político que ambos os autores farão em relação à afirmação de categorias identitárias na política. (RODRIGUES, 2012: 148)

No que se refere à diferença entre as mulheres, Butler afirma:

se o feminismo pressupõe que “mulheres” designa um campo de diferenças indesignável, que não pode ser totalizado ou resumido por uma categoria de identidade descritiva, então o próprio termo se torna um lugar de permanente abertura e re-significação. (BUTLER, 1998: 25)

O feminismo de cor ou do terceiro mundo, por sua vez, é uma vertente teórica que produz ferramentas analíticas úteis para pensar o cruzamento entre gênero e outros marcadores de diferença. No prólogo da coletânea *Outras inapropriáveis: feminismos a partir das fronteiras* há um trecho que aponta para a concepção de diferença presente nessas teorias:

Los textos de esta colección ponen en cuestión qué se constituye como diferencia y cómo lo diferente tiende a equipararse con lo particular, lo periférico, lo deficiente —frente a lo universal y lo central— conformándose en relaciones asimétricas de poder. Las marcas de diferencia se revuelven mostrando las particulares marcas de la indiferencia: lo «neutro», invisibilizado por normativo hegemónico y sobrerrepresentado. Frente a un feminismo global homogeneizador y excluyente que bajo la opresión de género iguala a todas las mujeres, estos textos nos hablan de múltiples opresiones, de diferentes diferencias, y del extrañamiento de muchas mujeres con un movimiento feminista con el que se identifican pero cuya agenda y legado histórico resultan en gran medida ajenos puesto que toman como sujeto de

referencia a la mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbanita, educada y ciudadana. (Eskalera Karakola²⁶, 2004: 10)

Esses feminismos, portanto, apontam para a inexistência de um vínculo comum entre todas as mulheres. Nas palavras de bell hooks,

Aunque el impulso hacia la unidad y la empatía que supone la noción de opresión común estaba dirigido a la construcción de la solidaridad, consignas como la de «organízate en torno a tu opresión» proporcionaban la excusa que muchas mujeres privilegiadas necesitaban para ignorar las diferencias entre su estatus social y el de una gran cantidad de mujeres. Era una señal del privilegio de raza y clase (hooks, 2004: 39).

3.2 Feminismos negros: a intersecção entre gênero e raça

O feminismo negro estadunidense, ancorado na teoria da interseccionalidade, é importante referência nesses debates. Um dos temas centrais é a maneira pela qual a intersecção entre gênero e raça constrói de forma desigual a sexualidade das populações negra e branca. Nesse sentido, Ida Wells (2012) discorre sobre o mito do violador negro no contexto dos linchamentos em finais do século XIX no sul dos Estados Unidos, quando os homens negros foram representados como selvagens e obsessivos sexuais que violavam a pureza das mulheres brancas. Em contraste com tal representação, a violência de homens brancos contra mulheres negras esteve institucionalizada como forma de controle social, tanto em contextos de escravidão, quanto posteriormente, nas relações de poder entre patrão e empregada doméstica. No Brasil, há um desafio adicional para a luta das feministas negras: o mito da democracia racial, constituinte da identidade nacional. Conforme explicita Bernardino-Costa,

A construção da identidade nacional tem um enorme débito com o mito da democracia racial e com o mito do bom senhor. Se, por um lado, o mito da democracia racial assevera – diferentemente de outras sociedades nacionais – que há uma celebração da mestiçagem e, consequentemente, não existe racismo entre nós, o mito do bom senhor, por outro lado, remete à ideia de que no período escravocrata a relação entre brancos e população escravizada era suave, não caracterizada pelos excessos de violência e brutalidade, que caracterizaram outras formações sociais (BERNARDINO-COSTA, 2007: 49).

²⁶ Prólogo escrito coletivamente por mulheres participantes do centro social feminista Eskalera Karakola, localizado em Madrid (Espanha).

Em sua tese sobre os sindicatos de trabalhadoras domésticas, o autor enfatiza a linha de continuidade nas representações sobre a relação patrão/patroa-empregada doméstica:

O que nos surpreende [...] é a interpretação das relações raciais brasileiras – e neste caso a interação entre trabalhadoras domésticas e patrões – como relações perfeitamente harmoniosas, ignorando que, pelo arbítrio da proteção, a trabalhadora doméstica em alguns casos estava, e ainda está sujeita à violência física, moral, sexual. Através de uma leitura atenta e não romantizada das relações sociais no Brasil, vemos a recorrência da violência como um fato comum na vida das trabalhadoras domésticas [...] (BERNARDINO-COSTA, 2007: 229-230).

Muitas das teorias feministas negras buscam se afastar de categorias essencialistas, enfatizando a composição heterogênea do grupo “mulheres negras”. Paralelamente, há o entendimento de que, apesar das particularidades, há pontos em comum nas experiências das mulheres de ascendência africana na diáspora transnacional (WELLS, 2012).

O feminismo negro britânico constrói uma categoria distinta de “negro” a partir de experiências de migrações e deslocamentos no contexto do pós-colonialismo. Nas palavras de Avtar Brah,

El sujeto político «negro» en Gran Bretaña surgió como un significante de las enredadas y racializadas historias coloniales de los pobladores «negros» de ascendencia africana, asiática y caribeña, afirmando una política de solidaridad frente a un racismo centrado en el color de la piel. (BRAH, 2011: 36)

A temática da diferença interna emerge assim nos feminismos negros, e Avtar Brah analisa as diversas noções de “diferença” presentes nas controvérsias no contexto britânico. Em argumento alinhado à proposta de Butler, que assinala o caráter contingencial das identidades políticas, Brah destaca que o termo “negro” foi utilizado de maneira contingente em diferentes circunstâncias políticas. A “comunidade negra” entendida pelo movimento *Black Power* estadunidense em termos da diáspora africana global cria uma identidade política na luta antirracista que independe de particularidades nacionais e geográficas. Tal estratégia reclama uma herança africana que teria sido negada pelo racismo. Brah enfatiza as especificidades das culturas na diáspora, de modo a recusar um uso essencialista do termo “negro”.

3.3 Conflitos na Marcha das Vadias carioca: raça e geração

No Brasil, o feminismo negro vem tecendo reflexões em torno da “coisificação” dos negros em geral e das mulheres negras em particular, articulando o impacto do racismo nas hierarquias de gênero. Sueli Carneiro (2003) afirma que a unidade da luta das mulheres depende da capacidade do feminismo em lutar contra o racismo, chamando a atenção para o privilégio das mulheres brancas. A hipersexualização das mulheres negras também tem sido destacada, de modo a enfatizar as desigualdades entre negras e brancas.

A dimensão “raça” é especialmente delicada para a Marcha das Vadias, justamente pelos estereótipos relativos à suposta sexualidade exarcebada das mulheres negras (HEILBORN e CABRAL, 2008). Partindo de ideias sintonizadas com a teoria da interseccionalidade, ativistas negras argumentam que a violência sexual incide sobre as mulheres negras de modo articulado com o racismo, baseando-se em estereótipos que associam a mulher negra à promiscuidade sexual. Ser vadia, portanto, não é visto por elas como uma escolha, não denotando liberdade, mas, pelo contrário, opressão. A Marcha das Vadias está centrada, em certo sentido, na valorização da imoralidade: saindo às ruas seminuas, com batons vermelhos e saias curtas, as ativistas contrapõem-se a concepções moralistas sobre sexualidade. O que significa, entretanto, valorizar a imoralidade para mulheres que são ambigualmente apreciadas por sua sensualidade? E que são historicamente desvalorizadas e exploradas sexualmente a partir do pressuposto de que seus corpos estão sempre disponíveis?

São poucas as mulheres negras que participaram da organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2014, o que reflete as críticas ao uso político do termo vadia. Em uma das primeiras reuniões, uma delas discorreu sobre o impacto da diferença racial quando se está em espaços em que a maioria das pessoas é branca, e enfatizou a importância de que o tema da raça fosse debatido nas reuniões de organização da Marcha. O tema, abordado desde as primeiras reuniões, ganhou maior centralidade após um debate, organizado pelas ativistas, sobre aborto e violência obstétrica. Na ocasião, uma mulher negra que assistia apontou para a ausência de debatedoras negras, e destacou que, mais uma vez, “as pretas e pardas aparecem como estatísticas”. Não havia mulheres negras para falar sobre suas experiências, apesar de, como apontavam as debatedoras, serem elas as mais atingidas por essas questões. A partir

dessa constatação, e tendo em vista o fato, já conversado entre as ativistas da Marcha, de que os feminismos negros têm críticas importantes à Marcha das Vadias, surgiu a proposta de um debate entre feministas negras e as organizadoras da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, o que era visto pelas ativistas como um diálogo importante para o movimento.

Assim, durante as semanas seguintes, iniciou-se uma troca de e-mails para a organização do evento, tendo sido incluída na lista de e-mails da Marcha a feminista negra que havia feito a crítica no debate sobre aborto e violência obstétrica, que ajudaria a articular o encontro. Quando da escolha de uma foto para a divulgação do evento, uma das ativistas da Marcha sugeriu a foto abaixo, caracterizada pela ativista negra - que enfatizou sua posição de “não vadia” - como “a de uma mulher preta anônima que pertence a alguma tribo africana”.



Figura 1 Foto enviada para a lista de e-mails por uma das ativistas envolvidas na organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro

A ativista negra questionou:

[...] como feministas brancas, querendo aprender sobre o feminismo negro e nossas epistemologias, é preciso no mínimo estranhar essa imagem. Origens, nomes e sobrenomes (inclusive patriarcais) interessam muito para nós mulheres negras, historicamente tratadas como pedaços de carne. Que a minha raiva ao ver essa imagem contribua para mudanças criativas.

Algumas vadias responderam, pontuando sua ignorância e dificuldades de encontrar uma imagem que fosse adequada. Perguntavam se seria “desonesto usar imagens de feministas negras cujas ideias não conheço” e evitavam “imagens abstratas”, que perpetuam “o uso das imagens de mulheres negras, sem dar nome e sobrenome”. Uma delas, tendo

constatado que poucas davam sugestões, pediu às demais ativistas que não tivessem “medo de ter suas ideias questionadas”. A feminista negra, por sua vez, pontuou:

Quando as vadias escolhem usar apenas a imagem de mulheres negras, não estão nos reconhecendo ou valorizando, mas reforçando a branquura como norma, a negritude como alteridade. E nesse jogo sermos as “outras” tem tudo a ver com alimentar o racismo. [...] Entendo que não me cabe sugerir. É parte do exercício educativo que vocês, enquanto feministas brancas, concentrem esforços (leiam, discutam, reflitam etc.) em busca de imagens e palavras que rompam com a “ignorância” pontuada e que considerem nós, mulheres negras, como parceiras, nessa tão questionável “irmandade”. Como preta *não vadia*, posso colaborar avaliando se as escolhas que forem feitas pela MVRJ apontam ou não para uma perspectiva antirracista. [grifo no original]

Uma ativista responde, explicitando novamente as dificuldades:

O grande desafio é fazer essa junção sem que isso nos leve a uma imagem de pessoas brancas e pretas alegremente juntas, como se não houvesse mais racismo no Brasil. Pensei que teria que ser uma imagem que não apagasse as particularidades da luta da mulher negra, ou, em outras palavras, que escancarasse os privilégios da mulher branca, apesar de estarmos unidas. Uma imagem assim, tão certa, é difícil de achar.

Em seguida, algumas ativistas da Marcha enviaram longos e-mails explicitando os motivos pelos quais acreditavam que o “princípio da construção coletiva e horizontal” estava sendo “perdido de vista”. Reproduzo abaixo alguns trechos desses e-mails:

A partir de certo momento [...] percebi uma certa verticalidade, um certo autoritarismo nos diálogos deste tópico, especialmente nas mensagens de [...] especialistas da área - e gostaria de registrar que fiquei incomodada com isso. Espaços verticais abundam por aí, e justamente aqui tentamos fazer diferente, e é o que nos fez convergir para este espaço. Acho que é possível continuarmos a construir, dialogar, trocar, ouvir e ser ouvidas de formas mais gentis. [...] [Dirigindo-se à feminista negra:] esperava que você pudesse ter feito apontamentos mais objetivos. Me senti uma adolescente fazendo trabalho de faculdade com uma professora orientando de forma muito abstrata. E não somos exatamente isso, e ainda que fôssemos (ou que qualquer de nós enxergue a outra(s) desta maneira), nos propomos a praticar a horizontalidade nas relações, todas.

A organização deste evento, como de todos os eventos que fazemos e faremos, é uma construção coletiva e horizontal. Porque a marcha é uma construção coletiva e horizontal, e temos nos esforçado para mantê-la como tal. Neste evento, me parece que perdemos isso de vista. [...] o meu sentimento particular é o de que esse diálogo se tornou um espaço onde seremos julgadas pelos nossos erros e os erros de nossa sociedade presente e passada, e onde os erros terão mais valor que os acertos, que a vontade de acertar e que as possibilidades de troca. [...] Como isso aconteceu? Acho que tem a ver com o fato de sentirmos culpa. Sentimos muita culpa. Temos medo de reproduzir exclusões, de cometer os erros que estamos nos esforçando por não cometer, ficamos com medo de nos expressar. Finalmente, nos calam, nos paralisamos. E abandonamos nossos princípios de coletividade e horizontalidade.

Exalto a importância da horizontalidade da marcha como parte fundamental da sua construção coletiva desde o início e em cada ano, fato que a coloca como um lugar onde muitas pessoas começam o caminho no feminismo, sentindo-se à vontade de participar de um espaço igualitário. Neste ano se apresenta uma oportunidade maravilhosa de (auto)questionarmos o racismo e o etnocentrismo como eixos permeados no machismo e, também, em muitas práticas feministas, incluindo as nossas. Ora, esse entendimento não pode significar cair em outro tipo de hierarquizações, onde a vontade de propor coisas dxs mais novxs, tanto em idade quanto em tempo no ativismo, seja desvalorizada, desestabilizando seu empoderamento, que embora deva ser crítico - e esta oportunidade de diálogo é ainda mais maravilhosa neste sentido - deve, acredito eu, ser potencializado pela marcha. [...] Nem todas temos longo histórico de envolvimento, participação ou reflexão, mas nos juntamos nesse espaço por ser livre, aberto para polifonias e diferentes posições. O respeito por essa diversidade tem pautado nossa convivência. É preciso valorizar isso. [...] Vamos construir juntxs, sem hierarquias!!!!

O entendimento dessas ativistas era o de que as decisões que deveriam ser tomadas coletivamente estavam passando pela aprovação exclusiva da ativista negra que ajudava a organizar o debate. O fato de ela pertencer ao meio acadêmico, enquanto a ativista que havia proposto a foto era uma jovem que acabava de começar a participar de espaços feministas, além do fato de que esta havia se calado após as críticas da feminista negra, mais velha e escolarizada, havia lhes feito perceber e apontar uma hierarquia. O que estava em jogo era uma hierarquia geracional, não apenas em termos de idade, mas entre quem detinha o conhecimento sobre o assunto e aquelas que precisavam aprender sobre antirracismo. Assim, “sentir-se uma adolescente fazendo trabalho de faculdade” explicita o sentimento de ser colocada em posição de inferioridade, tendo suas falas e sugestões avaliadas por aquelas que tem maior conhecimento nos temas (as “especialistas”). Discordando dessas falas, uma ativista negra, participante da organização da Marcha das Vadias, afirmou:

Acho que precisamos parar, meditar e assumir que horizontalidade pode até ser uma palavra linda, mas que no exercício dela sempre se exercem dinâmicas evidentes (ou invisíveis) de poder, privilégios, opressões e dominação - esse palavrão! [...] Haverá dedo na cara, gente. Haverá. Não porque nós pretas somos indelicadas, mas porque há racismo e nem sempre responderemos ao racismo com delicadeza. [...] Vamos apontar racismos e isso era pra ser ótimo!

No dia do evento, ocorrido em 11 de julho de 2014 no Instituto de Estudos da Religião (ISER), as debatedoras negras enfatizaram que o termo “vadia”, para as mulheres negras, está distante da ideia de liberdade sexual. Destacaram a hipersexualização e exotização das mulheres negras, cujos corpos, vistos como carne, podem ser agredidos e violados, a partir do pressuposto de que estão sempre disponíveis, no que chamaram de “animalização do corpo negro”. Assim, para as mulheres negras, sempre vinculadas a uma sexualidade desregrada, ser vadia não é uma escolha, mas uma marca que lhes é imposta por meio de estereótipos racistas:

“Se você está em Copacabana com um homem branco, deve estar trabalhando como prostituta. Não se imagina que é namorada, companheira. Não há uma escolha”.

Mencionaram, ainda, a "lei da vadiagem", que significou uma disciplinarização dos negros na relação com o trabalho:

A partir dessa lei nossos antepassados foram punidos, encarcerados e mesmo mortos. Era uma lei para disciplinar pessoas negras, naturalmente afeitas à vadiagem. Somos doutores em vadiagem e por isso a nossa veemência em recusar essa categoria para nos nomear.

A ativista que havia participado da troca de e-mails explicitou os debates que haviam ocorrido, lendo trechos dos e-mails trocados. Sua fala foi no tom de questionar as críticas de hierarquização e autoritarismo, chamando a atenção para os privilégios raciais. Reproduzo abaixo alguns trechos:

reconheça-se branca, cale a boca, e pela primeira vez na vida, escute o que as mulheres negras aqui tem para ensinar a vocês. [...] Parece paradoxal aceitar um convite de mulheres que muitas vezes nos oprimem. E oprimem muitas vezes por ignorância. O privilégio da ignorância, o privilégio dos assentos permanentes na zona de conforto. O direito que vocês se reservam de nos ignorar, de nos silenciar, recusando-se a aprender conosco.

Por que o tom professoral de alguém convidada a ensinar é tão incômodo? Por que para algumas mulheres brancas é tão difícil aceitar a condição de aprendiz? Será que guarda alguma relação com o fato de a professora ser negra? Falando de igual para igual e identificando os racismos?

É desgastante conciliar a posição de ensinante à de oprimida. E isso não tem a ver com vitimização, tem a ver com a construção de negras como humanas respeitáveis e sábias. Mas também tem que ver com o privilégio da branquidade – tudo que dela transgride é visto como problema, ou como prática vertical.

Depende muito mais de vocês do que da gente. Depende de aceitarem aprender em silêncio o que a gente escolhe ensinar. [...] Resta a vocês decidirem se querem ser aprendizes aplicadas na construção de um feminismo interseccional, de fato.

Posteriormente às apresentações, algumas mulheres expressaram insatisfação com as falas acima. Uma ativista negra organizadora da Marcha afirmou:

Não me senti contemplada como negra. Acho que a gente não tem o direito de chegar e dizer cala a boca, fique quietinho. Eu senti que muitas pessoas ficaram oprimidas de falar pela culpa branca. Então muitas pessoas se fecharam e poderiam ter dado altas ideias pra gente. E não tiveram essa coragem depois desse pontapé inicial.

Uma ativista da marcha, prostituta trans, parabenizou “as meninas da Marcha”, que “já escutaram muito das mulheres trans, e já escutaram muito das prostitutas”, apontando que agora era o momento de escutar as mulheres negras. Uma ativista negra “não-vadia”, por sua vez, pontuou:

O protagonismo da fala é sempre da pessoa branca. Eu acho que o cala a boca dela foi assim: vamos dar protagonismo e voz nesse espaço que foi puxado por pessoas pretas. Achei superimportante.

No final do evento, uma das debatedoras negras pediu a fala, lamentando que poucas ativistas da Marcha tenham se pronunciado: “a gente está aqui pra trocar, e trocar significa dizer todas as coisas”.

Na reunião de avaliação do processo de organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2014, as ativistas trouxeram o tema novamente à tona. Algumas delas enfatizaram que o princípio da horizontalidade precisa ser questionado. Destacando a importância de que as decisões fossem sempre tomadas por meio do diálogo, e que a Marcha fosse um espaço em que todas se sentissem à vontade para falar e serem ouvidas, pontuavam que era preciso estar atentas para assimetrias de poder entre brancas e negras. Sobre a fala da ativista negra que participara da troca de e-mails, uma delas afirmou: “foi um cala a boca pedagógico”. Ao que uma ativista respondeu: “Ninguém aprende com um cala a boca. Quem trabalha com educação sabe disso”.

Outras, por sua vez, destacavam que a Marcha representa a possibilidade de uma nova forma de organização, marcada pelo “diálogo” e pela “aceitação do outro”. Uma delas afirmou que isso não significa uma total igualdade entre as participantes, mas que estavam ali como indivíduos, não importando “se você tem vinte ou quarenta anos de militância”, enfatizando, nesse sentido, a possibilidade de uma modalidade de ativismo sem lideranças, em que fossem menores as hierarquias entre as ativistas mais experientes e as mais novas no ativismo.

3. 4 Possibilidades de aliança: conflito, aprendizagem, diálogos e rupturas

Cabe refletir sobre as diversas conotações atribuídas à noção de “aprendizado” em meio a esses conflitos, ora expressando hierarquias geracionais, ora sendo vista como condição necessária para a revisão de privilégios raciais. Se todas acreditavam na importância de aprender, a forma desse aprendizado era objeto de discordâncias. Para algumas, noções como “gentileza”, “diálogo” e “construção coletiva” contrapunham-se à “verticalidade”, que deveria ser evitada; para outras, a denúncia de racismo nos feminismos nem sempre se faria

de forma delicada, e o aprendizado se daria pela necessária escuta (silenciosa?) de feministas brancas, de modo que fossem revistos os privilégios de raça.

Tais debates, de maneira mais geral, expressam diferentes concepções sobre a possibilidade de constituição de alianças políticas: de um lado, ancoradas na gentileza e na solidariedade; de outro, no conflito, na denúncia aberta, e nem sempre “gentil”, de hierarquias e privilégios. Expressam, ainda, um dos principais desafios colocados para os feminismos atualmente: como fazer com que a luta política feminista responda às demandas das mulheres em sua pluralidade? No contexto carioca, mulheres negras e de periferia tecem importantes críticas ao feminismo que caracterizam como elitista e branco, dentre os quais a Marcha das Vadias. Desse modo, chamam as mulheres em situação de maior privilégio a se comprometerem com a busca de uma sociedade mais igualitária, o que implica refletir sobre as hierarquizações existentes dentro do próprio feminismo, entre mulheres negras e brancas, ricas e pobres.

As observações do processo de organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro iluminam, assim, o debate sobre igualdade e diferença e apontam para as tensões na constituição de alianças políticas entre mulheres. O ideal da horizontalidade, comprometido com a igualdade, implica estar atentas às assimetrias entre as mulheres, de modo que as diferenças não resultem em desigualdades. Todas têm direito à voz, independentemente de suas características, e se apresentam como indivíduos, e não como representantes de coletivos, ONGs ou partidos políticos.

As ativistas negras, em contraponto a essa concepção individualizante das diferenças, enfatizam que são um grupo marcado pela diferença em relação ao branco universal. Trata-se de observar, como propõe Butler (2003), que a pretensa unidade da categoria “mulheres” ignora outras dimensões que marcam privilégios, como raça e classe, dificultando a reflexão sobre as diferenças entre as mulheres. O simples reconhecimento de tais dimensões, no entanto, não é suficiente. Há uma tendência a se pensar o gênero como representativo do que as mulheres têm em comum, e raça e classe como indicando o que elas têm de diferente. Nesse sentido, apesar das diferenças, o gênero fundamentaria a solidariedade entre as mulheres.

Em contraponto a essa concepção de solidariedade feminina, as autoras pós-estruturalistas, conforme aponta Mariano (2005) atribuem um sentido de positividade ao conflito. Para Butler (2003), é justamente a tentativa de unificação que produz resistências e facções no interior do feminismo, mantendo e reproduzindo subordinações. Assim, ao invés

de conceber o sujeito de antemão, a autora propõe pensar os sujeitos sempre como contingentes, e necessariamente construindo e legitimando diferenças e hierarquias nessas relações de poder. Sua concepção é a de que o sujeito do feminismo é sempre construído discursivamente, a partir de alianças em contextos políticos específicos, o que a autora denomina de “política de coalizões”. Não se trata, portanto, de demandar uma universalidade mais concreta e internamente diversificada, mas antes um conceito de universalidade que seja permanentemente contestado, de modo a autorizar reivindicações não antecipadas.

No contexto de organização da Marcha das Vadias carioca, os conflitos gerados pela sugestão de uma foto que representava a mulher negra como um outro distante e exótico parecem ter sido interpretados de distintas maneiras. Algumas das ativistas, ainda que legitimassem a necessidade da crítica, viam na falta de gentileza um processo que impossibilitava o diálogo e a troca. Para outras, o “dedo na cara” poderia ter resultado em importantes reflexões, impossibilitadas porque a maior parte das feministas brancas não conseguiram se colocar no papel de aprendizes.

Pensar sobre esse tipo de conflitos internos aos movimentos sociais implica reconhecer a importância das emoções nesses espaços. Para além da discussão teórica que questiona a ideia de solidariedade ao positivar o conflito, cabe pensar sobre como as mulheres envolvidas lidam, na prática, com as denúncias de hierarquias em espaços que se pretendem igualitários.

3.5 Marcadores sociais da diferença: identificações e rupturas

Os marcadores sociais da diferença tiveram centralidade nessas denúncias de hierarquia. Se as mulheres negras têm a legitimidade de falar sobre suas experiências, e se cabe às mulheres brancas se colocarem na posição de aprendizes, a percepção de um outro marcador – a geração – relativiza a hierarquia racial. Nessa perspectiva, uma mulher negra que possui grande capital simbólico e cultural inferioriza uma mulher branca menos experiente. As respostas a essa denúncia voltam, por sua vez, a enfatizar a raça, argumentando que não haveria tanto incômodo se a “especialista” fosse branca.

Para as ativistas que apontaram a hierarquia geracional, tal marcador não está necessariamente inscrito nos corpos das mulheres, uma vez que as ativistas podem ser tratadas como “adolescentes fazendo um trabalho de faculdade” sem que o sejam. O que elas se esforçam para evitar é que uma, ou algumas mulheres, se sobreponham às demais, o que

representaria um risco à horizontalidade, aproximando-as daquele tipo de ativismo que rejeitam, marcado por lideranças individuais. Quando enfatizam que o tipo de organização que defendem é marcado pela aceitação do outro, parecem estar privilegiando as diferenças individuais. Isto é, todas devem ser tratadas da mesma maneira, e é nesse sentido que causa desconforto a percepção de que uma mulher detém a exclusividade na avaliação das sugestões das demais, o que se materializa no “cala a boca” pronunciado no dia do debate.

As ativistas que enfatizaram a dimensão racial, por sua vez, entendem que o caráter estrutural e histórico das desigualdades raciais legitima o “cala a boca”. Se as feministas brancas, historicamente, sempre falaram em nome de todas, é necessário que as mulheres negras assumam o protagonismo, o que não é visto como uma hierarquização, mas pelo contrário, como recusa da hierarquização histórica entre feministas brancas e negras, que agora passam a falar “de igual para igual”.

Desse modo, as ativistas negras enfatizam sua diferença enquanto grupo que sofre um tipo específico de opressão. Neste caso, as diferenças individuais são suprimidas em nome do sentimento de pertencimento a um grupo marcado por sua diferença. Em entrevista concedida posteriormente à Marcha das Vadias de 2014, uma feminista negra que participara da organização afirmou:

Eu acho importante as mulheres negras participarem dos espaços, estarem presentes. Mas quando cheguei já tinha esse questionamento: não posso pensar através do meu olhar. Eu me identifico com os princípios da Marcha, mas tenho que pensar nas outras mulheres negras. Além disso, sou uma negra de classe média, não sou uma negra favelada. Meu pessoal não pode interferir no coletivo. A mulher negra já é vadia, já é o corpo sexualizado. A mulher branca não passa por isso, a opressão é diferente. Com o tempo passei a questionar mais. Por exemplo, pouquíssimas meninas da Marcha foram a Marcha contra o Genocídio da População Negra. Então, o feminismo é para quem? E as mães que sempre trabalharam?

A fala acima indica que, como efeito dos conflitos, as mulheres negras participantes da Marcha enfatizaram sua identidade racial, afastando-se das feministas brancas vadias. Se considerarmos que negro e branco são categorias relacionais, as relações de conflito estabelecidas causaram uma fixação como forma de se colocar no debate – isto é, apontar os racismos. Nas disputas que se estabeleceram, não vendo possibilidade de aliança com feministas brancas, algumas mulheres eclipsaram sua identificação com a Marcha em nome da solidariedade na luta antirracista.

3.6 “E as mães que sempre trabalharam?”: individualismo, família e cuidado

Na fala acima citada, a crítica à Marcha desdobra-se em uma crítica mais geral: o feminismo, afinal, é para quem? Está posto aí o debate sobre igualdade e diferença, através da afirmação de que o feminismo não consegue representar as mulheres negras, descritas como “as mães que sempre trabalharam”.

Observa-se que as críticas de ativistas negras à Marcha das Vadias não dizem respeito apenas à hipersexualização das mulheres negras que, segundo seu entendimento, é reafirmada no uso político do termo “vadia”. Além dessa dimensão, parece estar sendo questionado o caráter individualista da bandeira pela liberdade sexual. Ainda que não rejeitem tal bandeira, essas ativistas acreditam que ela deveria vir acompanhada daquelas que dizem respeito mais diretamente às mulheres em situações de maior marginalidade, o que implica reconhecer a relevância da família para muitas mulheres, bem como o significado distinto do trabalho em suas vidas.

Entra aqui em debate o próprio suporte ideológico do feminismo hegemônico: o individualismo. Bruna Franchetto, Maria Laura Cavalcanti e Maria Luiza Heilborn (1981) interpretam o feminismo como um desdobramento da ideologia individualista. Tal ideologia, mais difundida nas classes médias e altas, se contrapõe às totalidades sociais. No caso do feminismo, é sobre a família que ela investe, ao autonomizar a sexualidade dessa instituição social. Sem pretender diminuir seus méritos enquanto eficácia política, as autoras chamam a atenção para o comprometimento etnocêntrico do discurso feminista, enfatizando que, quando não relativizada, a matriz individualista pode levar à universalização, produzindo uma humanidade feminina indiferenciada (FRANCHETTO et. al., 1981: 41-42). Nesse sentido, argumentam que é necessário ter em mente que a categoria de indivíduo enquanto valor é produto de um processo histórico preciso, só possuindo significado no sistema que a produziu – a sociedade ocidental moderna. É fundamental, nesse sentido, a reflexão sobre a diversidade/singularidade das produções culturais da identidade feminina.

A pergunta “e as mães que sempre trabalharam?” expressa portanto uma forte crítica ao feminismo, e convida a relativizar os valores atribuídos a noções como família, trabalho e cuidado. Se considerarmos as profundas diferenças entre as mulheres, seu caráter libertador ou, pelo contrário, de adequação a sistemas de opressão, apenas pode ser compreendido contextualmente. De maneira mais ampla, esse debate remete à própria noção de cidadania, e à possibilidade de incluir a dimensão relacional e do cuidado nas formulações em torno dos direitos das mulheres (ARAÚJO, 2012).

Retomando o legado da escravidão, Angela Davis (2005) e bell hooks (1990) são algumas das autoras que demonstram que o âmbito doméstico, a família e o cuidado foram esferas historicamente negadas às mulheres negras. Angela Davis (2005) argumenta que, em um contexto em que a feminilidade valorizada enfatizava o papel das mulheres como mães e educadoras de seus filhos, e companheiras e donas-de-casa gentis para seus maridos, as mulheres negras eram anomalias. As escravas não eram vistas como mães, mas como paridoras, lhes sendo negado o direito de formar uma família.

bell hooks (1990), por sua vez, argumenta que o espaço doméstico, entendido como lugar de privação da autonomia das mulheres nas análises feministas, significa justamente o contrário para as mulheres negras: nos contextos de escravidão, este era o lugar da resistência do povo negro. Nessa abordagem, que enfatiza a solidariedade com os homens negros na luta antirracista, o cuidado no âmbito doméstico é significado como resistência, em evidente contraste com a noção feminista do cuidado como submissão feminina. Assim, se para as mulheres brancas o mundo do trabalho é visto como libertador em contraposição ao espaço doméstico – onde elas eram responsáveis pelo cuidado com a casa e a família, sendo-lhes vedada a participação política e no mercado de trabalho -, para as mulheres negras – para quem o trabalho sempre significou opressão -, o espaço doméstico era o lugar onde elas podiam se ver longe da opressão racista, de modo que o exercício do cuidado nesta esfera representava resistência.

Nos atuais debates sobre o genocídio da juventude negra, ativistas estabelecem uma linha de continuidade com o passado escravista, afirmando que até hoje seria negado às mulheres negras o direito de serem mães e esposas. Em artigo intitulado “O assassinato da juventude negra é uma questão de justiça reprodutiva²⁷”, publicado em 13 de agosto de 2014, a escritora e ativista Dani McClain sugere que o assassinato de Michael Brown, jovem negro de 18 anos, perpetrado pela polícia quatro dias antes em Ferguson (Missouri/EUA), pode levar a um novo tipo de reflexão sobre escolha, parentalidade e família. McClain argumenta que o assassinato da juventude negra, do mesmo modo que o direito à contracepção e ao aborto, deve ser visto como uma questão de justiça reprodutiva, entendida de maneira ampla como “o direito de ter filhos, de não ter filhos, e de criar os filhos que temos em ambientes seguros e saudáveis”.

Em dezembro de 2015, o fuzilamento de cinco jovens negros por policiais, em Costa Barros, subúrbio do Rio de Janeiro, está dando certa visibilidade ao tema. Com o significativo

²⁷ Disponível em < <http://www.thenation.com/article/murder-black-youth-reproductive-justice-issue/>>. Acesso em 25 de agosto de 2014.

título “Você matou meu filho! - Homicídios cometidos pela Polícia Militar na cidade do Rio de Janeiro”, um estudo da Anistia Internacional visa provar, por meio de relatos de testemunhas e familiares, que nove de dez mortos em supostos confrontos em Acari em 2014 teriam sido, na verdade, executados.

À luz desses debates, as demandas das mulheres negras nem sempre estão subsumidas na ideia de autonomia individual. A bandeira feminista clássica “meu corpo me pertence” não dá conta das demandas colocadas por mulheres que reivindicam o direito de não terem seus filhos e maridos mortos pela polícia. A não problematização de categorias tradicionais da luta feminista, centradas em valores individualistas, dificulta, nesse sentido, que as demandas das “mães que sempre trabalharam” sejam abarcadas.

As tensões entre feministas negras e brancas nos conflitos em torno da organização da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro resultaram em rupturas, a despeito do desejo e reconhecimento, por parte das ativistas da Marcha, da necessidade de se pensar sobre as especificidades da opressão sofrida pelas mulheres negras. Nas disputas que se estabeleceram, observou-se uma fixação da categoria “mulher negra” como estratégia política para apontar opressões nas dinâmicas em torno da organização da Marcha das Vadias carioca de 2014. Algumas mulheres negras eclipsaram sua identificação com a Marcha das Vadias em nome da solidariedade na luta antirracista. Os conflitos dificultaram, nesse sentido, que mulheres negras se identificassem como vadias.

Por fim, os debates apontaram para hierarquias múltiplas e cambiantes. Dependendo dos marcadores da diferença acionados pelas ativistas (raça ou geração), modificavam-se as posições de oprimidas e opressoras nos discursos. Nesse sentido, para além das dimensões estruturais das desigualdades sociais, foi possível notar que tais hierarquias são também construídas discursivamente em meio a disputas políticas, de maneiras contingentes e contextuais.

4 MARCADORES SOCIAIS DA DIFERENÇA, VITIMIZAÇÃO E AGÊNCIA

Em reunião quando se discutia a interação das organizadoras da Marcha das Vadias com a mídia, ativistas explicitaram a preocupação de que algumas mulheres fossem identificadas como “lideranças”. Tal preocupação não se originava apenas do desejo de reiterar-se como movimento comprometido com a horizontalidade, mas sobretudo a receios de ordem de segurança. No ano anterior, ativistas haviam sido ameaçadas, e o posicionamento de algumas era de evitar que tais situações se repetissem; para isso, propunham que não fossem cedidas entrevistas à mídia, o que poderia resultar na identificação das organizadoras. Discordando de tal posicionamento, uma ativista, participante desde o primeiro ano, afirmou: “Este ano parece que a Marcha está partindo do medo. A Marcha sempre se baseou na liberdade, se é pra partir do medo é melhor nem sair”. Uma ativista transexual disse:

nós, que temos o privilégio de falar por aqueles que não podem falar por si, temos o dever de correr esse risco. Não quero minimizar o medo de ninguém, mas se a pessoa não quer correr esse risco, eu prefiro que nem venha. Tem pessoas que precisam passar pelo medo de morrer todos os dias. Eu mesma, por estar envolvida na luta, passo sempre por riscos, já tentaram me matar mais de uma vez. Tem pessoas que não significam nada para a sociedade, são jogadas em carros de polícia, sem ter ideia se seus amigos vão conseguir encontrá-la. Ficar de peito de fora na praia de Copacabana é muito fácil, eu fico até nua.

Essa fala, carregada de emoção, foi recebida com muitos aplausos. Em seguida, uma ativista afirmou:

me preocupo muito com essa ideia de mártir. [...] a política também precisa passar pelo cuidado com a companheira de luta e pelo respeito dos medos de cada uma. Me incomoda essa ideia de que precisamos morrer pelas mulheres que sofrem. Por que não podemos viver por elas, gozar por elas?

As representações sobre a Marcha das Vadias qualificam-na como um movimento divertido, ousado e irreverente, em contraponto ao passado do movimento feminista, cujos discursos são caracterizados como mais sérios. Argumentei que tal representação, ainda que atribua uma valoração positiva à Marcha das Vadias, também pode servir como categoria de acusação: a imagem da Marcha como um movimento “elitista e branco” vem acompanhada da ideia de falta de comprometimento com os problemas mais sérios pelos quais passam as mulheres em situação de maior vulnerabilidade. “É muito fácil ficar sem sutiã na praia de Copacabana” foi um tipo de afirmação recorrente, que apontava para os privilégios das ativistas da Marcha, que se refletiria no próprio lugar em que esta ocorre, orla das praias da

zona sul da cidade²⁸. A observação participante do processo de organização da Marcha carioca demonstrou que, a despeito da imagem de movimento “leve” e “divertido” (próximo a uma festa), o sofrimento tem um papel bastante importante nas interações, conforme demonstram as falas acima citadas.

Coelho et. al. (2013) afirmam que a exposição do próprio sofrimento permite à vítima reivindicar reparação, de modo que a categoria de vítima é capaz de executar um importante trabalho político. Não é, entretanto, qualquer grupo social que pode reivindicar para si esse lugar. De acordo com Sarti (2011), a vítima é construída a partir de um lugar prévio de vulnerabilidade associada a determinadas marcas sociais, tais como gênero e idade. É por meio da ênfase na vulnerabilidade de determinados grupos que as lutas por cidadania encontram legitimidade social.

Em contraponto à imagem de festa e diversão frequentemente associada à Marcha das Vadias, neste capítulo retomo o papel fundamental do sofrimento nas dinâmicas observadas, o que aponta para a centralidade da figura da “vítima” neste movimento que, ao mesmo tempo, tenciona as representações correntes de “vítima” e “agressor”. Discuto ainda as noções de “vulnerabilidade” e “privilégios” acionadas nas disputas internas, buscando explorar a função dos marcadores sociais da diferença nas definições de “opressoras” e “oprimidas”. Nessas reflexões caberá pensar a dimensão da agência, uma vez que aqui não é atribuído à vítima (ou oprimida) um lugar de passividade.

4.1 Agência, vitimização e política

O debate sobre agência *versus* estrutura está presente de diversas maneiras nas teorias sócioantropológicas, sendo uma oposição de longa data nas Ciências Sociais. Sem pretender esgotar o tema, é necessário explorar aqui algumas discussões conceituais, de modo a iluminar a dimensão da agência nas categorizações de vítima/oprimida – e, por decorrência, de algoz/opressora - nos discursos das ativistas.

Para isso, o foco recairá na dimensão do poder. Nesse sentido, alinho-me a concepção de Ortner de que “uma teoria forte da agência [...] deve ser estreitamente ligada a questões de

²⁸ A escolha da orla da praia de Copacabana para a realização da Marcha das Vadias carioca justificou-se por ser um local de prostituição. Análises sobre o tema podem ser encontradas em: Gaspar (1988), Ribeiro (1997) e Blanchette (2011). Conforme demonstra Julia O’Donnel (2013), no entanto, a orla atlântica da zona sul da cidade foi sendo construída ao longo dos anos como um território de distinção social, o que permanece até os dias de hoje na oposição entre as categorias de “zona sul” e “subúrbio”. Também entre as minhas informantes essa oposição apareceu, sendo que a categoria de “subúrbio” foi substituída por “áreas de periferia”.

poder e de desigualdade” (ORTNER, 2007b: 57). Nos termos da autora, no campo da Antropologia, a partir de finais da década de 70 a “teoria da prática” se contrapõe às “teorias da coerção”, devolvendo ao ator o processo social, sem perder de vista a estrutura, que simultaneamente exerce coerção e possibilita a ação. Apesar do mérito de assumir o desafio de superar a oposição estrutura/agência, no entanto, essas teorias, de acordo com Ortner, têm algumas limitações, dentre as quais o fato de que não atribuem ao poder a centralidade necessária para o trabalho crítico sobre desigualdade e dominação. Na concepção de Ortner, essa lacuna pode ser preenchida por dois tipos de teoria contemporâneos à teoria da prática: os teóricos do poder e os estudos críticos sobre colonialismo, gênero, raça e etnicidade. O “giro para o poder” de que fala Ortner foi um desdobramento de um contexto de intensa politização dos anos 60, quando movimentos sociais e estudos acadêmicos chamavam a atenção para várias formas de dominação e desigualdade, particularmente de gênero e raça.

O intuito de Ortner está em “injetar mais poder em uma abordagem da prática (e, [...] mais prática em uma análise do poder)” (ORTNER, 2006a: 26), ou, em outros termos,

uma “teoria da prática feminista, de minoria, de subalternos, etc.”, que, em parte, focalizasse questões de resistência direta, mas, sobretudo, a maneira como a própria dominação sempre estava dividida por ambigüidades, contradições e lacunas. (ORTNER, 2006a: 26)

A definição de agência proposta por Ortner compreende duas faces, distinguidas analiticamente, porém inseparáveis na realidade social. A “agência de poder” refere-se ao “uso provavelmente mais comum”, segundo o qual

o termo “agência” pode ser praticamente sinônimo das formas de poder que as pessoas têm à sua disposição, de sua capacidade de agir em seu próprio nome, de influenciar outras pessoas e acontecimentos e de manter algum tipo de controle sobre suas próprias vidas. Agência, neste sentido, é pertinente tanto no caso da dominação quanto no da resistência. As pessoas em posições de poder “têm” – legitimamente ou não – o que poderia ser considerado “muita agência”, mas também os dominados sempre têm certa capacidade, às vezes muito significativa, de exercer algum tipo de influência sobre a maneira como os acontecimentos se desenrolam. Portanto, resistência também é uma forma de “agência de poder” (ORTNER, 2006b: 64).

A “agência de projetos”, por sua vez, é “a dimensão mais fundamental da ideia de agência” (ORTNER, 2006b: 65). Refere-se à

vida (relativamente comum) socialmente organizada em termos de projetos culturalmente constituídos que infundem vida com significado e propósito. As pessoas procuram realizar coisas valorizadas dentro do contexto de seus próprios termos, suas próprias categorias de valor. Mas esta também não é agência livre. [...] Em outras palavras, os desejos ou intenções culturais emergem de diferenças estruturalmente definidas entre categorias sociais e diferenciais de poder. [...] a finalidade da distinção entre agência no sentido de poder e agência no sentido de (perseguir) projetos é que a primeira é organizada em torno do eixo dominação/resistência, e, assim, definida, em grande medida, pelos termos da parte

dominante, ao passo que a segunda é definida pela lógica local do bom e do desejável e de como persegui-los. (ORTNER, 2006b: 66)

Na “agência de projetos”, a noção de agência deixa de estar equiparada a resistência. Mahmood (2006) defende essa separação como passo necessário para entender as formas de vontade e de política que não se adequam às normas seculares e liberais feministas. A partir de uma análise da participação de mulheres em movimentos religiosos de mesquitas no Egito, a autora sugere que a agência seja pensada “não como um sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (MAHMOOD, 2006: 123). Mahmood chama a atenção para que o foco na agência teve um papel importante no sentido de rever as representações das mulheres muçulmanas e árabes como passivas e submissas, mas critica o enquadramento nos termos de resistência/subordinação, que não permite captar desejos, motivações e objetivos que estejam alheios a esses termos. Nesse sentido, agência feminina acaba sendo equiparada, em muitas análises, a resistência à dominação masculina – em suma, a consciência feminista. Como alternativa, a autora propõe desligar a noção de agência dos objetivos das políticas progressistas:

Desse ponto de vista, o que aparece, de um ponto de vista progressista, como um caso de passividade insultante e docilidade, pode ser efetivamente uma forma de agência – forma que apenas pode ser entendida a partir dos discursos e estruturas de subordinação que criam as condições para o seu desenvolvimento. Neste sentido, a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas (MAHMOOD, 2006: 131) .

A definição de agência de Mahmood está ancorada em uma concepção foucaultiana do poder, segundo a qual as capacidades dos sujeitos são criadas – e não apenas restringidas - pelas operações de poder. Foucault (1981) recusa uma concepção negativa, jurídica e formal de poder, na qual ele é entendido como um sistema de regras e proibições. Como alternativa, propõe analisar o poder a partir de seus mecanismos positivos. Nessa perspectiva, o poder é entendido a partir de suas formas localizadas, específicas em seu funcionamento. Nesse sentido não se fala em poder, em sentido geral, mas antes em poderes, localizados em contextos históricos e geográficos específicos. Ainda, recusa-se o entendimento segundo o qual alguns detêm o poder, e outros não; em outras palavras, o dualismo dominantes/dominados.

Bien, si de cualquier persona que sabe algo podemos decir ‘usted ejerce el poder’, me parece una crítica estúpida en la medida en que se limita a eso. Lo que es interesante es, en efecto, saber, como en un grupo, en una clase, en una sociedad operan mallas de poder, es decir, cuál es la localización exacta de cada uno en la red

del poder, como él lo ejerce de nuevo, como lo conserva, como él impacta en los demás, etcétera. (FOUCAULT, 1981: s/p).

Tal noção de localização em redes de poder parece ser útil para pensar as influências entre estrutura e ação: os indivíduos exercem e conservam o poder a partir de uma localização específica na estrutura social. Para as análises empreendidas nesta dissertação, é de especial interesse chamar a atenção para o impacto dos marcadores sociais da diferença nessas possibilidades de exercício do poder. Nas palavras de Henrietta Moore,

Cada indivíduo tem uma história pessoal, e é na interseção dessa história com situações, discursos e identidades coletivas que reside a relação problemática entre estrutura e práxis, e entre o social e o indivíduo. Assim, resistência e obediência não são apenas tipos de agência, são também formas ou aspectos da subjetividade; e tanto como tipos de subjetividade quanto como formas da subjetividade são marcadas por estruturas de diferença fundadas no gênero, na raça, na etnicidade e assim por diante. (MOORE, 2000: 16)

Evitando, no entanto, uma fixação em um dualismo opressores/oprimidos, entendo que essas posições estruturais não são determinantes, sendo influenciadas pelas relações estabelecidas em contextos específicos (ao mesmo tempo em que as influenciam). Assim, as posições mulher-negra-acadêmica, ou jovem-branca-inexperiente, ainda que remetam a desigualdades estruturais, não existem fora de um contexto de interações de contornos bastante específicos – no caso aqui analisado, entre ativistas comprometidas com a busca pela igualdade. Significa dizer que os mesmos marcadores, em outros contextos, poderiam resultar em interações completamente diversas, posto que o poder não está “nas mãos” de umas ou de outras.

Em relação com essa concepção de poder, entendo a agência como universal no sentido mais básico de capacidade de agir, mas cujas formas são guiadas por sentidos e valores culturalmente específicos, bem como configuradas em meio a relações de poder ao mesmo tempo estruturais e renegociadas contextualmente. Ainda que a agência, portanto, sempre exista (e não apenas nos atos de resistência), a extensão das possibilidades reais de perseguir projetos depende da localização (cambiante) dos sujeitos nas redes de poder.

Para os fins desta análise, estou particularmente interessada nos efeitos políticos de se atribuir ou não agência aos grupos vulneráveis. Se a categorização enquanto vítima permite reivindicações políticas, paradoxalmente atribui passividade ao grupo definido como vulnerável. Fernandes (2013), por exemplo, demonstra que, no contexto carioca, a vitimização dos jovens favelados os coloca em posição de passividade, ignorando sua capacidade de agência frente às determinações do meio (que nessa perspectiva os seduziriam e pressionariam para o ingresso no tráfico de drogas). Tal categorização legitima as políticas

públicas voltadas para esse grupo ao se contrapor à culpabilização desses jovens, que os caracteriza, por sua vez, não como vítimas, mas como os principais alvos (os “bandidos”). Quando se parte da noção de que os jovens podem escolher entre diversas trajetórias – em outras palavras, se lhes é atribuída capacidade de agência -, sua categorização enquanto vítimas fica desestabilizada e, como consequência, a própria legitimidade das políticas públicas voltadas para esse grupo social.

De modo semelhante, Laura Lowenkron (2015) afirma, em relação aos discursos policiais sobre tráfico de pessoas:

quando a agência das pessoas consideradas formalmente “traficadas” é reconhecida, elementos como a cobrança de dívidas elevadas que levam ao cerceamento da liberdade e as intimidações sofridas deixam de ser entendidas como situações de exploração e violência. Dessa maneira, passam a ser desimportantes para a configuração ou não do crime e insuficientes para despertar o sentimento de compaixão que garante o acesso privilegiado ao direito de proteção (LOWENKRON, 2015: 249)

As controvérsias em torno da prostituição entre diversas perspectivas feministas trazem a temática da agência na construção da figura da vítima. Para o feminismo abolicionista²⁹, não há distinção entre prostituição forçada e voluntária, tratando-se sempre de uma forma de exploração sexual na medida em que transformaria a mulher em objeto (OLIVEIRA, 2013). Em contraponto, no feminismo baseado no movimento de trabalhadoras do sexo (regulacionista ou não-abolicionista) as mulheres

são concebidas como sujeitos ativos, autodeterminados, capazes de negociar, concordar, opor-se e transformar as relações de poder enraizadas em instituições como a família, o lar, o casamento, o mercado de trabalho, a escravidão e a prostituição (OLIVEIRA, 2013: 425).

Nessa perspectiva, a prostituição é vista como estratégia consciente de geração de renda, não sendo, portanto, em si, uma violência. É a situação de clandestinidade e de informalidade que resultam em condições de trabalho que podem, essas sim, ser violentas. Essas distintas perspectivas resultam em proposições políticas divergentes: a primeira defendendo o combate à prostituição, e a segunda, a regularização da atividade e garantia dos direitos trabalhistas das prostitutas.

²⁹ Essa ideologia remete aos primeiros movimentos feministas europeus, que propunham abolir a regulamentação da prostituição em diversos países a partir da segunda metade do século XIX. Nessa perspectiva, as prostitutas eram tidas como vítimas de um sistema imoral, sendo irrelevante seu consentimento. Os discursos abolicionistas a partir da década de 1970, por sua vez, substituem os argumentos ancorados em noções como pecado e imoralidade por outros associados à violência contra as mulheres. No Brasil, apesar da diversidade de perspectivas feministas sobre o tema, de acordo com Piscitelli (2012) a linha abolicionista ganhou mais espaço no debate público, por meio de uma estratégia de articulação entre prostituição e tráfico de mulheres.

As pesquisadoras que abordam prostituição e tráfico de pessoas a partir de uma perspectiva do sul denunciam que “as feministas abolicionistas criaram uma imagem da mulher do Sul como submissa, ignorante, vítima de concepções culturais tradicionais, sendo que as mulheres ocidentais aparecem como ‘salvadoras’ e ‘civilizadas’” (OLIVEIRA, 2013: 426). De acordo com Piscitelli,

A noção de abuso de poder ou de uma posição de vulnerabilidade, construída nesse debate, adquire relevância nas abordagens preocupadas com a visão de pessoas de regiões pobres do mundo, particularmente mulheres. O problema é que as percepções sobre quem está nessa situação contrapõem mulheres de regiões ricas do mundo – concebidas como emancipadas e independentes, com controle sobre seus rendimentos, corpo e sexualidade – com as “outras”. Estas últimas são, axiomáticamente, consideradas pobres, ignorantes, precisando de conselhos e ajuda. (PISCITELLI, 2008a: 46-47).

Tal afirmação aponta para o risco de que a vitimização como estratégia política resulte em ação e intervenção tutelar. Blanchette e Silva (2011), contrapondo as representações mitológicas da experiência “típica” da brasileira traficada às experiências que encontraram em suas pesquisas etnográficas, afirmam:

Aflito com a crescente mobilidade individual, particularmente das mulheres e dos pobres, o Mito mobiliza uma visão do mundo em que a cidadania brasileira é dividida em dois grupos: “aqueles que podem viajar” e aqueles que “devem ficar em casa para seu próprio bem”. Nesta visão, negros, mulheres, travestis e qualquer grupo de pessoas tradicionalmente destituídas de direitos humanos são transformados em “vulneráveis” e devem estar sujeitos à tutela do Estado para condicionarem seus direitos de ir e vir livremente. O Mito ignora os fatos cotidianos da experiência migrante no século XXI e, especialmente, as particularidades do migrante trabalhador sexual. Ele transforma esses indivíduos em caricaturas, objetificando-os e infantilizando-os, destituindo-os de qualquer agência ou poder (BLANCHETTE e SILVA, 2011: 103).

Nas *slutwalks*, a dimensão da agência adquire contornos específicos: de um lado, enfatiza-se a vulnerabilidade das mulheres em sociedades machistas; de outro, o papel que as ativistas assumem não é vitimizante, posto que reivindicam para si o controle de sua própria sexualidade. A noção de consentimento é central em sua argumentação, conforme evidenciado pelas palavras de ordem: “não significa não”, “isso não é um convite”, dentre outras.

A centralidade dessa noção no campo da sexualidade e, mais especificamente, no processo de legitimação de práticas sexuais, vem sendo enfatizada por vários autores. Fabíola Cordeiro dos Santos (2008) compreende a definição da coerção sexual enquanto problema de saúde pública como um desdobramento da incorporação da sexualidade na pauta dos direitos humanos. Neste movimento, por meio da noção de saúde sexual, a delimitação das condutas sexuais consideradas aceitáveis (e saudáveis) passa a estar ancorada na ideia de

“comportamento sexual responsável”. Nessa perspectiva, as condutas sexuais capazes de restringir a autonomia sexual são vistas como graves ameaças à saúde sexual, sendo a noção de consentimento aquela que estabelece a distinção entre comportamentos sexuais responsáveis e violentos/patológicos. A autora problematiza essa noção, chamando a atenção para o fato de que ela está sujeita a constantes ressignificações. A partir da análise das narrativas de jovens (homens e mulheres de 18 a 24 anos), Santos questiona, particularmente, a alocação do desejo sexual como parâmetro universal para a definição do consentimento. Destacando os relatos de experiências de sexo forçado e por constrangimento que, nos discursos dos entrevistados, remetem à pressão moral, por parte de parceiros/as e amigos (no caso dos homens) para se engajar em atividades sexuais indesejadas, a autora se pergunta sobre a legitimidade do consentimento em contextos nos quais negar sexo pode significar vergonha, danos à reputação e/ou perda de capital simbólico.

Bruno Zilli (2009), por sua vez, identifica que o consentimento é o principal critério de legitimação das práticas sexuais BDSM³⁰, em contraponto a sua patologização ou criminalização. Em sentido contrário, o não-consentimento é a marca das práticas localizadas nos patamares mais baixos da hierarquia sexual, tais como a pedofilia e a zoofilia (DÍAZ-BENÍTEZ, 2012).

Laura Lowenkron (2015) argumenta que consentimento e vulnerabilidade formam um par conceitual chave para a compreensão dos regimes contemporâneos de regulação jurídica das sexualidades, bem como das sensibilidades sociais e políticas da violência. A autora sugere que a linguagem da violência e dos direitos constitui hoje o regime discursivo hegemônico para a regulação jurídica da sexualidade, de modo que o consentimento adquire lugar central na definição das condutas sexuais consideradas legítimas ou não. Há, nesse sentido, uma nova economia moral, que se preocupa não mais em condenar a imoralidade, mas sim a violência e a violação de direitos³¹. Tal modelo é tributário dos movimentos

³⁰ “O acrônimo BDSM engloba uma diversidade de atividades eróticas. B é para *bondage*, ou imobilização, geralmente com cordas ou algemas; o par B e D é para *bondage* e disciplina, o uso de fantasias eróticas de castigos e punições, que se ligam ao par D e S, que representam dominação e submissão. São fantasias de ‘entrega’ a um parceiro sexual e de jogos de representação de humilhação e violação. S e M são as iniciais de sadismo e masoquismo, ou sadomasoquismo – o uso de dor como estímulo erótico. O BDSM envolve ainda práticas ligadas ao fetichismo. Esse acrônimo foi desenvolvido numa tentativa de englobar atividades de teor sexual unidas por duas características definidoras: são classificadas como distúrbios sexuais pela medicina e, entre seus adeptos, são regidas e definidas pelo respeito ao consentimento dos parceiros em fazer parte dessas relações” (ZILLI, 2009: 481).

³¹ Esses dois modelos coexistem e estão em embate. Atualmente, pautas conservadoras ganham cada vez mais espaço no Congresso Nacional brasileiro. Em outubro de 2015, aprovou-se na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara o Projeto de Lei 5069, de autoria do atual presidente da Câmara Eduardo Cunha (PMDB-RJ), que modifica a Lei de Atendimento às Vítimas de Violência Sexual. Tal proposta classifica como “crime contra

feminista e LGBT, que legitimam a diversidade sexual em nome da liberação e autonomia individual em uma perspectiva dos direitos humanos. As ativistas das *slutwalks* acionam esse modelo: ancoradas na defesa da diversidade sexual, reivindicam a liberdade no campo da sexualidade e o respeito pelas práticas sexuais não-hegemônicas. É justamente o não-consentimento que é considerado ilegítimo, configurando situações de violência para as quais elas chamam a atenção.

Conforme argumenta Lowenkron (2015), se o consentimento é a categoria chave para definir as violências no âmbito da sexualidade, a categoria de vulnerabilidade dissolve seu valor simbólico e jurídico nos dois problemas sociais por ela analisados: o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual. Trata-se de notar que nem todos podem consentir. Retomando o fundamento liberal da noção de consentimento, a autora afirma que este “só é considerado verdadeiramente livre e, portanto, válido, em relação aos sujeitos considerados autônomos, isto é, racionais e senhores de si” (LOWRENKRON, 2015: 233-234). O crime de estupro de vulnerável, definido no Código Penal brasileiro como “ter conjunção carnal ou praticar outro ato libidinoso com menor de 14 (catorze) anos” explicita que, até certa idade, o menor é visto sempre como objeto, e não como sujeito de uma relação sexual. Sua agência não é considerada juridicamente válida, de modo que ele não é capaz de consentir e, portanto, deve ser tutelado para sua própria proteção.

O ponto da argumentação da autora que me parece ser o mais útil para pensar as interações na Marcha das Vadias se refere a que, no pensamento liberal, em relações marcadas pela assimetria considera-se que a capacidade de agência ficaria reduzida. Nesse sentido, em condições de desigualdade social, os grupos considerados vulneráveis são destituídos da capacidade de consentir. Assim, a vulnerabilidade é não apenas um atributo individual, mas pressupõe categorias relacionais que evocam ideias de subordinação e assimetria.

Na Marcha das Vadias essa lógica parece ser invertida. Diferentemente dos casos analisados por Lowenkron, as vítimas não são destituídas de sua capacidade de agência. A articulação vulnerabilidade – passividade – vitimização fica assim desestabilizada. A reivindicação por liberdade sexual atribui um lugar diferente às vítimas. Ainda que a elas seja

a vida” o “anúncio de meios, substâncias, processos ou objetos abortivos” e prevê agravamento de pena para profissionais de saúde que prestarem atendimento a vítimas de violência ou abortos mal sucedidos. Desse modo, dificulta o atendimento, regulamentado pela Lei 12.845/2013, que dispõe sobre o socorro integral e obrigatório de pessoas em situação de violência sexual e que estabelece o provimento de contraceptivo de emergência a mulheres vítimas de estupro. Complica também o acesso legal à interrupção da gravidez em casos de violência sexual. Rapidamente as reações apareceram nas redes sociais e nas ruas, com a palavra de ordem “Pílula fica, Cunha sai”.

atribuído um lugar de vulnerabilidade em relação à violência sexual, não seria possível afirmar que o papel que as “vadias” assumem é passivo, vitimizante. Elas saem às ruas com roupas consideradas provocantes, ou seminuas, e afirmam: “não queremos ser respeitáveis, exigimos ser respeitadas”. Ou seja, reivindicam para si um papel ativo na conduta de sua própria sexualidade. Os “escrachos” - quando as ativistas cercam homens considerados machistas e gritam frases como “Machistas não passarão!” – são comuns durante as Marchas e apontam para essa postura não-vitimizante. É significativa a música entoada na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2014:

E a missão vai ser cumprida, a missão vai ser cumprida, vou cortar sua pica!
 É militante de esquerda mas bate na companheira, vou cortar sua pica, vou cortar sua pica!
 Se chegar lá na Favela com esse papo de machista, vou cortar sua pica, vou cortar sua pica!
 Se ficar se aproveitando da buceta de novinha, vou cortar sua pica, vou cortar sua pica!
 Se paga de libertário, mas é anarcomacho, vou cortar sua pica, vou cortar sua pica!

4.2 Vítimas e algozes: ressignificações e continuidades

Para além da dimensão da assimetria, Lowenkron (2015) também chama a atenção para a existência de atributos morais associados à vulnerabilidade que caracterizam a vítima idealizada. No caso do tráfico de pessoas, haveria uma hierarquização moral entre as prostitutas que conseguem provar que foram enganadas ou forçadas a se prostituir (vítimas, portanto), e as culpadas, responsáveis por sua própria situação (logo, agentes). É justamente essa dimensão moral³² que as ativistas das *slutwalks* pretendem desassociar das reflexões sobre violência sexual. Recusando concepções presentes no senso comum segundo as quais algumas mulheres não seriam realmente vítimas, pois teriam “provocado” o agressor, as ativistas afirmam que o que importa é o ato de violência, e não as representações que se tem sobre as vítimas.

³² Os exemplos que apontam para essa carga moral na definição de senso comum das “verdadeiras vítimas” multiplicam-se: vítimas de abuso sexual infantil que apresentam uma sexualidade “precoce” (por exemplo, identificadas como prostitutas) podem ter questionada sua categorização enquanto vítimas (LOWENKRON, 2015); em relação aos portadores do vírus da AIDS, mulheres casadas e bebês infectados por transmissão vertical são as “vítimas puras”, enquanto a população associada a práticas sexuais não-hegemônicas é responsabilizada por sua própria doença; do mesmo modo, mulheres que morrem em decorrência de abortos inseguros não são, nos argumentos “pró-vida” consideradas vítimas.

Além disso, também está em jogo a desconstrução de representações sobre os agressores. Assim, as ativistas questionam a concepção corrente de que os estupros e abusos sexuais costumam ser perpetrados por desconhecidos, enfatizando que a maior parte dos agressores são conhecidos - e até mesmo íntimos - das vítimas, as agressões ocorrendo principalmente nos espaços privados. Na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2014, uma das pautas levantadas, como mencionado no manifesto³³, foi a misoginia nos movimentos de esquerda, o que aponta para a preocupação em ressignificar representações sobre os agressores, denunciando que mesmo homens vinculados a lutas igualitárias podem agredir as mulheres de diversas formas, dentre as quais são citadas, no manifesto, o “assédio moral e sexual”, o “silenciamento de vozes femininas” e a “divisão sexual das tarefas”.

No que se refere ao marcador gênero, no entanto, nota-se uma tendência a fixar as figuras de vítimas (mulheres) e agressores (homens). Acionando uma noção ampliada de violência, e tendo como preceito fundamental a não-culpabilização das vítimas, na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro as ativistas entendem que é a vítima quem define se houve violência, não cabendo a ninguém questioná-la, o que significaria uma exposição que causa ainda mais sofrimentos, na medida em que obriga a vítima a relembrar as agressões. De modo geral, não parece haver tensões em agir dessa maneira quando o agressor é um homem. Mesmo quando se trata de um homem associado a lutas igualitárias, a partir da discussão sobre misoginia em movimentos de esquerda, as ativistas que participam da construção da Marcha não questionam as falas das vítimas, entendendo que isso poderia levar a sua culpabilização (na medida em que teriam que provar que são, de fato, vítimas).

Quando a agressora apontada é uma mulher, no entanto, aparecem tensões, sobretudo quando se trata de uma mulher que participa de espaços feministas. Nessas situações, que desestabilizam a figura idealizada do agressor, nem todas estão de acordo quanto à maneira de lidar com a situação. Em um dos casos expostos no decorrer da construção da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2014, uma mulher, que havia participado pela primeira vez de um evento organizado pela Marcha, foi apontada como tendo sido autora de agressão psicológica em relacionamentos anteriores, sendo uma das vítimas participante regular de reuniões da Marcha das Vadias.

No debate que se seguiu na lista de e-mails, algumas ativistas, a partir da compreensão de que construir um espaço seguro para as vítimas implicaria que ele não fosse frequentado

³³ O manifesto, que foi lido por ativistas antes que a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2014 começasse a percorrer a orla de Copacabana, está disponível em: <<http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/2014/08/normal-0-false-false-false-es-mx-ja-x.html>>

por agressores, enfatizavam a importância de não colocar o relato da vítima em posição de ser contestado. Nesse sentido, não caberia a possibilidade de a agressora “se defender, se esquivar de responsabilidades passadas sob quaisquer argumentos”, nas palavras de uma das ativistas. Favoráveis à retirada da mulher caracterizada como agressora dos espaços da Marcha das Vadias, algumas das feministas evocavam a intimidade e confiança que tinham em relação à vítima, e enfatizavam que mais de uma pessoa havia definido a mulher como agressora. Ainda que por meio desses argumentos elas procurassem atestar a legitimidade da acusação de agressão, afirmavam que, apesar de um possível consenso sobre o que caracteriza uma pessoa agressora – que talvez pudesse ser alcançado em posteriores debates entre as ativistas -, “existem diversos tipos de acionadores para vivências diferentes e a definição de agressão para algumas pessoas pode ser muito mais do que apenas agressão física”, como afirmou uma delas. De acordo com essa perspectiva, não caberia a busca por uma verdade sobre a agressão. Ou melhor, esta verdade estaria ancorada nas falas e vivências das vítimas.

Outras ativistas, por sua vez, não tinham tanta clareza sobre a maneira pela qual lidar com esse tipo de situação. Para elas, causava desconforto a ideia de expulsar uma mulher dos espaços de construção da Marcha, ainda que se preocupassem em assegurar que esta fosse um espaço seguro para vítimas. Esse grupo tendia a entender a violência como relacional, o que as levava a considerar as argumentações da mulher acusada de agressão e a se sentirem incomodadas com a falta de informações. Para essas ativistas, os papéis de vítima e agressora – ao menos nos casos em que esta é uma mulher - não são demarcados apenas pelas falas das vítimas. Além de uma preocupação em entender melhor o que, de fato, havia ocorrido, a fim de definir, ou não, a conduta da mulher como agressão, era questionada a caracterização da mulher enquanto agressora e, nesse movimento, a idade era um marcador social bastante acionado. Ao enfatizar que a mulher tinha dezesseis anos na ocasião dos atos apontados como agressão, essas ativistas acionavam concepções sobre que tipo de pessoa pode ser concebida como agressora e, nessas definições, a idade tem peso preponderante porque serve para definir aqueles que poderiam – ou não - ser plenamente responsabilizados por seus atos. Aparece novamente aqui a dimensão da agência, relativizada pela idade. Significativamente, tal afirmação foi caracterizada como “adultocêntrica” por algumas feministas. Ainda que tivesse o intuito de descaracterizar a jovem como agressora, a não-responsabilização com base na idade foi entendida como uma hierarquização.

De acordo com Sarti (2011), na definição da violência sexual, na maneira pela qual foi sendo construída nas lutas por cidadania, gênero e idade serviram como as principais bases

segundo as quais são definidos as possíveis vítimas e algozes. A emergência da violência sexual como um problema social ocorreu no âmbito das lutas por cidadania que evidenciaram a violência exercida contra mulheres e crianças. No processo de construção social da violência, os movimentos sociais permitiram dar visibilidade a formas de violência antes não nomeadas como tal, buscando desse modo a garantia da efetivação dos direitos civis e sociais de grupos específicos, como mulheres, crianças e idosos (SARTI, 2011).

A definição da vítima, portanto, faz parte de anseios por democracia e justiça social, e se configura como uma forma de dar inteligibilidade ao sofrimento de determinados grupos sociais em contextos históricos específicos, conferindo legitimidade moral a suas reivindicações. As características da vítima – bem como do agressor –, desse modo, tendem a ser associadas a determinados grupos sociais, e como resultado, perde-se a dimensão relacional da violência. Como aponta a autora, nesses processos de construção de categorias de violência são construídas também as categorias de vítima e algoz. Isso significa que a luta contra violências nos movimentos sociais, bem como a concepção e implementação de políticas públicas para tratar do tema, implicam representações simbólicas a respeito de que categorias de pessoas estão mais vulneráveis à violência, e quem são os potenciais perpetradores dela. No caso da violência sexual, as mulheres e crianças são concebidas como as possíveis vítimas, não estando os serviços de atendimento às vítimas desse tipo de violência sequer preparados para atender adultos do sexo masculino.

A principal denúncia feita nas *slutwalks* é a de que concepções sobre a sexualidade feminina informam, em grande parte, aquelas que costumam ser consideradas as verdadeiras vítimas desse tipo de violência. As *slutwalks* ressignificam essas concepções, ao mesmo tempo em que não deixam de acionar definições correntes sobre vítimas e agressores, particularmente no que se refere a gênero e idade. As vítimas às quais se referem as “vadias” não devem ter seu papel de vítima questionado, o que é entendido como sua culpabilização. Ao mesmo tempo, assumem o controle de sua sexualidade e não se submetem aos machistas, “escrachando-os”. Não são as “vítimas puras”, concebidas em um paradigma de controle dos corpos femininos e restrição à liberdade sexual, mas vítimas que vão seminuas às ruas, contrapondo-se a concepções moralistas sobre sexualidade, e exigem que as agressões que sofreram sejam entendidas e tratadas como agressões, independentemente de suas condutas sexuais. Paralelamente, concepções correntes, sobretudo no que se refere a gênero e idade, permanecem. Se este último marcador foi questionado por algumas no sentido de relativizar o

entendimento da juventude como sinônimo de menor capacidade de agência, o gênero como definidor de vítimas e algoz permaneceu em larga medida não questionado.

4.3 Opressões internas

Também em relação às disputas internas, analisadas com maior profundidade no capítulo 3, é possível refletir sobre o lugar do sofrimento e das vítimas (nesse caso, descritas como oprimidas). A noção de privilégios contrapõe, nos discursos, as mulheres brancas e de classe média às negras e de periferia. As mulheres negras podem pedir às brancas que se calem porque isso significa desestabilizar hierarquias raciais, “dando protagonismo” às mulheres negras. Significativamente, as feministas negras, ainda que enfatizem sua posição de oprimidas, afastam tal posição da vitimização: “É desgastante conciliar a posição de ensinante à de oprimida. E isso não tem a ver com vitimização, tem a ver com a construção de negras como humanas respeitáveis e sábias”. As oprimidas não assumem uma postura passiva, mas, pelo contrário, apontam os racismos.

As acusações de hierarquização geracional, por sua vez, aproximaram-se, em certo sentido, da tutela. As ativistas que apontaram para o fato de que o questionamento do racismo poderia estar levando a hierarquizações nas quais as propostas das mais jovens eram desvalorizadas foram as que participavam já há alguns anos da organização da Marcha das Vadias e, portanto, tinham alguma experiência e conhecimentos acumulados³⁴.

Além dessas críticas, cabe enfatizar que essas ativistas também chamavam a atenção para a possibilidade de que o diálogo se transformasse em um espaço de “julgamentos”, cujo resultado final poderia ser o abandono dos princípios de coletividade e horizontalidade:

o meu sentimento particular é o de que esse diálogo se tornou um espaço onde seremos julgadas pelos nossos erros e os erros de nossa sociedade presente e passada, e onde os erros terão mais valor que os acertos, que a vontade de acertar e que as possibilidades de troca. [...] Como isso acontece? Acho que tem a ver com o fato de sentirmos culpa. Sentimos muita culpa. Temos medo de reproduzir exclusões, de cometer os erros que estamos nos esforçando por cometer, ficamos com medo de nos expressar. Finalmente, nos calamos, nos paralisamos. E abandonamos nossos princípios de coletividade e horizontalidade.

³⁴ Ainda que se tenha verificado um descontentamento mais geral com as críticas da feminista negra, três ativistas enviaram longos e-mails explicitando suas opiniões. Todas participavam da Marcha há vários anos, bem como de outros espaços de ativismo; duas eram doutorandas e a terceira tinha envolvimento com ONGs de direitos humanos.

Essa mesma crítica apareceu também no episódio descrito acima, em que se propunha a retirada de uma mulher definida como agressora dos espaços de organização da Marcha. Na reunião de avaliação do processo de organização da Marcha das Vadias carioca de 2014, uma ativista, participante desde o primeiro ano, afirmou que a Marcha estava se tornando “um grande tribunal”.

Parece-me que essas distintas concepções implicam diferentes entendimentos acerca das noções de poder e de violência. Para algumas, algo que se exerceria a partir dos privilegiados ou agressores sobre as oprimidas ou vítimas. Para outras, estas posições pareciam ser menos fixas, daí o desconforto com os “julgamentos”. Uma particularidade interessante das dinâmicas observadas em torno da organização da Marcha das Vadias carioca, no entanto, é que a fixidez atribuída por algumas à figura de vítima ou oprimida não significa menor capacidade de agência. Talvez seja possível afirmar que se configurou uma vítima bastante particular: uma vítima, em suma, que tem poder.

4.4 Interseccionalidade, vulnerabilidade e agência

A noção de feminismo interseccional foi acionada em diversos momentos pelas ativistas com maior envolvimento no meio acadêmico. Expressava o ideal de construir um ativismo que respondesse à intersecção do machismo com outros sistemas de opressão. Nesse contexto, os marcadores sociais da diferença foram centrais nas interações, servindo para denunciar as hierarquias que se estabeleciam – entre negras e brancas, entre as “especialistas” e as mais novas. Frequentemente, os marcadores que indicavam vulnerabilidade acabavam por legitimar falas: assim, as mulheres negras pedem às brancas que se cale; ao mesmo tempo, as falas das intelectuais negras foram relativizadas por algumas no sentido de que não expressam, necessariamente, as demandas e experiências das negras de classes baixas (mais vulneráveis). Nessas dinâmicas, pode-se afirmar que em alguns momentos verificava-se uma lógica de somatória de opressões, em que quanto maior o grau de vulnerabilidade, maior a legitimidade da fala. Simultaneamente, a clareza na exposição de ideias, bem como o grau de familiaridade com noções provenientes do meio acadêmico (dentre as quais a própria noção de interseccionalidade), também foram fatores centrais na legitimação de falas. Por isso mesmo, as denúncias mais sistematizadas de hierarquias geracionais foram feitas por ativistas experientes.

Conforme destacam Mariano e Macedo (2015), o uso do conceito de interseccionalidade deve afastar-se dessa lógica de somatória, que se tornou um lugar comum em muitos discursos. Desse ponto de vista, a metáfora de adição de desvantagens sociais não é consistente com uma perspectiva interseccional, posto que supõe que a configuração das desigualdades é linear e determinada, ao invés de considerar as diferentes possibilidades de combinações e ressignificações em contextos específicos. No caso deste estudo, tal esforço implica um afastamento dos discursos nativos que tendem a fixar os lugares de “opressoras” e “oprimidas”, em nome de uma perspectiva que considere as múltiplas hierarquias, bem como as possibilidades de agenciamentos que as ressignifiquem ou desestabilizem.

Prins (2006) estabelece uma distinção entre abordagem sistêmica e construcionista da interseccionalidade. Tal distinção é útil para pensar o espaço de agência concedido aos sujeitos nessas análises. Na abordagem que a autora denomina de sistêmica o foco está no impacto da estrutura na formação das identidades. O conceito de interseccionalidade serve, aqui, para demonstrar os efeitos dos sistemas de hierarquia sobre os grupos subordinados em termos de gênero, raça e classe. As identidades são fixadas em oposições binárias em termos de dominados e dominantes. Assim, na análise de Crenshaw (1989), gênero, raça e classe são conceitualizados como sistemas de opressão que determinam ou estruturam as identidades.

A abordagem construcionista, por sua vez, adota uma visão mais dinâmica e relacional, ancorada na concepção gramsciana de poder, que chama a atenção para as lutas contínuas pela hegemonia. Prins (2006) destaca que na abordagem sistêmica a dimensão da agência não é ignorada. As análises pretendiam contribuir para o empoderamento de grupos subordinados. Predominantemente, no entanto, a interseccionalidade serve para demonstrar as consequências negativas para os grupos situados no cruzamento de identidades subalternas, de modo que acaba sendo focalizado o poder unilateral das representações sociais. Os indivíduos são representados como passivos frente a um poder de categorização que lhes escapa. Na abordagem construcionista, por sua vez, as marcas sociais não apenas limitam, mas provêm narrativas e possibilidades. Piscitelli (2008b) acrescenta que, nas abordagens sistêmicas, funde-se diferença e desigualdade, de modo que a diferença é, a priori, um marcador de hierarquia e opressão.

Nas abordagens construcionistas, há espaço para pontos de resistência. Hennings (2015) propõe o uso do termo “agência interseccional” para referir-se aos “espaços de ação calcados em marcadores sociais da diferença e que se dão em resposta aos cenários potenciais de desigualdades com as quais os sujeitos se confrontam” (HENNINGS, 2015: 116). O autor

ênfatisa que não se trata de ignorar ou secundarizar os impactos das estruturas sociais não apenas na formação de identidades e subjetividades, mas também na própria capacidade de agência. Antes, trata-se de atentar igualmente para uma dimensão ainda virtualmente apagada³⁵ no campo de estudos interseccionais, a saber:

os modos os quais os sujeitos potencialmente se utilizam de suas próprias marcas identitárias interseccionais (assim como na relação com os traços identitários interseccionais de outras pessoas) de modo a lidar com a *criação*, o *questionamento* e a *desconstrução social* de desigualdades (HENNING, 2015: 117, grifos no original).

Esse parece ter sido o caso das ativistas negras nas interações em torno da Marcha das Vadias carioca: a partir da identidade de mulher negra, na qual se cruzam marcadores de vulnerabilidade, questionaram e procuraram desconstruir desigualdades, desestabilizando essa posição vulnerável.

No que se refere à geração, no entanto, isso não ocorreu. Sa Vilas Boas (2015) afirma que o ideal de consenso que sustenta a democracia liberal pode favorecer grupos dominantes acostumados a falar publicamente. A habilidade de defender um ponto de vista em movimentos sociais depende, nos termos de Bonetti (2007) da detenção de “capital de articulação política”, caracterizado por dois elementos: o conhecimento adquirido em uma trajetória acadêmica e/ou militante; e o acesso à rede de organizações sociais. Sa Villas Boas, em sua pesquisa etnográfica realizada na Terceira Conferência de Mulheres, que ocorreu em Recife no ano de 2006, notou que essa legitimação desigual das participantes marginalizava particularmente as perspectivas de mulheres de classes baixas:

women of poor neighborhoods [...] perceive themselves as representative of a majoritarian group within the conference but also within the local population. [...] It is because they “feel it in the skin” that they believe they represent other women. But [...] community women have not necessarily acquired some types of knowledge, such as the capacity to speak publicly while referring to a feminist frame, which would allow them to be recognized by the most legitimate activists. (SA VILAS BOAS, 2015: 228).

Apesar da busca pelo ideal de horizontalidade na Marcha das Vadias, pode-se afirmar que a habilidade de falar em público e defender pontos de vista (frequentemente através de noções acadêmicas provenientes do campo de estudos feministas) configurou relações de poder que estavam sempre permeando, em alguma medida, as interações. Em entrevista

³⁵ Laura Moutinho identifica nos estudos brasileiros uma tendência “à sobreposição de exclusões, sem uma hipótese que articule os diferentes marcadores”, e afirma: “talvez seja necessário entender a lógica das sujeições combinadas reinante nas análises como um processo de construção e nomeação: a construção de sujeitos e a nomeação de formas de exclusão são parte desse cenário de fazer políticas e construir direitos” (MOUTINHO, 2014: 237).

concedida posteriormente à realização da Marcha das Vadias carioca, uma jovem ativista negra relatou que a experiência de participação na Marcha foi, para ela, marcada por opressões e hierarquias. Destacou que eram sempre as mesmas mulheres que se sentavam à mesa: as mais experientes, especialistas nas “questões de gênero”. A fala da entrevistada refere-se às mulheres que sentavam nas mesas durante as reuniões e que, de seu ponto de vista, eram também as que tinham maior influência nas discussões. Na reunião de avaliação, realizada nos jardins do Museu de Arte Moderna (MAM), no Aterro do Flamengo, as mulheres se sentaram em círculo. Essa reunião foi marcada por uma maior equidade de falas, pois optou-se por que cada uma das mulheres fizesse uma avaliação do processo de organização da Marcha. Além desse aspecto, no entanto, caberia pensar sobre a influência da organização espacial no alcance do ideal de horizontalidade.

Frequentemente, a legitimação das demandas de um grupo implica o reforço da imagem da vítima inocente e submissa. Tal concepção vem sendo criticada por retirar a capacidade de agência dos sujeitos, o que tem como efeito potencial a intervenção tutelar, nem sempre de acordo com as aspirações dos próprios sujeitos considerados vulneráveis. Acredito que as observações de campo nas disputas em torno da Marcha das Vadias carioca apontam para a possibilidade de estratégias políticas que evidenciem as dinâmicas de opressão sem, no entanto, retirar das vítimas sua capacidade de agência.

Analiticamente, a noção de “agência interseccional” (HENNING, 2015) se contrapõe à perspectiva de somatória de opressões, que concorreriam para a vulnerabilidade cada vez mais intensa dos sujeitos à medida que se cruzam marcadores de subalternidade, em favor de uma perspectiva que atente para a possibilidade de agenciamentos e ressignificações a partir desses mesmos marcadores. No caso deste estudo, verificou-se que as mulheres negras puderam colocar seus pontos de vista a partir de uma identidade que cruza marcadores que, em princípio, as coloca em posição de subalternidade. Se isso não significa necessariamente que suas ideias tenham sido aceitas por todas as demais, isso não retira os efeitos de seus questionamentos e o fato de que, em suma, tiveram poder para influenciar nas discussões.

O mesmo não se verificou em relação à hierarquia geracional. As dinâmicas das reuniões (e das trocas de e-mails), em que cada uma das participantes pode colocar suas opiniões na busca pelo consenso, está ancorada em ideais democráticos. Paradoxalmente, estabelece hierarquias na medida em que aquelas com uma trajetória (acadêmica e/ou militante) mais longa geralmente tem maior facilidade em defender seus pontos de vista publicamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos últimos anos, no Brasil, o feminismo vem tomando as ruas e redes sociais, em movimento que começou a ser chamado na mídia de “primavera das mulheres”. Em outubro de 2015, mensagens de teor sexual sobre Valentina, participante de doze anos de um programa de TV, resultaram na campanha “Primeiro Assédio”, em que mulheres contavam nas redes sociais as primeiras vezes em que foram assediadas, geralmente ainda crianças. No Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) de 2015, a escolha do tema da redação “violência de gênero”, além da inclusão de um trecho da filósofa feminista Simone de Beauvoir em uma das questões, colocaram o tema novamente em pauta. Projeto de lei de autoria do atual presidente da câmara Eduardo Cunha (PMDB-RJ) que pretende dificultar o acesso de vítimas de violência sexual ao aborto e a contraceptivos de emergência levou milhares às ruas.

Essa revitalização do feminismo expressa um contexto de embates ideológicos em torno do corpo e da sexualidade. De um lado, um cenário de retrocesso conservador marcado por discursos de rejeição da diversidade sexual e dos direitos reprodutivos; de outro, a difusão dos discursos que, ancorados nos direitos humanos, reivindicam a liberdade e o direito ao próprio corpo. A Marcha das Vadias se insere nesse embate em torno de valores relativos à sexualidade. Autodenominando-se vadias, essas ativistas ressignificam um termo geralmente utilizado como insulto, recusando desse modo os padrões morais de controle sobre a conduta sexual feminina. Os corpos desnudos reivindicam para si o direito à liberdade sexual.

Os corpos, no entanto, são perpassados por marcas de diferenciação social. Nesse sentido, a despeito da identificação entre as mulheres a partir da percepção de experiências comuns de opressão, outros marcadores de diferença desestabilizam a ideia de uma solidariedade feminina dada de antemão. Tal solidariedade existe, como demonstram os atos e campanhas acima mencionados, mas ela é instável e frágil. Trata-se de questionar a universalidade da categoria mulher, conforme vem sendo discutido pelas teorias feministas pós-estruturalista e interseccional.

As análises dos conflitos em torno da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro iluminam um aspecto central em relação aos rumos que tomam os feminismos nesse contexto de embates ideológicos, a saber: a possibilidade de alianças para fazer frente aos retrocessos conservadores. Por um lado, a categoria “vadia” parece ter o poder de colocar no centro do debate demandas de mulheres lésbicas e trans, apontando, nesse sentido, para uma

aproximação entre feminismo e movimentos LGBT. Além disso, agrega mulheres bastante jovens, representando uma “porta de entrada” para o feminismo. Por outro lado, feministas negras e de periferia afirmam sua não identificação com a categoria política “vadia”. Reivindicando identidades específicas, questionam o caráter libertador do termo, acusando a Marcha de ser um feminismo elitista e branco. O desejo de incluir mulheres em situação de maior vulnerabilidade social foi confrontado por essas feministas que não queriam ser incluídas, mas antes demarcar suas diferenças e discordâncias.

Ainda, as análises levam a reflexões em torno da possibilidade de ativismos “horizontais” se considerarmos que as diferenças entre as mulheres frequentemente se desdobram em desigualdades. A despeito do desejo em alcançar o ideal de horizontalidade, que no discurso das feministas da Marcha as diferencia de modalidades de ativismo mais institucionalizadas (vistas por elas como mais marcadas por disputas de poder), as interações foram permeadas por denúncias de hierarquia – entre brancas e negras, e entre as mais experientes e as “novas” no feminismo. Esses conflitos dizem respeito a uma questão central nos feminismos contemporâneos: a possibilidade de alianças entre mulheres, apesar das profundas diferenças – e desigualdades – entre elas. Tal possibilidade, no caso aqui explorado, foi refutada por parte das ativistas envolvidas a partir do entendimento de que as feministas brancas não teriam se colocado no lugar de aprendizes, de modo a rever seus privilégios raciais.

A vulnerabilidade, nas interações observadas, não foi sinônimo de falta de agência. Pelo contrário, foi a partir de uma identidade na qual se cruzam marcadores de vulnerabilidade que as mulheres negras tiveram a legitimidade para pedir às feministas brancas que se calassem, buscando subverter desigualdades estruturais. Esse aspecto aponta para as potencialidades de estratégias políticas que evidenciam situações de opressão sem, no entanto, retirar a agência das vítimas. O mesmo, no entanto, não foi observado em relação às hierarquias geracionais, o que pode ser explicado pela centralidade do ideal de consenso, que, ancorado em preceitos democráticos, paradoxalmente acaba por alocar em posições hierárquicas superiores as mais experientes, cujo conhecimento adquirido ao longo de uma trajetória militante/acadêmica as dota de um “capital de articulação política” (BONETTI, 2007), isto é, da habilidade de defender seus pontos de vista publicamente.

De modo geral, as análises aqui delineadas, focadas nas controvérsias, apontam para a fragilidade dos grupos e nesse sentido problematizam a noção de identidades fixas, privilegiando a de identificações provisórias. Se ao final pode ficar uma imagem de

fragmentação que dificultaria o sucesso da luta contra o retrocesso conservador observado na atualidade, cabe também considerar a potencialidade das controvérsias e embates políticos para o fortalecimento das lutas, particularmente de grupos específicos que denunciam sua exclusão histórica no feminismo, como é o caso de mulheres negras, trans, prostitutas e jovens. Não caberia ensaiar aqui uma narrativa teleológica, seja de progresso ou de perda, perspectiva da qual me distanciei nesta dissertação. Como procurei demonstrar, os desafios não são novos, mas acompanham a história da luta feminista. O contexto atual, no entanto, recoloca esses desafios, e as perspectivas descritas nesta dissertação apontam para possíveis caminhos para encará-los.

REFERÊNCIAS

- ADRIÃO, K. G.; TONELI, M. J. F.; MALUF, S. W. O movimento feminista brasileiro na virada do século XX: reflexões sobre sujeitos políticos na interface com as noções de democracia e autonomia. *Estudos Feministas*. Florianópolis, ano 2011, v.19, n.3, p. 661-682. set./dez. 2011
- ALVAREZ, S. E., et. al. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Revista Estudos Feministas*, v. 11, n. 2, p. 541-575, jul./dez. 2003.
- ALVES, J. E. D; CORRÊA, S. Demografia e ideologia: trajetos históricos e os desafios do Cairo + 10. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, Campinas, v. 20, n. 2, p. 129-156, jul./dez. 2003.
- ANG-LYGATE, M. Trazar los espacios de la deslocalización. De la teorización de la diáspora. In: Mercedes Jabardo (editora). *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficante de sueños, 2012. p. 291-314.
- ARAÚJO, C. Cidadania democrática e inserção política das mulheres. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 9, p. 147-168, set./dez. 2012.
- BERNARDINO-COSTA, J. *Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil: Teorias da descolonização e saberes subalternos*. 2007. 287 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília. 2007.
- BLANCHETTE, T. G. “Fariseus” e “gringos bons”: masculinidade e turismo sexual em Copacabana. In: PISCITELLI, A.; ASSIS, G. O.; OLIVAR, J. M. N. (Orgs.). *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: UNICAMP/PAGU, 2011. p. 57-102.
- BLANCHETTE, T. G.; SILVA, A. P. O mito de Maria, uma traficada exemplar: confrontando leituras mitológicas do tráfico com as experiências de migrantes brasileiros, trabalhadores do sexo. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Urbana*, Brasília, Ano XIX, n. 37, p. 79-105, jul./dez. 2011.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, 2006, p. 239-276.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 11, p. 11-42, 1998.
- BIRMAN, J. A physis da saúde coletiva. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 15 (suplemento), p. 11-16, 2005.

BONETTI, A. L. *Não basta ser mulher, tem de ter coragem: uma etnografia sobre gênero, poder, ativismo feminino popular e o campo político feminista de Recife-PE*. 2007. 258 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

BOURDIEU, P. A “juventude” é apenas uma palavra. In: _____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 112-121.

BUTLER, J. (1990). *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003.

CARRARA, S. Negociando fronteiras, negociando nas fronteiras: a antropologia e o processo de cidadanização da homossexualidade no Brasil. Brasília (s). 2013.

CASTELLS, M. *Redes de Indignação e Esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. 271 p.

COELHO, M. C. et. al. Vitimização: políticas de moralidade e gramáticas emocionais. *Intersecções*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 231-251, dez. 2013. Apresentação de dossiê.

CORREA, S.; PETCHESKY, R. Direitos sexuais e reprodutivos: uma perspectiva feminista. *Physis; Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1-2, 1996.

CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, p.139-167, 1989.

CURIEL, O. “Identidades essencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas”. In: CANDELARIO, G. E. B. (Org.) *Miradas Desencadenates: Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio*. República Dominicana: INTEC, 2005. p. 79-98.

DAVIS, A. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal. 2005.

DÍAZ-BENÍTEZ, M. E. Sexo com animais como prática extrema no pornô bizarro. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 38, p. 241-279, jan./jun. 2012.

ESKALERA KARAKOLA. Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista. In: Traficante de Sueños (ed.). *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficante de Sueños, 2004. p. 9-32.

FERNANDES, R. B. Vítimas ou autores? Percepções sobre a juventude e o tráfico em um conjunto de favelas “pacificadas” no Rio de Janeiro. *Intersecções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro, Ano 15, n. 2, p. 374-391, 2013

FONSECA, Claudia. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a “transpolinização” entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *Ilha: Revista de Antropologia*. Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 5-31, dez. 2003.

FOUCAULT, M. Las redes del poder. *Barbárie*, Salvador, n. 4, 1981. Disponível em <http://www.diporets.org/articulos/Las%20redes%20del%20poder.pdf>. Acesso em 4 de março de 2016.

FRANCHETTO, B; CAVALCANTI, M. L.; HEILBORN, M. L. *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. 47 p.

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 2, mai./ago. 2007, p. 291-308.

_____. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [online], v. 63, out. 2002, p. 7-20.

GASPAR, M. D. *Garotas de Programa: Prostituição em Copacabana e identidade social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988.

GOLDBERG, A. *Feminismo e autoritarismo: a metamorfose de uma utopia de liberação em ideologia liberalizante*. Rio de Janeiro, 1987. 217p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GOMES, C e SORJ, B. Corpo, geração e identidade: a Marcha das Vadias no Brasil. *Revista Sociedade e Estado*, v. 29, n. 2, p. 433-447, mai./ago. 2014.

GONÇALVES, E. e PINTO, J. P. Reflexões e problemas da “transmissão” intergeracional no feminismo brasileiro. *Cadernos Pagu*, v. 36, p. 25-46, jan./jun. 2011.

GREGORI, M. F. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS. 1992. 218 p.

GUIMBELLI, E. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 48, p. 91-107, fev. 2002.

HEILBORN, M. L. Experiência da sexualidade, reprodução e trajetórias biográficas juvenis. In: HEILBORN, M. L. et. al. (Orgs.). *O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro: Garamond e Fiocruz, 2006. p. 30-59.

HEILBORN, M. L. e CABRAL, C. S. Sexualidad, género y color entre jóvenes brasileños. In: WADE, P.; URREA, F.; VIVEROS, M. (Org.). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo em América Latina*. Bogotá: Lecturas CES, 2008, p. 167-197.

HEILBORN, M. L. et. al. Assistência em contracepção e planejamento reprodutivo na perspectiva de usuárias de três unidades do Sistema Único de Saúde no Estado do Rio de Janeiro, Brasil. *Cad. Saúde Pública*. Rio de Janeiro, 25 sup 2, S269-S278, 2009.

HEMMINGS, C. Contando estórias feministas. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 215-241, jan./abr. 2009.

HENNING, C. E. Interseccionalidade e pensamento feminista: As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. *Mediações*, Londrina, v. 20, n. 2, p. 97-128, jul./dez. 2015.

hooks, b. Mujeres negras: dar forma a la teoria feminista. In: Traficante de Sueños (editora). *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficante de Sueños, 2004. p. 33-50.

_____. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South end Press. 1990.

LETTIERRE et. al. Violência contra as mulheres e suas implicações na saúde materno-infantil. *Acta Paul Enferm*, v. 25, n. 4, p. 524-529, 2012.

LÓPEZ, L. C. Uma Análise das Políticas de Enfrentamento ao HIV/Aids na Perspectiva da Interseccionalidade de Raça e Gênero. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 590-603, 2011.

LOWENKRON, L. Consentimento e vulnerabilidade: alguns cruzamentos entre o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 45, p. 225-258, jul./dez. 2015.

MACRAE, E. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: COLLING, L. (Org.) *Stonewall 40 + o que no Brasil?* (Coleção Cult) Salvador: EDUFBA, 2011. p. 21-36.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. X., n. 1, p. 121-158, 2006.

MARIANO, S. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. *Estudos Feministas*, v. 13, n. 3, 2005.

MARIANO, S. A. e MACÊDO, M. S. Desigualdades e interseccionalidades: deslindando a complexa trama das hierarquias e agenciamentos. *Mediações*, Londrina, v. 20, n. 2, p. 11-26, jul./dez. 2015. Apresentação de dossiê.

MARTINS, C. B. C. O legado do Departamento de Sociologia de Chicago (1920-1930) na constituição do interacionismo simbólico. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 28, n. 2, p. 217-239, mai/ago 2013.

MAYORGA, C. et. al. As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. *Estudos Feministas*. Florianópolis, ano 2013, v.21, n.2, p. 463-484. mai./ago. 2013

MINAYO, M. C. de S. A inclusão da violência na agenda da saúde: trajetória histórica. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 11 (suplemento), p. 1259-1267, 2007.

MISKOLCI, R. “Não somos, queremos: reflexões queer sobre a política sexual brasileira contemporânea”. In: COLLING, L. (Org.) *Stonewall 40 + o que no Brasil?* (Coleção Cult) Salvador: EDUFBA, 2011. P. 37-56.

MOORE, H. L. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Cadernos Pagu*, v. 14, p. 13-44, 2000.

MORAES, A. F.; RIBEIRO, L. As políticas de combate à violência contra a mulher no Brasil e a “responsabilização” dos homens autores de violência. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 11, p. 37-58, ago. 2012

MOUTINHO, L. *Diferenças e desigualdades negociadas*: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*, v. 42, p. 201-248, jan./jun. 2014.

O’DONNELL, J. *A invenção de Copacabana*: culturas urbanas e estilos de vida no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

OLIVEIRA, A. B. Gênero, crime e preconceito: um panorama histórico das normativas internacionais de combate ao crime de tráfico de pessoas. *Intersecções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, Rio de Janeiro, ano 15, n. 2, p. 417-445, 2013.

ORTNER, S. B. Uma atualização da teoria da prática. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (Orgs.). *Conferências e diálogos*: saberes e práticas antropológicas. (25ª Reunião Brasileira de Antropologia – Goiânia 2006). Blumenau: Nova Letra, 2007a. p. 19-44.

_____. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (Orgs.). *Conferências e diálogos*: saberes e práticas antropológicas. (25ª Reunião Brasileira de Antropologia – Goiânia 2006). Blumenau: Nova Letra, 2007b. p. 45-80.

PEDRO, J. M. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1980). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 249-272, 2006.

PIERUCCI, A. F. Ciladas da diferença. *Tempo Social*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 7-33 1990.

PISCITELLI, A. Feminismos e prostituição no Brasil: uma leitura a partir da antropologia feminista. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 36, p. 11-31, 2012.

_____. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v.11, n.2, p. 263-274, jul/dez. 2008.

_____. Entre as “máfias” e a “ajuda”: a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, v. 31, p. 29-63, jul./dez. 2008.

PRINS, B. Narrative accounts of origins: a blind spot in the intersectional approach? *European Journal of Women’s Studies*, London, Thousand Oaks and New Delhi, v. 13, n. 3, p. 277-290, 2006.

RIBEIRO, M. A. Prostituição de rua e turismo em Copacabana: a Avenida Atlântica e a procura do prazer. *Revista Território*, ano III, n. 3, p. 87-99, jul./dez. 1997.

RODRIGUES, C. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. *Sexualidad, salud y sociedad*, n. 10, abr. 2012, p. 140-164.

- RUSSO, J. A. “A sexologia na era dos direitos sexuais: aproximações possíveis”. In: VELHO, Gilberto e DUARTE, Luiz Fernando (Org.). *Gerações, família e sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 63-76.
- RUSSO, J. A.; CARRARA, S. L. Sobre as Ciências Sociais na Saúde Coletiva – com especial referência à Antropologia. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 467-484, 2015
- SANTOS, F. C. M. *Negociando significados: coerção sexual em narrativas de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro, 2008. 134 p. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- SARTI, C. A vítima como figura contemporânea. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, jan./abr. 2011.
- SA VILAS BOAS, M. Deliberando sobre a interseccionalidade: as conferências das mulheres de Recife. *Mediações*, Londrina, v. 20, n. 2, p. 208-234, jul./dez. 2015.
- SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 2005, v. 13, n. 1, p. 11-30. jan./abr. 2005.
- SCHMIDT, J. P. *Juventude e política nos anos 1990: um estudo de socialização política no Brasil*. 2000. 392 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2000.
- SCHRAIBER, L. B. et. al. (2007). Violência contra mulheres entre usuárias de serviços públicos de saúde da Grande São Paulo. *Revista de Saúde Pública*, v. 41, n. 3, p. 359-367, 2007.
- SOIHET, R. Cisões, alianças e sucessos dos feminismos no Rio de Janeiro: anos 1970-1980. *Manzana de la discordia*, v. 3, ano 2, p. 37-53, 2007. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10893/2680>>. Acesso em: 23 fev. 16
- SIMÕES, J. “Marcadores de diferença na ‘comunidade LGBT’: raça, gênero e sexualidade entre jovens no centro de São Paulo”. In: COLLING, L. (Org.) *Stonewall 40 + o que no Brasil?* (Coleção Cult) Salvador: EDUFBA, 2011. p. 157-174
- VIVEROS, M. “De diferencia y diferencias: algunos debates desde las teorías feministas y de género”. In: ARANGO, L. G. e PUYANA, Y. (Org.). *Género, mujeres y saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género, 2007. p. 175-190.
- WELLS, I. “Horrores sureños: la ley Lynch en todas sus fases”. In: Mercedes Jabardo (ed.). *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Mercedes Jabardo e Traficantes de Suenõs, 2012. p. 71-96.
- WENZEL, J. D. et. al. Domestic violence: Prevalence and detection in a family medicine residency clinic. *The Journal of the American Osteopathic Association*, v. 104, n. 6, p. 233-239, 2004.

ZANETTI, J. P. *Jovens feministas: um estudo sobre participação juvenil nos feminismos do Rio de Janeiro*. 2009. 87 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2009.

ZILLI, B. D. BDSM de A a Z: a despatologização através do consentimento nos “manuais” da internet. In: DÍAZ-BENÍTEZ, M. E.; FÍGARI, C. E. (Orgs.) *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, p. 481-508.