

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação

Ana Amélia Lage Martins

**INFORMAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS SOB A PERSPECTIVA DO CAMPO
SOCIAL DA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO: uma análise a partir da Marcha das
Vadias**

Belo Horizonte
2015

Ana Amélia Lage Martins

**INFORMAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS SOB A PERSPECTIVA DO CAMPO
SOCIAL DA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO: uma análise a partir da Marcha das
Vadias**

**INFORMATION AND SOCIAL MOVEMENTS UNDER SCIENCE INFORMATION
SOCIAL INFORMATION FIELD PERSPECTIVE: an analysis from "Marcha das
Vadias"**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, da Escola de Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Informação.

Linha de pesquisa: Informação, Cultura e Sociedade

Orientadora: Profa. Dra. Alcenir Soares dos Reis

Belo Horizonte

2015

Martins, Ana Amélia Lage.

M379i Informação e movimentos sociais sob a perspectiva do campo social da Ciência da Informação: uma análise a partir da Marcha das Vadias/ Ana Amélia Lage Martins. – 2015. 174 f. : il., enc.

Orientadora: Alcenir Soares dos Reis. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Ciência da Informação. Referências: f. 164-172 Inclui anexos. 1. Ciência da informação – Teses. 2. Movimentos sociais – Teses. 3. Epistemologia social – Teses. I. Título. II. Reis, Alcenir Soares dos. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Ciência da Informação.

A todas as vadias. A todas as mulheres.

AGRADECIMENTOS

Às pessoas que contribuíram com a realização deste trabalho minha imensa gratidão e afeto.

Aos meus pais, Maria Soledade e Erivelto Lage Martins, pelo amor e força incomensuráveis ao longo dos anos.

À minha irmã, Maria Tereza Lage Martins, pelas incansáveis traduções e por compartilhar o cotidiano.

Aos professores do PPGCI/UFMG, especialmente Maria Guiomar da Cunha Frota e Carlos Alberto Araújo, pelas orientações e apoio na realização desta tese.

Aos membros da banca examinadora Maria Aparecida Moura, Camila Montovani, Rubens Silva, Maria Terezinha Souza, Rodrigo Moreno Marques e Clotildes Avelar, pelo olhar atento a este trabalho.

Aos amigxs queridxs Ana Lúcia Andrade, Lorena Tavares, Nayara Andrade, Fabíola Farias, Fabrício Nascimento, Daniela Chaves, Luiz Fernando, Raquel Lopes, Patrícia Renó, Erica Lima, Fabiana Okagawa, Fernanda Kope, Luciana Amaral, Joanna Conde, Nara Gea, Celina Pereira, José Júnior, Carlos Eugênio, Antônio Gamaliel e Antônio Fialho pela torcida, apoio e presença permanentes.

À Letícia Gonçalves, por trazer crítica, luz e alegria a esse caminho.

E, especialmente, à minha orientadora querida, Alcenir Soares dos Reis, pela aposta na realização desta pesquisa e pela essencial e generosa participação na construção de todo meu percurso acadêmico.

RESUMO

Partindo do entendimento de que um traço distintivo da intervenção social protagonizada pelos movimentos sociais na contemporaneidade é a centralidade atribuída à informação e à comunicação nas lutas destinadas à transformação da sociedade, esta pesquisa, que se alinha à epistemologia social da Ciência da Informação, tem como objeto a informação produzida pelos “novos movimentos sociais”, cuja ação excedeu o escopo das relações de produção e se encaminhou para o universo da cultura. Voltando nosso olhar para o movimento feminista contemporâneo que objetiva uma alteração na ordem simbólica da realidade, a pesquisa buscou apreender a informação apresentada pela “Marcha das Vadias”, expressão brasileira do movimento global Slut Walk, em sete capitais do país, tendo em vista o “confronto simbólico” que ela opera, onde o que está em jogo são as significações conferidas ao real. A partir de uma perspectiva simbólica e dialética da informação, que se sustenta teoricamente na concepção estrutural da cultura (THOMPSON, 1995) e considera os processos históricos de valorização da informação (BOLAÑO, 2000), aliada à teoria do “poder simbólico” (BOURDIEU, 2000), e às teorias sobre os novos movimentos sociais (TOURAINÉ, 1995, 2006; MELUCCI, 1996, 2000; CASTELLS, 2013), dentre os quais os feministas (GOHN, 2000, 2012; SCOTT, 1995; BUTLER, 2007) busca-se apreender os aspectos que perpassam as informações divulgadas pelas Marchas das Vadias em suas páginas da Internet. A partir de um corpus de análise, formado por 250 unidades amostrais, dentre publicações nos blogs e Facebook, manifestos, cartazes, campanhas de mobilização e cartas de princípios, composto a partir dos critérios de homogeneidade, representatividade e relevância foi possível evidenciar a narrativa, o vocabulário e a performance como importantes elementos presentes nos sentidos que se articulam discursivamente em informação e que têm em vista conferir, aos sujeitos conflituais, a posse do “poder simbólico”, o poder de significar e nomear, de outros modos, a realidade.

Palavras chave: Novos Movimentos Sociais. Poder Simbólico e Informação. Epistemologia Social da Ciência da Informação.

ABSTRACT

Based on the understanding that a distinctive feature of social intervention carried out by social movements in contemporary society is the centrality given to information and communication in the struggles aimed at transforming society, this research, which aligns the social epistemology of information science, is object information produced by the "new social movements" whose action exceeded the scope of relations of production and headed for the cultural universe. Fixing our gaze on the contemporary feminist movement that aims at changing the symbolic order of reality back to, looking at the information provided by the "Marcha das Vadias" a Brazilian representation of the overall movement Slut Walk in seven capitals in the country, bearing in mind the "symbolic confrontation" in which it operates, where what is at stake are the meanings conferred on the real. . From a symbolic perspective and dialectic information, which theoretically support the structural conception of culture (THOMPSON, 1995), considering the historical processes of evaluating information (BOLAÑO, 2000), together with the theory of "symbolic power" (BOURDIEU, 2000), and theories of the new social movements (TOURAINE, 1995, 2006; MELUCCI, 1996, 2000; CASTELLS, 2013), among feminists (GOHN, 2000, 2012; SCOTT, 1995; BUTLER, 2007) it seeks to apprehend the aspects that underlie the information disclosed by "Marchas das Vadias" on their websites. From an analysis corpus, consisting of 153 sampling units, among publications in the blogs and Facebook, manifestos, posters, mobilization campaigns and letters of principles, composed from homogeneous criteria, representativeness and relevance it became clear narrative, the authorized vocabulary and performance as important elements present in directions that are discursively articulated in information and which seeks to confer the conflicting subjects, the possession of "symbolic power", the power of meaning and names, in other ways, the real .

Keywords: New Social Movements. Symbolic Power and Information. Social Epistemology of Information Science.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	INFORMAÇÃO SOCIAL NA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO: UMA ABORDAGEM COM FOCO NA DIMENSÃO SÍMBÓLICA	14
2.1	Características das formas simbólicas.....	19
2.2	Contextualização das formas simbólicas	24
2.3	Valorização econômica e simbólica da informação	30
2.3.1	<i>A Sociedade da Informação</i>	38
2.3.2	<i>O poder simbólico</i>	48
3	MOVIMENTOS SOCIAIS: UM PERCURSO DOS CLÁSSICOS AOS CONTEMPORÂNEOS	53
3.1	Movimentos sociais e cultura.....	58
3.2	Movimentos feministas	65
3.2.1	<i>Butler e a teoria queer.....</i>	74
3.3	Feminismo e informação.....	79
4	MOVIMENTOS SOCIAIS DA “ERA DA INTERNET” E INFORMAÇÃO: OS SIGNIFICADOS EM DISPUTA.....	86
5	PERCURSO METODOLÓGICO.....	98
5.1	A hermenêutica-dialética como modo de apreensão do sentido e da contradição	99
5.1.1	<i>A Hermenêutica</i>	99
5.1.2	<i>A Dialética</i>	103
6	MARCHAS DAS VÁDIAS: INFORMAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO DO REAL	112
6.1	As sete marchas do campo empírico	117

6.2	Informação nas marchas das vadias	122
6.2.1	<i>Manifestos e Cartas de Princípios</i>	122
6.2.2	<i>Campanhas fotográficas</i>	130
6.2.3	<i>Cartazes</i>	134
6.2.4	<i>Notas de repúdio e posicionamento</i>	143
6.3	Informação e confronto simbólico: linguagem, narratividade e performance	144
6.3.1	<i>Vocabulário e linguagem (des) autorizada</i>	144
6.3.2	<i>Experiência e narratividade</i>	151
6.3.3	<i>Corpo, informação e performance</i>	153
7	SOMOS TODAS VADIAS? RESISTÊNCIA E RESSIGNIFICAÇÃO PELA INFORMAÇÃO	157
	REFERÊNCIAS	161
	ANEXOS	171

CAPÍTULO 1- INTRODUÇÃO

Já não restam dúvidas de que um traço distintivo da intervenção social protagonizada pelos movimentos sociais na contemporaneidade é a centralidade atribuída à informação e à comunicação no encaminhamento de ações destinadas à transformação da sociedade. Estas ações, que ultrapassam o escopo da luta de classes e das relações de produção, trazem para o debate público questões decorrentes da vida individual e coletiva que ainda não se encontram democratizadas ou problematizadas e que, por muito tempo, estiveram restritos somente à vida privada.

Ao colocarem publicamente os conflitos relacionados ao gênero, orientação sexual, meio ambiente, raça e identidade cultural, os movimentos sociais - motores históricos da mudança social- deslocaram sua atuação do tradicional sistema econômico trazendo à tona conflitos que revelaram a necessidade de uma transformação mais profunda na estrutura dos sistemas (MELUCCI, 1989). Neste contexto, as lutas se direcionaram para o campo da cultura, o que fez com que as práticas dos “novos movimentos sociais” se sustentassem, de forma definitiva, pelo uso da linguagem e dos símbolos antagonistas (MELUCCI, 1996).

Estes novos conflitos sociais que contribuíram para a emergência de espaços alternativos de luta e para a descentralização do sujeito coletivo foram chamados, a partir da década de 1970, “novos movimentos sociais” em decorrência da ruptura que provocaram no modo como as lutas sociais organizadas eram vistas e teorizadas (REIS; MARTINS 2009). Se este tema era tratado sob o arcabouço do mundo do trabalho e das contradições do sistema de produção, sendo a) a determinação das identidades dos agentes vislumbrada através de categorias pertencentes à estrutura social, b) a pluralidade de espaços de conflito restrito a um espaço político unificado e c) e o conflito tipificado em termos de um paradigma diacrônico-evolucionário (LACLAU, 1986), com as formas emergentes de ação coletiva passa a ser analisado, especialmente, pela ótica da cultura.

Assim, as lutas emergentes apontaram que: a posição que o sujeito ocupa nas relações produtivas não demarca, necessariamente, seus demais posicionamentos; é incoerente delimitar a realidade através de etapas de desenvolvimento sucessivas e que o político é uma extensão de toda prática social e não um *locus* restrito (LACLAU, 1986 apud REIS; MARTINS, 2009).

A partir de então, outros conflitos foram explicitados, afetando a lógica fundamental de organização dos movimentos, o que fez com que os significados culturais,

identidades e uma teorização dos fatores institucionais fossem levados em conta na atualização dos modelos teóricos a partir dos quais os movimentos eram vistos.

Neste contexto, a informação é um importante recurso em disputa, na medida em que possibilita aos sujeitos a nomeação das diferenças que os assinalam, a apresentação de suas visões de mundo, identidades, demandas, inimigos, o posicionamento e a negociação discursivos nos embates em que se envolvem. Este fato se acentua especialmente nas sociedades que têm se caracterizado pela ampla produção e consumo da informação e pela sua penetração intensa em distintas esferas da vida.

É para este cenário que a presente pesquisa voltou seu olhar. Tendo como objeto a informação no âmbito dos “novos movimentos sociais”, especificamente do movimento feminista contemporâneo “Marcha das Vadias”, manifestação brasileira do movimento global *Slut Walk*, o presente estudo parte de quatro premissas teóricas que perpassam a formulação de sua problemática.

A primeira premissa é concernente à filiação desta investigação ao chamado “campo da informação social” ou “paradigma social da Ciência da Informação”, vertente epistemológica dentro do campo que privilegia a dimensão cultural e histórica do objeto informacional.

A informação, apreendida pela epistemologia social da Ciência da Informação, é apresentada de acordo com o entendimento de Cardoso (1994), que destacou a historicidade, a totalidade e a tensionalidade como importantes elementos que perpassam os seus diversos modos de produção, circulação e expressão. Além de localizar as práticas informacionais por meio de uma perspectiva dialética, o campo da informação social as insere no campo da cultura, que confere às mesmas um caráter eminentemente simbólico, atrelado à instituição de significados para a vida. Informação nesta pesquisa está relacionada, pois, aos modos de produção de significados e sentidos que operam historicamente de maneira tensa e renovável no âmbito da representação da realidade e do imaginário social, a partir dos qual se fundam e se concebem as relações (MARTINS, 2013). Cumpre ressaltar que não enfocamos neste trabalho as distinções epistemológicas e filosóficas entre sentido e significado, tendo em vista a complexidade desta discussão amplamente tratada pela Filosofia e Teorias da Linguagem. Sentido e significado aludem empreendimentos coletivos, através dos quais os sujeitos na dinâmica da história e da cultura constroem e disputam os termos a partir dos quais apreendem, significam, nomeiam, representam e lidam com as situações e fenômenos a sua volta (SPINK, 2004).

Destaca-se que a cultura é, conforme apontou Marteleto (1995), um conceito central para a apreensão do objeto informacional, primeiro momento da elaboração conceitual da informação pelo campo da informação social (MARTINS, 2013).

Ao ter como base o universo da cultura, o estudo constrói sua compreensão da informação não como dado ou apenas registro material das formas legitimadas de conhecimento, mas como forma simbólica que, socialmente estruturante e estruturada, está vinculada à atribuição de sentidos e significados para a realidade. Informação que, por sua dimensão linguística de signo, é carregada de ideologias que refletem, por seu turno, as estruturas sociais. Entender a informação como forma simbólica de construção de sentidos operada no âmbito da produção e reprodução social implica considerar que ela não reflete uma “realidade em si” (MELUCCI, 2000), mas compreende um elemento que dialeticamente a engendra. Uma “dialética da informação”, neste sentido, pode ser pensada como uma dinâmica de produção e reprodução de significados, formulada historicamente e perpassada pelas tensões e contradições adjacentes aos processos históricos. Processos que se dão, por sua vez, em contextos estruturados, onde os fenômenos estão organicamente ligados entre si, condicionando-se reciprocamente. Considera-se, assim, que toda informação é determinada por suas condições de produção, sendo marcada pela intencionalidade (formações ideológicas) e pelas relações assimétricas de poder, o que retira da mesma qualquer resquício de neutralidade ou “imparcialidade”.

A perspectiva da informação como forma simbólica, construída pela autora em sua dissertação de mestrado¹, é retomada para orientar a compreensão da informação como processo contextual, histórico, ideológico e estruturalmente forjado. A partir da concepção estrutural da cultura elaborada por Thompson (1995), salienta-se que a produção da informação está atrelada a contextos que envolvem diversos tipos de conflitos e desigualdades significativas em termos de distribuição de recursos. Ao enfatizar a dimensão simbólica da informação, considerando-a em seus contextos, busca-se explicitar a conexão entre o sentido mobilizado por ela e as relações de dominação que este sentido ajuda a estabelecer, sustentar ou alterar.

Olhar para a informação no âmbito das práticas sociais do tempo atual exige considerar, também, os constantes processos de valorização, econômica e simbólica, pela qual passou e tem passado a forma simbólica-informação e que fizeram com que ela adquirisse centralidade na vida social. Para cumprir este intento, a pesquisa, além da teoria estrutural de

¹ *Mediação: reflexões no campo da Ciência da Informação*, defendida na Escola de Ciência da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais, em 2010.

Thompson (1995), lança mão dos estudos de Bolaño (2000), que analisou por meio do materialismo histórico e dialético de Marx, a “construção” da informação no seio da formação e das transformações do capitalismo.

Este exercício histórico é importante para ultrapassarmos o determinismo técnico com que, muitas vezes, vem sendo analisada a centralidade da informação e a presença das tecnologias para sua produção e disseminação na vida social. Ao contemplarmos os processos de valorização da informação, vemos como a produção e a penetração das tecnologias de informação e comunicação são resultantes de forças capitalistas que ocasionaram uma alteração no modo de produção das formas simbólicas, o que fez com que estas, dialeticamente, também alterassem a dinâmica da realidade social.

O percurso que segue nosso entendimento da informação a partir da “epistemologia social” passa, pois, pela consideração de sua natureza dialética e cultural, o que permite vislumbrá-la na ordem dos processos conflituos de construção de sentidos acerca da realidade.

A segunda premissa considera, a partir da dialética e da sociologia compreensiva, a realidade como uma “construção social”, uma totalidade aberta processada pelos embates acerca de sua significação, onde os sujeitos entram em conflito pela posse do “poder simbólico”, um poder de “construção da realidade” (BOURDIEU, 2001, p. 9) em que os sistemas simbólicos são instrumentos de integração que tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social. Por esta perspectiva, a realidade é compreendida como uma dinâmica perpassada continuamente por contradições que a produzem e produzem seu significado, sendo o processo histórico um jogo de lutas sempre vinculado a relações de forças em situações concretas.

A concepção estrutural da cultura aliada à teoria social de Bourdieu (2001), especialmente aos seus construtos de “*campo*”, “*poder simbólico*” e “*habitus*”, permite caracterizar a informação como forma simbólica contextualmente determinada que se processa no âmbito da construção da realidade. O conceito de campo de Bourdieu é base para o raciocínio que Thompson (1995) elabora acerca da contextualização das formas simbólicas e central para nosso entendimento da “valorização simbólica da informação”. Os dois autores se ativeram à dimensão eminentemente simbólica da realidade, dando ênfase aos aparelhos de produção simbólica como organizadores da ordem e do sentido do mundo, ultrapassando seu entendimento como meros instrumentos de comunicação e conhecimento.

A terceira premissa tem em vista que os movimentos sociais e, especialmente os chamados “novos movimentos sociais”, dentre os quais os “movimentos culturais”

(TOURAINÉ, 2006), explicitam lutas simbólicas sobre os significados e interpretações dos fatos e da vida, de modo que os conflitos se encaminham em direção à apropriação do sentido em oposição às formas hegemônicas que nomeiam a realidade e que oprimem certos indivíduos e grupos sociais. Isto indica que, no plano simbólico-cultural, os novos movimentos sociais questionam a definição dos códigos (MELUCCI, 1996, 2001), o modelo exclusivo de leitura da realidade, interrogando a ordem social vigente. Fazem isto, sobretudo, ao elaborarem e divulgarem concepções alternativas (ou contra-hegemônicas) da realidade através de formas discursivas que tematizam de um modo novo os elementos que compõem as condições de existência e produzem a visão de mundo dos atores dos movimentos sociais (MARTINS, 2013). Fazem isso, especialmente, por meio da elaboração e divulgação de sentidos que se articulam discursivamente em informação circulante nas redes e nas ruas.

Cabe salientar que os processos de comunicação e informação sempre tiveram significativa importância para as ações de mobilização social, proposição e organização de suas formas de ação, como pôde ser visto nas práticas dos movimentos operários desde o século XIX, quando os jornais de organizações sindicais cumpriram importante papel. O que ocorre no contexto dos movimentos sociais contemporâneos, entretanto, é o fato de a comunicação e a informação ganharem centralidade em termos de lógica organizativa (BRIGNOL, 2014), constituição das agendas e estratégias de ação.

Diferentes estudos sinalizam, ora de modo explícito ora de modo implícito, a existência de “lutas simbólicas” ou de “confrontos simbólicos” onde o que está em jogo nas estratégias dos novos movimentos sociais são as significações conferidas ao mundo social.

A ideia de “confronto simbólico”, apresentada na Ciência da Informação por Marteleto (2001) para apreender os modos como os integrantes de redes de movimentos sociais investem recursos informacionais e comunicacionais nas lutas, é ponto de partida para indicar um dos eixos dos conflitos contemporâneos: a produção e reapropriação do significado que se articula e rearticula em informação (MELUCCI, 1996).

Sustentam teoricamente esta perspectiva a teoria do poder simbólico, de Bourdieu, o pensamento teórico de Touraine (2006) sobre os movimentos culturais e o trabalho de Melucci (1996, 2001) sobre a resistência e a subversão aos códigos que organizam a informação.

Os estudos de Prudencio (2003, 2006), que se dedicaram à compreensão da “luta dos sujeitos pela construção do significado”, são também referência para o entendimento que se faz acerca dos “confrontos simbólicos” que tomam corpo pela informação.

Ao lutar pelo reconhecimento e garantia de direitos para as mulheres e contra as inúmeras violências que as afetam, o movimento feminista, um dos representantes dos chamados “novos movimentos sociais”, busca atuar também contra uma ordem social histórica hegemônica cuja base de opressão e exploração se articula, sobretudo, por meio da produção social de significados para os gêneros que se sedimentam no imaginário social, firmando normas e regras que regulam a vida das mulheres de modo a servir à reprodução do patriarcado.

A Marcha das Vadias, movimento feminista global iniciado em 2011, representa, ao lado de movimentos que emergem desde 2008, uma forma renovada de luta feminista e ação coletiva cuja base de ação reside, especialmente, no fluxo de informações nos ambientes virtuais, na formação de redes e no protesto em espaços públicos. Esta mobilização teve seu início no Canadá, motivada pela reação à frase dita pelo policial Michael Sanguinetti, quando sugeriu que o estupro recorrente no campus da Universidade de York seria impedido se as mulheres evitassem se vestir como vadias (*sluts*, em inglês). Desde 2011, ativistas de diferentes partes do mundo se organizam para protestar, nas redes e nas ruas, contra a naturalização da violência, física e simbólica, sofrida cotidianamente pelas mulheres e para reivindicar pautas específicas como direito ao aborto, autonomia para os corpos, liberdade de gênero e orientação sexual, defesa dos direitos sexuais e reprodutivos, oportunidades iguais no mercado de trabalho, dentre outras.

É, pois, para as dinâmicas da informação de parte integrante deste movimento de dimensões globais, que se dirige a problemática central desta pesquisa, ao buscar apreender **os modos através dos quais se apresenta a informação produzida pela Marcha das Vadias em sete cidades brasileiras, tendo em vista o confronto simbólico que ela opera.**

Por meio da análise de um *corpus* documental composto por publicações divulgadas em páginas da internet das Marchas de Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro, Distrito Federal, Recife, Curitiba e Belém, a partir princípios de representatividade, homogeneidade e relevância e de sua interpretação por meio da hermenêutica-dialética, procurou-se caracterizar, de modo ampliado, como se apresenta a informação no âmbito do “confronto simbólico” protagonizado por este movimento e como essa informação explicita demandas, identidades e contradições.

Esta tese se estrutura do seguinte modo: *Capítulo 2- Informação social na Ciência da Informação: uma abordagem com foco na dimensão simbólica* expõe o eixo epistemológico a partir do qual se dá o entendimento da informação como forma simbólica que discursivamente articula sentidos sociais, sublinhando os diferentes processos de

valorização econômica e simbólica que possibilitaram sua penetração em distintas esferas da vida; Capítulo 3- *Movimentos sociais: um percurso dos clássicos aos contemporâneos* apresenta e discute teorias sociológicas que orientaram a compreensão das ações coletivas historicamente, localizando o entendimento de “movimentos culturais” e, especificamente, dos movimentos feministas; Capítulo 4: *Movimentos sociais, informação e comunicação: lutas pela significação da realidade*, em que a ideia de “confronto simbólico” toma forma pela perspectiva do poder simbólico; Capítulo 4: *Percurso metodológico*, que apresenta a hermenêutica-dialética, instrumento de análise, bem como a composição do *corpus* documental da pesquisa; Capítulo 5: *Marcha das Vadias: informação e ressignificação da realidade*, que traz a análise dos dados da pesquisa. “*Somos todas vadias?*”, capítulo final do trabalho, apresenta as conclusões e indagações que decorreram da pesquisa empreendida.

Cabe-nos advertir que esta pesquisa não é sobre o movimento Marcha das Vadias em seus aspectos antropológicos ou psicológicos, mas sobre as informações apresentadas por expressões deste movimento e que compreende uma das formas de posicionamento nas lutas em que se envolvem. Além disso, o movimento feminista, especialmente o movimento da “era da internet”, é heterogêneo, múltiplo e a apreensão de suas recentes formas um desafio complexo. Nosso intento, modesto, está circunscrito ao universo das formas simbólicas, da informação produzida e disseminada pelas protagonistas desta ação através de suas páginas na Internet, tendo em vista o papel desempenhado pelos recursos informacionais nos novos movimentos sociais.

A reflexão a partir da produção da informação sob a ótica do campo social da Ciência da Informação buscou, assim, apreender, de maneira mais aproximada, as características, os conflitos e as contradições que atravessam as dinâmicas informacionais, sobretudo no âmbito dos movimentos sociais das sociedades contemporâneas.

Este caminho, que sublinha as relações de poder adjacentes a todo procedimento informacional, tenciona contribuir para a consolidação de uma vida de entendimento da informação na Ciência da Informação, por meio da consideração da relação indissociável entre informação e as formas históricas de produção e reprodução cultural.

Esta pesquisa busca também, e por último, alimentar a esperança, assim como faz Castells (2013), de que o conhecimento construído por ela possa contribuir, de alguma maneira, para as tarefas “dos que lutam, correndo grandes riscos, por um mundo mais justo e igualitário em que gostaríamos de viver” (CASTELLS, 2013, p. 22).

CAPÍTULO 2- INFORMAÇÃO SOCIAL NA CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO: UMA ABORDAGEM COM FOCO NA DIMENSÃO SÍMBOLICA

O lugar desta pesquisa é o campo da informação social ou epistemologia social: vertente de estudos no âmbito da Ciência da Informação que tem como eixo central a dimensão sociocultural e histórica do objeto informacional.

A perspectiva social da informação tem como marco os estudos de Jesse Shera que, a partir da década de 1950, defendeu para o campo uma “epistemologia social” do objeto informacional, buscando ultrapassar as perspectivas dos paradigmas físico e cognitivo (CAPURRO, 2003). Para ele, a informação, compreenderia um elo comunicativo básico, por meio do qual os indivíduos conquistariam a unidade numa cultura. Vista como “cimento”, a informação é tida pelo autor como um elemento da cultura que mantém a união de uma sociedade, especialmente por meio do registro, que pode ser transmitido de geração em geração (SHERA, 1977).

A partir da década de 1970, após a Ciência da Informação ter buscado se sustentar cientificamente a partir dos modelos positivista e funcionalista, a informação começa a ser localizada, de modo mais aproximado, em seus matizes históricos, econômicos, culturais, tecnológicos, sociais e políticos, quando inaugura-se uma discussão efetiva sobre a sua especificidade como ciência social (ARAÚJO, 2003).

Os primeiros estudos desta vertente, que tinham como aporte os referenciais da teoria marxista, se dedicavam a apreender a dimensão social da informação em trabalhos com temáticas específicas, como as relacionadas à cidadania, aos movimentos sociais, à “revolução tecnológica”, aos centros de documentação populares, dentre outros (ARAÚJO, 2003).

Araújo (2003) lembra que foi com a incorporação de enfoques da microssociologia que o campo da informação social deixou de se apresentar como “subárea” dentro do campo, contribuindo para reformular, de forma mais profunda, os pressupostos da Ciência da Informação e os contornos do seu próprio objeto.

Resgatando a constituição da linha de pesquisa “Informação, cultura e sociedade” no Programa de Pós-Graduação em CI do IBICT, datada de 1980, Marteleto, Nóbrega e Morado (2013) lembram que como pano de fundo de seu nascimento estiveram tanto a problematização epistemológica do campo de estudos da informação em âmbito internacional, quanto o momento vivido no Brasil com a abertura política, a expansão dos movimentos

sociais e o fortalecimento das organizações não governamentais, que apontavam para transformações profundas na ordem social, firmando-se o conceito de acesso à informação como um direito de cidadania. Segundo as autoras, os estudos da informação começaram, paulatinamente,

[...] a incorporar em seus objetos de estudo uma visão dos sujeitos sociais não apenas enquanto usuários ou elementos figurantes nos contextos de operacionalização dos sistemas de informação, para valorar outras dimensões das práticas de informação na sociedade, nas quais os sujeitos sociais assumem novo espaço cultural e político (MARTELETO; NÓBREGA; MORADO, 2013, p. 78).

Dentre as principais mudanças está a reorientação da compreensão do usuário para a de “sujeito informacional”, compreendido como o ator que constrói suas representações, seu conhecimento e engendra métodos de ação apoiado nos processos informacionais que envolvem elaboração, apropriação, transformação e mediação (MARTELETO, 2003). O “paradigma social” da Ciência da Informação alocou o sujeito, ou usuário, no cerne dos processos informacionais, não mais delegando à informação o *status* de “coisa” ou restringindo-a às formações cognitivas individuais.

De acordo com Azevedo (2004):

[...] a ênfase, sobretudo, na questão do sujeito na CI, relativiza a ideia de informação apenas como coisa e abre a possibilidade de se focar novos aspectos do fenômeno informacional, legitimando a busca de novos campos de investigação, nos quais a informação não é caracterizada somente como um documento, mas também podendo-se falar numa informação em movimento, sendo comunicada, elaborada e trabalhada em grupos sociais e gerando conhecimentos relevantes e capital social, por exemplo (AZEVEDO, 2004, p. 127).

Neste sentido, o paradigma social questiona o sujeito exclusivamente cognoscente, sublinhando as condicionantes sociais e materiais de seu próprio existir (CAPURRO, 2003).

Ao compreenderem os fenômenos informacionais por uma perspectiva filosófica, Capurro e Hjørland (2003) sublinham o deslocamento, em tempos atuais, do significado do termo informação como “dar forma”, ou representar, para outro mais próximo à ideia de interpretação, ou seja, a informação como resultante de uma ação interpretativa sobre a realidade. Para eles, a diversidade de conceitos de informação formulada no campo da Ciência da Informação revela tensões entre as abordagens objetiva e subjetiva, sendo o conceito de interpretação uma ponte entre essas duas perspectivas.

A informação, objeto da Ciência da Informação, não se apresenta, portanto, como dado objetivo ou “coisa”, mas como construção social e simbólica, como interpretação da

realidade, operada em situações concretas e demarcada pelas dinâmicas históricas, as quais são assinaladas por antagonismos e contradições. As dimensões históricas, culturais, econômicas, tecnológicas, sociais e políticas são, assim, precondições para a compreensão do que seja informação (MARTELETO; MORADO; NÓBREGA, 2013), para a epistemologia social da Ciência da Informação.

Essa perspectiva exigiu reorientações do ponto de vista teórico e metodológico na medida em que tanto o objeto da informação passa a ser entendido como uma construção social que vai além do autor/produzidor e insere-se num contexto social em que a figura do “sujeito informacional” ganha expressão, quanto porque o pesquisador também não se apresenta como ente passivo, possuindo uma identidade com o seu objeto, que exige interpretações (AZEVEDO, 2004).

Sistematizando o “campo da informação social”, Cardoso (1994), indica que o objeto da Ciência da Informação tem caráter dialético, sendo que para apreendê-lo é preciso considerar:

- a) a historicidade dos sujeitos cognoscentes e dos objetos cognoscíveis, que os aloca em uma relação culturalmente determinada; em uma interação de produção de sentidos;
- b) a totalidade dos fenômenos sociais, que vislumbra a sociedade como estrutura orgânica em que o conjunto confere sentido ao fragmento, sendo necessário, portanto, a contextualização da informação em um todo estruturado maior, para que não se produza uma visão fragmentada acerca da mesma;
- c) a tensionalidade, elemento permanente e determinante das relações sociais por grupos, segmentos e classes que disputam a hegemonia no campo da cultura.

Por estar localizada no âmbito da representação simbólica e dos processos de significação, o conceito de informação sob a ótica da epistemologia social funda-se por meio da consideração de que ela existe, essencialmente, no universo da cultura.

A cultura apresenta-se, nesta perspectiva, como conceito central para o entendimento da informação pela epistemologia social, que pode ser conceituado como “um fenômeno cultural, um artefato material e simbólico de produção de sentidos” (MARTELETO, 2008, p. 15).

Em seus estudos que situam a informação a partir do “paradigma social da CI”, Marteleto (1995) indica que a Ciência da Informação contempla a cultura tanto em seu sentido antropológico como “modo de relacionamento humano com o real”, ou ainda, como

“o conjunto dos artefatos construídos pelos sujeitos em sociedade (palavras, conceitos, técnicas, regras, linguagens) pelos quais dão sentido, produzem e reproduzem sua vida material e simbólica” (MARTELETO, 1994, p. 33).

Para a autora, a cultura pode ser compreendida como

[...] um sistema dinâmico de estruturas simbólicas e materiais reproduzido socialmente por meio da memória e da tradição, ou mesmo, como um código de informação social que constitui as maneiras próprias de agir, relacionar e representar da sociedade (MARTELETO, 1994, p. 34).

O conceito de cultura é, assim, central na apreensão do fenômeno informacional, entendido fundamentalmente como um “fenômeno cultural” e, portanto, “simbólico” (MARTELETO, 2008). A informação se constitui, por esta ótica, como um operador simbólico, um código cultural a partir do qual são construídos e comunicados os sentidos atinentes às práticas culturais (MARTELETO, 2008 apud MARTINS, 2010).

A comunicação é compreendida pelo campo social da informação como um conceito “adjacente” ao de informação, cuja relação pode ser vista em diferentes abordagens teóricas que localizam indissociavelmente informação e comunicação no campo macro da Cultura. Entende-se a comunicação aqui como a instância privilegiada da interação e da interlocução, espaço pelo qual circulam os sentidos sociais produzidos no transcurso das relações humanas.

Esta perspectiva é trabalhada por Cortez (2005), que pensa a comunicação como espaço sem restringi-la, contudo, à sua dimensão física e estática ou aos aparatos técnicos de elaboração e transmissão de mensagens. A comunicação, assim, encerra espaços em constante movimento por onde se efetiva o fluxo das trocas simbólicas. O sociólogo Pierre Bourdieu também compreende pela perspectiva do espaço o fluxo das trocas simbólicas, indicando, a partir de uma “topologia social”, que tal fluxo se daria por mecanismos de “mercados”, onde os sentidos circulariam sob a forma de “capitais”.

Este espaço (ou espaços, já que não existe apenas um) são lugares de expressão, interação, consenso e diálogo e, sobretudo, de conflito, já que, no processo de desenvolvimento social, a sua ocupação e a produção a partir dele não se dão de forma equânime, o que faz com que ele seja constantemente disputado por diferentes grupos e atores.

Para Marteleto e Valla (2003):

[...] os conceitos correlatos de informação, conhecimento e comunicação decorre, fundamentalmente, do caráter abstrato dos três, ainda mais quando se trata de associá-los para estudar dimensões da realidade social. São ideias que, na prática social, definem-se, constituem-se e modificam-se pelo uso, tensão ou combinações de experiências e saberes (MARTELETO; VALLA 2003, p. 16).

De acordo com a concepção estrutural da cultura de Thompson (1995), formulada no âmbito dos estudos em Comunicação, os fenômenos culturais podem ser entendidos “como formas simbólicas em contextos estruturados e a análise cultural pensada como o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas” (THOMPSON, 1995, p. 166).

Relacionada à instituição de significados para a realidade social e os fenômenos do mundo, a informação, ao ser compreendida pela ótica da cultura e da comunicação, é constitui-se como uma forma simbólica, produzida e recebida em contextos sociais estruturados, por meio dos espaços da comunicação, e que está relacionada aos significados mobilizados discursivamente na construção, apreensão e representação do mundo social (MARTINS, 2010).

Abril (2003), ao considerar a informação como “forma simbólica”, indica que pretende contemplar

[...] un modo histórico-culturalmente determinado de la textualidad y con él una forma y unas operaciones particulares de conocimiento, una *episteme*, pero también toda una configuración del ecosistema comunicativo y textual. La concepción funcionalista-positivista como “recopilación” y “distribución” relativas a “acontecimientos en el entorno” resulta obviamente reductiva, dado que la información no sólo informa *sobre* el entorno, sino que *informa el entorno* y por ende la relación de los sujetos con él² (ABRIL, 2003, p. 7).

Para o autor, a informação, como processo moderno, é de um mundo já informado, inclusive “formatado”, por suas próprias operações (ABRIL, 2003, p. 8) e não se reduz, assim, a uma “função” ou a um “efeito cognitivo”. Isto porque supõe uma complexa matriz de significação, um conjunto “quase transcendental” de condições formais e práticas para produzir sentido.

A informação se apresenta, portanto, como força produtiva da sociedade, a partir de seu sentido ontológico de “dar forma a alguma coisa” (MARTELETO; MORADO; NÓBREGA, 2013), outra dimensão do conceito.

² [...] um modo histórico e culturalmente determinado da textualidade e com ele uma forma e umas operações particulares de conhecimento, uma *episteme*, mas também toda uma configuração de um ecosistema comunicativo e textual. A concepção funcionalista-positivista como recopilação distribuição relativa a “acontecimentos ao entorno” resulta, obviamente, redutora, já que a informação não apenas informa sobre o entorno, mas informa o entorno, por onde se dá as relações dos sujeitos com ele.

Ao localizarmos teórica e epistemologicamente a informação no âmbito da cultura e, portanto, da construção social de sentidos e significados que organizam a realidade, podemos caracterizá-la como forma simbólica para que possamos compreender os processos de valorização, econômico e simbólico, que a trouxeram ao centro de diferentes esferas da vida.

Para isto, resgatamos o percurso de MARTINS (2010, 2013) que permitiu compreender a informação pela perspectiva da concepção estrutural da cultura, elaborada por Thompson.

2.1 Características das formas simbólicas

As formas simbólicas, pela concepção estrutural da cultura, são ações, objetos, fenômenos expressões significativas de variados tipos, relacionados ao que se entende com frequência como “significação”, “sentido” e “significado”, por sua vez, relacionados a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados, dentro dos quais e por meio dos quais são processadas (THOMPSON, 1995).

Ao formular uma concepção estrutural da cultura como modo suplementar à concepção simbólica de Clifford Geertz³, Jonh B. Thompson, sociólogo e professor da Universidade de Cambridge, destaca a dimensão simbólica dos fenômenos culturais e o fato de tais fenômenos estarem sempre inseridos em contextos sociais estruturados. Para ele, a “análise cultural” compreenderia o estudo das formas simbólicas- isto é, ações, objetos e expressões significativas de vários tipos- em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados dentro dos quais e por meio dos quais, essas formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas (MARTINS, 2010).

Tais contextos e processos estão estruturados de várias maneiras, sendo caracterizados, amiúde, pelas relações assimétricas de poder, por acesso diferenciado a recursos e oportunidades e por mecanismos de institucionalização de produção, transmissão e recepção de formas simbólicas. A interpretação das formas simbólicas, neste sentido, implica a elucidação destes contextos e dos processos socialmente estruturados.

³ A obra de Geertz *A interpretação das culturas*, coletânea de ensaios realizados no período entre 1957 e 1972, é emblemática por oferecer uma importante formulação do conceito de cultura a partir da literatura antropológica e por reorientar a análise da cultura para o estudo do significado e do simbolismo, destacando a centralidade da interpretação como uma abordagem metodológica.

De acordo com Thompson (1995), os diversos formatos de textos, ações, rituais e manifestações- todas formas simbólicas- possuem, cinco aspectos relacionadas ao que é comumente entendido por “significado”, “sentido” e “significação”: intencional, convencional, estrutural, referencial e contextual.

O aspecto intencional das formas simbólicas aponta que estas compreendem expressões de um sujeito para outro (ou outros sujeitos) que, ao elaborá-las e empregá-las, intentou expressar algo.

Isto indica que um sujeito-produtor, ao elaborar uma forma simbólica, como uma informação, tenta expressar-se intencionalmente para outro sujeito (ou outros sujeitos) que a percebe como expressão e mensagem a serem interpretadas. Isto não faz, entretanto, com que o significado de uma forma simbólica possa ser compreendido em termos exclusivos do sujeito-produtor, e sim que a mesma foi produzida, ou percebida como produzida, por um sujeito que o fez intencionalmente, sendo que os sentidos de uma forma simbólica são complexos e ramificados, ultrapassando o que originalmente o sujeito-produtor tenha tencionado (MARTINS, 2010).

Assim, textos escritos, ações ritualizadas ou obras de arte podem ter ou adquirir um significado que não pode ser completamente explicado pela determinação daquilo que o sujeito-produtor buscava significar ao produzir as formas simbólicas.

Este aspecto traz subjacente uma alusão à comunicação, já que se trata da interação entre sujeitos através de mensagens com significados. A intencionalidade das formas simbólicas tem, desse modo, uma dimensão comunicativa, ao estar relacionada aos processos de emissão e recepção.

A intencionalidade da forma simbólica evidencia, especialmente para a informação, seu caráter ideológico, já que “o processo de emissão e recepção da informação não ocorre de forma neutra, mas reflete uma visão de mundo e, conseqüentemente, um posicionamento na sociedade” (ALVES, 1997, p.13).

O segundo aspecto das formas simbólicas é sua dimensão convencional que assinala que a elaboração, o emprego e a interpretação das formas simbólicas se constituem como processos que envolvem a aplicação de regras e códigos que incluem desde os preceitos da gramática até convenções que governam a ação e interação de indivíduos que se expressam ou interpretam as expressões de outros (MARTINS 2010 apud THOMPSON, 1995).

Para Thompson (1995), a aplicação de regras, códigos ou convenções na produção ou na interpretação de formas simbólicas não significa, fundamentalmente, estar consciente dessas regras, ou ser capaz de formulá-las clara e precisamente se assim lhe for solicitado,

pois essas regras, códigos e convenções são geralmente aplicados em uma situação prática, isto é, como esquemas implícitos ou indiscutíveis para a geração e interpretação das formas simbólicas. Embora seja geralmente tácito, esse conhecimento, não obstante, é social, ou seja, é compartilhado por mais de um indivíduo e que está sempre aberto a correções e sanções por parte dos outros. A possibilidade de corrigir ou sancionar a produção e interpretação de formas simbólicas demonstra, inclusive, que esses processos tipicamente envolvem a aplicação de regras, códigos e convenções sociais (MARTINS, 2010).

Thompson (1995) distingue as regras de codificação e as de decodificação, que não precisam, necessariamente, coincidir nem mesmo coexistir. Não precisam coincidir na medida em que as formas simbólicas que são codificadas de acordo com certas regras e convenções podem ser decodificadas com outras regras e convenções. Contudo, sabe-se que, no caso da informação, sua decodificação exige, comumente, a posse de certos “códigos de acesso”, como, por exemplo, a compreensão da língua e/ou uma intimidade com linguagem por meio das quais ela é veiculada.

A dimensão “estrutural” é o terceiro aspecto das formas simbólicas que as define como construções que exprimem uma estrutura articulada de elementos que se associam uns com os outros. Para o autor, estes elementos e suas inter-relações arranjam uma estrutura passível de ser analisada formalmente a partir da distinção entre a estrutura de uma forma simbólica e o sistema nela corporificado (MARTINS, 2010).

Analisar a estrutura de uma forma simbólica e o sistema nela corporificado, segundo ele, implica

[...] analisar os elementos específicos e suas inter-relações que podem ser discernidos na forma simbólica em questão [...], abstrair a forma em questão e reconstruir uma constelação geral de elementos e sua inter-relações, uma constelação que se exemplifica em casos particulares (THOMPSON, 1995, p. 188).

Entretanto, o autor adverte que ainda que sejam importantes a análise dos traços individuais das formas simbólicas e a relação entre estes e as características dos sistemas, o significado das formas simbólicas não se exaure pelos traços e elementos que as constituem (MARTINS, 2010). Isto porque enquanto a estrutura de uma forma simbólica segue um padrão de elementos que podem ser discernidos em casos concretos de expressão, um sistema simbólico é uma constelação de elementos que existem independente de qualquer forma simbólica particular, mas que se concretizam em formas simbólicas particulares. Em outras palavras, o autor sinaliza a importância de se levar em conta, além dos elementos estruturais e contextuais que constituem a forma simbólica, a totalidade na qual ela se processa.

A quarta característica das formas simbólicas é o aspecto referencial, que indica que as mesmas são construções que têm em vista a representação e sua referência a alguma realidade. O termo referencial é usado por Thompson (1995) de forma abrangente, contemplando o sentido geral através do qual uma forma simbólica, ou um elemento desta, pode, em um dado contexto, substituir ou representar um objeto, indivíduo ou situação, bem como em um sentido mais particular, através do qual uma expressão linguística pode, em dada ocasião de uso, referir-se a um objeto particular (THOMPSON, 1995).

Partindo da linguística de Saussure, Thompson entende que o referente de uma expressão ou figura não é idêntico ao significado de um signo, uma vez que o último é apenas o conceito correlacionado com o “significante”. Tanto o significado quanto o significante são parte integral do signo, sendo o referente objeto, indivíduo ou situação extralinguística.

Ao destacar o aspecto referencial das formas simbólicas, o autor chama atenção não apenas para os modos como as figuras ou expressões fazem referência ou representam algum objeto, indivíduo ou situação, mas também para as maneiras pelas quais, tendo feito referência ou representado algum objeto, as formas simbólicas caracteristicamente dizem algo sobre ele, isto é, apontam ou revelam, projetam ou retratam (THOMPSON, 1995 apud MARTINS, 2010). O aspecto referencial, ao abordar a representação, sinaliza o papel mediador da forma simbólica. A representação, neste sentido, empreende uma superposição de dois tipos de presença: uma que se refere à presença concretamente direta de um indivíduo, de um objeto ou de uma ação, e outra que remete a presença indireta, mediatizada pela primeira, de uma realidade que não se encontra circunscrita no campo da apreensão direta, o que exige, sua significação e interpretação.

O quinto aspecto das formas simbólicas diz respeito ao contexto, indicando sua conexão à contextos sociais e históricos amplos e específicos dentro dos quais e por meio dos quais elas são produzidas, transmitidas e recebidas. Esta dimensão requer considerar que as formas simbólicas guardam, inexoravelmente, as marcas das condições histórico-sociais de sua produção.

Sendo assim, o que essas formas simbólicas são, a maneira como são construídas, circulam e são recebidas no mundo social, bem como o sentido e valor que elas têm para aqueles que as recebem, tudo depende, em certa medida, dos contextos e instituições que as geram, medeiam e difundem (MARTINS, 2010).

Tal fato condiciona a maneira como uma informação é recebida, interpretada e a legitimidade a ela atribuída aos processos, instituições e contextos sociais dentro dos quais ela

é elaborada, transmitida e disseminada e pelas relações de poder, formas de autoridade, tipos de recursos e outras características desses contextos.

O vislumbre das formas simbólicas em contextos sociais decorre da consideração de que

[...] além de serem expressões de um sujeito, essas formas são, geralmente, produzidas por agentes situados dentro de um contexto sócio-histórico específico e dotados de recursos e capacidades de vários tipos (THOMPSON, 1995, p. 193).

Estes contextos social e historicamente estruturados são marcados fundamentalmente pelas relações irregulares de poder, pelo acesso desigual a recursos e oportunidades e pelos mecanismos institucionalizados que regulam a produção, a transmissão e a recepção das formas simbólicas (THOMPSON, 1995).

Os contextos são espacial e temporalmente específicos: envolvem circunstâncias espaço-temporais, as quais são parcialmente constitutivas da ação e interação que têm lugar dentro delas. Isto não indica, obviamente, que os contextos de produção e de recepção das formas simbólicas serão coincidentes (MARTINS, 2010).

A delimitação contextual também assinala que as formas simbólicas são, frequentemente, elementos de complexos processos de valorização, avaliação e conflito, sendo, por isso, julgadas, proclamadas e contestadas pelos indivíduos que as produzem e as recebem. São objetos do que Thompson (1995) denominou “processos de valorização”, isto é, procedimentos por meio dos quais lhes são atribuídos determinados tipos de valor.

O intenso processo de valorização pelo qual passa a informação nas sociedades contemporâneas está evidenciado, sobretudo, na denominação “Sociedade da Informação”, recurso discursivo dado ao atual processo de produção e reprodução do capitalismo avançado, pautado nos fluxos imateriais da informação-mercadoria circulantes nos espaços e aparatos tecnológicos das redes virtuais e na apropriação do conhecimento como base da reprodução do capital. Abordaremos algumas características desta formulação ideológica denominada “Sociedade da Informação” adiante, já que seu aparecimento está condicionado aos processos de valorização pelos quais passou esta forma simbólica.

O aspecto contextual permite contemplar a tensionalidade e a historicidade da informação de modo específico, possibilitando, para os fins desta pesquisa, uma aproximação aos contextos históricos que fizeram com que esta forma simbólica ganhasse centralidade na reprodução da vida social e, por conseguinte, nas ações dos movimentos sociais.

2.2 Contextualização das formas simbólicas

Thompson (1995) lembra que enquanto fenômenos sociais, as formas simbólicas são trocadas por indivíduos localizados em contextos específicos, sendo que este processo requer, sempre, certos meios de transmissão. Para ele, assim como uma simples troca de expressões verbais numa situação face a face pressupõe um conjunto de aparelhos e condições técnicas básicas (laringe, cordas vocais, lábios, ondas de ar, ouvidos, etc.), muitas formas simbólicas pressupõem a existência de outras condições, ou aparelhos, especialmente construídos e desenvolvidos.

Para os diferentes tipos de condições, Thompson (1995) atribui o nome “modalidades de transmissão cultural” (THOMPSON, 1995, p. 193) que estarão intimamente ligados aos contextos sociais em que se processam as formas simbólicas.

Para caracterizar os contextos sociais, Thompson (1995) utiliza o conceito “campos de interação”, sustentado pela concepção teórica de *campo* de Pierre Bourdieu que, assim como Thompson, adota uma perspectiva estrutural da sociedade.

Os construtos do sociólogo francês, também referências teóricas desta pesquisa, serão apresentados ao longo da tese, já que explicam diferentes fenômenos que compõem a sua problemática. Um dos conceitos fundantes de sua teoria, e que ilumina nosso pensamento sobre a informação, é o de *campo*, apresentado a seguir em convergência à linha de pensamento sobre o contexto das formas simbólicas, e seu correlato, *habitus*.

A concepção estrutural da cultura aliada à teoria social de Bourdieu nos permite caracterizar a informação como forma simbólica contextualmente determinada que se processa no âmbito da construção simbólica da realidade.

Bourdieu (2001), cujo pensamento dialoga criticamente com a teoria marxista, sublinha a dimensão simbólica da realidade e das práticas nela engendradas, partindo de uma perspectiva estrutural dos sistemas simbólicos que “só exercem poder estruturante porque são estruturados” (BOURDIEU, 2001, p. 9).

O “poder simbólico” é um poder de “construção da realidade” que tende a estabelecer uma “ordem *gnoseológica*”⁴: o sentido imediato do mundo (e, em particular do mundo social). Esta ideia resgata a noção de “conformismo lógico” de Durkheim, ao referir-se

⁴*Gnoseologia* é o ramo da filosofia que se preocupa com a validade do conhecimento em função do sujeito cognoscente, ou seja, daquele que conhece o objeto.

a uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências.

Resgatando a filosofia de Ernst Cassirer para fundamentar o simbólico, Bourdieu trabalha com a ideia de que os símbolos são instrumentos, por excelência, da integração social e

[...] como instrumentos de conhecimento e de comunicação, tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social que contribuiu fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração lógica é a condição da integração moral (BOURDIEU, 2001, p. 10).

Por isso, o aspecto emblemático das produções simbólicas é se apresentarem como instrumentos de dominação.

Uma das críticas endereçadas à tradição marxista é o fato de que, para Bourdieu (2001), ela privilegia as funções políticas dos sistemas simbólicos em detrimento da sua estrutura lógica e da sua função gnoseológica, ou seja, ela explica as relações simbólicas relacionando-as, inexoravelmente, ao conceito de classe, o que é revisto por Bourdieu a partir da sua teoria do espaço social⁵.

Para o sociólogo francês, a Sociologia apresenta-se, em primeiro momento, como uma “topologia social”: o mundo social pode ser representado em forma de um espaço (com várias dimensões) constituído na base por princípios de diferenciação e distribuição das propriedades. Tais propriedades podem conferir aos agentes que as detêm força ou poder neste universo, de modo que a distribuição dos espaços se regula em termos do acúmulo destas propriedades. Os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas posições relativas neste espaço, sendo que não é possível que eles ocupem, ao mesmo tempo, lugares opostos no mesmo espaço.

Na medida em que as propriedades consideradas para se construir este espaço são propriamente atuantes, ele pode ser também descrito como um campo de forças, quer dizer, “como um conjunto de relações de forças objetivas impostas a todos os que entram nesse campo e irredutíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às interações diretas entre os agentes” (BOURDIEU, 2001, p. 134).

⁵ A teoria do espaço social de Bourdieu questiona alguns elementos característicos da teoria marxista, tais como: a tendência em privilegiar as substâncias-neste caso os grupos reais cujo número, limites, e membros se pretende definir; com a “ilusão intelectualista” que leva a considerar a classe teórica, construída pelos cientistas, como a classe real; com o “economismo” que leva a reduzir o campo social, espaço multidimensional, unicamente ao campo econômico, às relações de produção econômicas e com o objetivismo, que ignora as lutas simbólicas desenvolvidas nos diferentes campos e nas quais está em jogo a própria representação do mundo social e, sobretudo, a hierarquia no seio de cada um dos campos e entre diferentes campos.

As propriedades atuantes às quais se refere Bourdieu são as diferentes espécies do poder ou de “capital” que ocorrem nos variados campos: *econômico* (de modo “objetivado”, em forma de propriedades materiais), *cultural* (conhecimentos legítimos, habilidades educacionais,) e *simbólico* (diferentes tipos de relações valorizadas, prestígio e honra social). A posição de um determinado agente no espaço social é determinada, portanto, em função da posição que ele ocupa nos diferentes campos, quer dizer, no acúmulo de capital e na distribuição dos poderes que atua em cada um deles.

A partir desta abordagem, Bourdieu (2001) indica, assim, a possibilidade de construção de um modelo simplificado do campo social no seu conjunto que permita pensar a posição de cada agente em todos os espaços de jogo possíveis. “Cada campo tem a sua lógica própria e sua hierarquia própria, que se estabelece entre as espécies do capital e a ligação estatística existente entre os diferentes haveres” (BOURDIEU, 2001, p. 135).

O campo social pode ser descrito como um “espaço multidimensional de posições” tal que qualquer posição atual pode ser definida em função de um “sistema multidimensional de coordenadas” cuja valoração corresponde aos valores das diferentes variáveis em jogo: os agentes distribuem-se neste espaço, na “primeira dimensão”, segundo a quantidade total do capital que possuem e, na “segunda dimensão”, segundo a composição do seu capital, ou seja, de acordo com o peso relativo das diferentes espécies nos conjuntos de posses.

O conjunto de distribuições das diferentes espécies de capital e a forma tomada por ele historicamente em cada campo social define o estado das relações de força que, ao serem institucionalizadas, se corporificam em estatutos sociais legal e juridicamente reconhecidos e garantidos. As relações de força, que são objetivamente determinadas, definem os poderes atuais ou potenciais nos diferentes campos e as probabilidades de acesso a ganhos específicos que eles ocasionam.

A ideia de classe é construída por Bourdieu (2001) a partir da consideração destes espaços de posições, compreendendo

conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que colocados a situações semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes (BOURDIEU, 2001, p. 132).

O autor adverte, contudo, que esta construção conceitual de classe tem existência teórica, enquanto produto de uma classificação explicativa, ou seja, que tem em vista explicar e prever as práticas e as propriedades das coisas classificadas.

Assim, as classes

não existem como grupos reais embora expliquem a probabilidade de se constituírem em grupos práticos, famílias, clubes, associações e mesmo movimentos sindicais e políticos. O que existe é um espaço de relações, o que é tão real como um espaço geográfico, no qual as mudanças de lugar se pagam em trabalho, em esforços e, sobretudo, em tempo (BOURDIEU, 2001, p. 140).

Para Thompson (1995), é evidente que as relações e divisões de classe mantêm uma importante base da dominação nas sociedades modernas: as classes e a luta de classes de maneira alguma desapareceram da paisagem da vida social da última parte do século XX. Contudo, as relações entre classes não são a única base da dominação e subordinação nas sociedades modernas nem tampouco são as mais importantes em qualquer circunstância.

O espaço social e as diferenças que nele se apresentam tendem a funcionar simbolicamente como “estilos de vida” de grupos caracterizados por práticas sociais relativamente ou radicalmente diferentes, sendo a distinção, conceito amplamente trabalhado na teoria de Bourdieu, a diferença inscrita na própria estrutura do espaço social quando percebida segundo as categorias apropriadas a essa estrutura.

O capital simbólico, neste sentido, pode ser qualquer outra forma de capital percebida como resultante da estrutura e da sua distribuição reconhecida socialmente. Decorre daí a afirmação de Bourdieu (2001) de que o capital simbólico incorpora o capital simbólico, já que as relações de força objetivas tendem a reproduzir-se nas relações de forças simbólicas, nas visões de mundo social que contribuem para garantir a permanência destas relações de força. Esta dinâmica tem como horizonte permanente o “poder simbólico”, para onde se convergem as ações de produzir e divulgar informação dos novos movimentos sociais.

Para a consecução de seus objetivos dentro do campo de interação, os indivíduos baseiam-se, também, em regras e convenções implícitas ou explicitamente formuladas e que dirigem suas vidas cotidianas. A estas convenções incorporadas Bourdieu (2001) denomina *habitus*, conceito que exprime esquemas de percepção, pensamento e ação que funcionam como um princípio gerador, organizador e unificador das práticas, dos discursos, das representações, tanto ao nível do agente quanto ao nível do grupo ou da classe social.

Para Bourdieu, o *habitus* representa

[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas (BOURDIEU, 2001, p. 65).

O *habitus* indica um conhecimento adquirido, a disposição incorporada (quase “postural”) de um agente em ação.

De acordo com Marteleto (1995), a associação dos conceitos de *habitus* e *campo* no domínio dos estudos sociais da informação permite “perceber o modo de estruturação dos sentidos produzidos socialmente, agenciados e gerenciados por agências e agentes” (MARTELETO, 1995, p. 5).

A combinação destes conceitos, nesta pesquisa considera dois importantes aspectos que se conjugam na extensa trama de sentidos sociais evocados continuamente pelos atores nas dinâmicas informacionais. O primeiro dimensiona o lugar ocupado pelo sujeito que elabora, transmite e recebe informação, em termos de sistema de subdivisões de posições sociais e relações de poder. O segundo localiza os esquemas individuais que se constroem socialmente e se traduzem em orientações, ou nas palavras de Bourdieu (2001), em “subjetividade socializada”, a qual atua de maneira decisiva nestes mesmos processos informacionais.

Ao trabalhar o conceito de estrutura social em diálogo com a teoria do campo de Bourdieu, Thompson (1995) alude às assimetrias e diferenças que caracterizam os campos de interação e, por extensão, as instituições sociais. Segundo o autor,

[...] dizer que um campo de interação ou uma instituição social são “estruturados”, é dizer que são caracterizados por assimetrias e diferenças relativamente estáveis em termos de distribuição de, e acesso a recursos de vários tipos, poder, oportunidades e chances na vida (THOMPSON, 1995, p. 62).

Para Thompson (1995), a análise das dinâmicas de distribuição dos recursos no campo permite vislumbrar o que está, de fato, implicado no exercício do poder, entendido como a capacidade de agir na busca de seus próprios objetivos e interesses a partir do emprego dos recursos que lhe estão disponíveis. A disponibilidade dos recursos depende da posição do indivíduo dentro de um campo ou instituição.

Assim, consigna o autor:

[...] poder, analisado ao nível de um campo ou instituição, é a capacidade que possibilita ou capacita alguns indivíduos a tomarem decisões, perseguirem certos fins ou realizarem interesses, capacita-os de tal forma que, sem a capacidade oferecida por sua posição dentro de um campo ou instituição, eles não seriam capazes de levar adiante sua importante trajetória (THOMPSON, 1995, p. 63).

As diferentes características dos contextos sociais são constitutivas não apenas da ação e interação, mas também da produção e recepção das formas simbólicas. De acordo com a concepção estrutural da cultura, a produção e recepção de formas simbólicas envolve o uso

dos recursos disponíveis e a implementação de regras e esquemas de diferentes tipos por um ou mais indivíduos localizados em determinada posição ou posições dentro de um campo. A posição ocupada por um indivíduo em um campo ou instituição e a perspectiva de recepção de uma forma simbólica pelo indivíduo (ou indivíduos) a quem a mesma é destinada são condições essenciais de produção que configuram a forma simbólica produzida.

Assim, a manutenção de determinados tipos de relações sociais condiciona-se pela capacidade de variáveis tipos acumuladas pelos indivíduos e, por isso, com variados graus de poder.

Quando relações de poder são sistematicamente assimétricas, então a situação pode ser descrita como dominação. Relações de poder são sistematicamente assimétricas quando indivíduos ou grupos de indivíduos particulares possuem um poder de maneira estável, de tal modo que exclua outros indivíduos ou grupos de indivíduos, não importando a base sobre a qual esta exclusão é levada a efeito (THOMPSON, 1995, p. 68).

Se as características dos contextos sociais são constitutivas da produção de formas simbólicas, elas são, também, constitutivas dos modos pelos quais essas formas simbólicas são recebidas e entendidas.

Os indivíduos, contudo, não absorvem passivamente formas simbólicas, mas as ativam criativamente, dão-lhes um sentido e, por isso, produzem um significado no próprio processo de recepção. Ao receber e interpretar formas simbólicas, são levados em conta recursos, regras e esquemas disponíveis. Assim, as maneiras pelas quais as formas simbólicas são recebidas, avaliadas e valorizadas estarão condicionadas pelas posições dentro dos campos socialmente estruturados que, por sua vez, configuram relações objetivas.

Pode-se dizer, tomando como referência as teorias de Bourdieu (2001) e Thompson (1995), que a informação, nas sociedades modernas, se converteu tanto em capital simbólico quanto em capital econômico, cujo acesso dá-se historicamente de forma desigual e pelo qual, também, se luta.

O estatuto de “capital” para a informação decorre do amplo processo de valorização engendrado no seio da produção capitalista, sobre o qual trataremos a seguir.

A perspectiva marxista, neste sentido, permitirá o resgate dos processos de valorização econômica da informação, o que é feito, nesta pesquisa, através dos estudos de Bolaño (2000) sobre a economia da cultura. Esta lente analítica é significativa para evidenciar tanto o caráter histórico quanto dialético dos processos informacionais na medida em que o marxismo compreende “o arcabouço teórico que melhor retratou o capitalismo desde a sua **ORIGEM**” (MARQUES; RASLAN; PINHEIRO, 2011, P. 574).

2.3 Valorização econômica e simbólica da informação

Um breve olhar para o estatuto da informação na sociedade contemporânea nos revela os constantes processos de valorização simbólica e econômica que atravessam esta forma simbólica.

Ao transformar-se em bem simbólico e determinante insumo da produção capitalista, a informação passou a ser produzida e disseminada de forma sistemática e intensificada pela ciência, indústrias cultural e de comunicação de massa, pelo mercado e pelo Estado, fato que contribuiu na sua valorização tanto simbólica quanto econômica.

A valorização econômica abarca o processo pelo qual se aplica às formas simbólicas um determinado “valor econômico”, ou seja, um valor pelo qual elas poderiam ser compradas e vendidas em um mercado, como “mercadorias”. Thompson (1995) lembra que na medida em que as formas simbólicas são mercantilizadas, elas adquirem status de “bens simbólicos”.

A instauração de uma “Sociedade da Informação”, discurso promocional do neoliberalismo, está relacionada com a reorientação da atividade produtiva do capitalismo, que começa a se dirigir, especialmente, para mercados de amplitude global, nos quais há necessidade de espaços de fluxos, tão proporcionados pela difusão ubíqua dos aparatos tecnológicos de informação e comunicação.

Este padrão de acumulação relativamente novo é fruto, entretanto, de um processo que se estende desde o fim do século XVII, quando o desenvolvimento das técnicas no âmbito do trabalho, sustentado pelo desenvolvimento científico, passa a ser decisivo para o incremento da produção e para a estruturação de um capitalismo concorrencial. E decisivo também, e parte destes processos, o surgimento e consolidação da comunicação de massa como base para a reprodução do capital.

Para Bolaño (2000), a informação sempre se apresentou como condição de existência, um pressuposto da economia mercantil (BOLAÑO, 2000, p. 31). Ao pensar teoricamente a comunicação de massas no capitalismo por uma perspectiva *marxiana*, o autor identifica o início do fluxo de informação na circulação de mercadorias, o qual se constitui como um processo comunicativo que ultrapassa a mera relação econômica entre proprietários privados. Ressalta, assim, que o desenvolvimento dos meios de comunicação deu-se em função da necessidade de ampliação da circulação de mercadorias, estando, portanto, situado no âmbito da revolução dos sistemas de transportes.

A expansão dos meios de transporte imprimiu à produção mecanizada “a capacidade de expandir-se bruscamente e aos saltos” (MARX, p. 517 apud BOLAÑO, p. 25) e o desenvolvimento da navegação oceânica e dos meios de comunicação em geral eliminou o fundamento realmente técnico do trabalho sazonal.

Marx retoma em diferentes ocasiões o tema dos transportes (e das comunicações por telégrafo), indicando que o principal meio de abreviar o tempo de circulação estaria no progresso dos transportes e da comunicação.

Ao abordar “o ciclo do capital dinheiro”, Marx, segundo Bolaño (2000), aponta a existência de ramos industriais autônomos em que o resultado do processo de produção não é nenhum produto, nenhuma mercadoria. Entre eles, o único setor importante, do ponto de vista econômico, é o do transporte e comunicações, que abrangeria tanto o transporte de mercadorias, quanto a transmissão de notícias e o serviço postal.

Bolaño (2000) lembra que como o capital, por sua natureza, tende a superar toda a barreira espacial, a criação de condições físicas de intercâmbio (como os meios de comunicação e de transporte) se converte na necessidade de anulação do espaço pelo tempo.

Assim, o conjunto “meios de comunicação e transporte” é visto como integrante das condições gerais para a reprodução do capital, tendo função na constituição dos mercados de consumo e no fornecimento de matérias primas e produtos intermediários. As referências de Marx ao sistema de comunicação e transporte, contudo, como lembra Bolaño (2000), são insuficientes para tratar a questão da comunicação de massa e a valorização da informação, tanto pela escassez de referências a esta temática, quanto porque transporte e comunicação, embora tenham características convergentes (como a possibilidade de integração cultural) são muito distintos em termos dos problemas teóricos que impõem.

Diante disso, na construção de um pensamento teórico sobre a inserção e papel da informação no modo de produção capitalista, Bolaño (2000) defende a existência de uma forma de comunicação específica, com base em informação verbal e objetiva, que se processa no âmbito da troca de mercadorias.

A ideia de que a informação na circulação mercantil não se apresenta em primeiro momento como fonte de poder, já que os indivíduos na relação de troca de mercadorias são tomados como formalmente iguais, é controversa. Isto porque embora a comunicação, neste momento, seja tida como “comunicação entre iguais” (BOLAÑO, 2000, p. 36), sendo a informação da relação mercantil caracterizada pela objetividade e pelo cumprimento das condições necessárias para que se efetivem as trocas mercantis, já nesse nível é dada a possibilidade de existência de uma força de coerção “extra-econômica”. Neste sentido é

preciso considerar que também ela deve definir um tipo específico de comunicação, em eventual contradição com a definida com base na consideração da relação mercantil. Em outros termos

[...] uma vez que essa força extra-econômica aparece como uma força ao lado e acima das relações de troca, ela já se apresenta como eventualmente capaz de monopolizar e unidirecionalizar a informação (ou ao menos um tipo de informação), em contradição, portanto, com o mercado (BOLAÑO, 2000, p. 36).

Assim, lembra Bolaño (2000), a informação precisa adquirir um caráter de publicidade no sentido de “tornar público” visando adequar-se às exigências da circulação mercantil. O caráter ideológico direto (propaganda) ou indireto (publicidade comercial, que cria um modo de vida, ou publicidade propriamente dita) da informação ainda não está totalmente determinado no nível da análise da circulação simples, em que prevalece o momento de igualdade que caracteriza a aparência do sistema. Para esclarecer o equívoco é preciso abandonar o entendimento da esfera da troca como “verdadeiro paraíso dos direitos inatos do homem” (MARX, p. 96 apud BOLAÑO, 2000, p. 36).

Fica posta, já na relação mercantil, a possibilidade de utilização da informação como meio de dominação política, uma vez que esta força extra-econômica se apresenta como eventualmente capaz de monopolizar e unidirecionalizar a informação, em contradição com o mercado.

Já a comunicação do processo produtivo capitalista é notadamente hierarquizada, burocratizada, compatível com a estrutura do poder na fábrica. Aqui se evidencia a desigualdade fundamental do sistema, mascarada pela igualdade formal aparente definida no nível da circulação mercantil. A comunicação, neste sentido, deixa de ser entre iguais para transformar-se em “comunicação de classe”.

A direção burocratizada da empresa comunica-se com o trabalhador por meio de uma informação que assume o meio de ordem sobre os métodos e o ritmo de trabalho, as formas de organização do local, o tipo de instrumento e materiais.

A informação adquire, assim, sua forma especificamente capitalista, referida ao processo de trabalho: informação unidirecional, organizada de acordo com as necessidades de acumulação do capital, que se verterá em base das ciências da administração. Assinala-se, aí, seu caráter de dominação e poder.

O movimento de racionalização e burocratização do trabalho pode ser entendido, dentre outras formas, como um movimento de construção de uma base comunicativa para o capital, no seu processo de valorização. Esse, por sua vez, exige comunicação direta entre os

diferentes elementos envolvidos na produção, o que determina uma forma de colonização da *lebenswelt* (mundo da vida) e faz com que as determinações próprias da primeira penetrem incessantemente na esfera deste último.

A valorização da informação no âmbito da produção capitalista decorreu também da necessidade de otimização das performances, exigência de um sistema caracterizado pela concorrência, onde o conhecimento técnico e científico passa a servir às necessidades de acumulação do capital.

A informação adquire, aí, um papel crucial seja do controle do processo de trabalho, seja do acesso a um conhecimento técnico e científico que garantem vantagem à empresa perante a concorrência, seja enfim do ponto de vista do Estado que, como capitalista coletivo ideal, precisa de informação e do conhecimento como meios de legitimação da dominação (BOLAÑO, 2000, p. 39).

As técnicas assumem grande importância pelo espírito de desempenho generalizado, lógica capitalista à qual se subordina a ciência. Tanto Estado quanto capital seguem, neste particular, a regra da melhor performance.

Há, de acordo com Bolaño (2000), no nível do processo de trabalho, a informação que adquire a forma de “informação de classe”. Isto porque existe uma contradição na forma da comunicação no processo de trabalho, uma vez que este exige não apenas a informação hierarquizada passada por aqueles que detêm o poder na empresa, mas também um tipo de comunicação horizontal, cooperativa, entre esses trabalhadores individuais que, no seu conjunto, formam tanto o trabalhador coletivo a serviço da valorização do capital, quanto o conjunto de indivíduos da mesma classe social reunidos sob o poder de um capital que os explora e os domina.

A informação no processo de trabalho caracteriza-se, então, por uma desigualdade essencial em que o trabalhador assume a condição de receptor no interior de um processo comunicativo que tem como pressuposto a relação salarial e que cumpre a função de fazer com que as determinações da burocracia da empresa capitalista, tendo em vista a acumulação do capital, passem para o interior do processo produtivo, reforçando a relação de dominação que se estabelece no capitalismo entre capital e trabalho. Para Bolaño (2000), isso só ocorre porque houve historicamente uma apropriação pelo capital do conhecimento dos trabalhadores e seu reprocessamento que permitiu a formação de uma base comunicativa da dominação.

Durante as três últimas décadas do século XIX, uma revolução científica e tecnológica desenvolve-se *pari passu* à revolução industrial. Se a primeira, em fins do século

XVIII, caracterizou-se pela pequena unidade produtiva, desconcentração de capital e competição de preços, a segunda foi marcada pela produção em larga escala das grandes corporações, novas formas de organização do trabalho e da indústria, acirrada competição, acelerado progresso tecnológico e incorporação dos emergentes avanços da ciência ao processo fabril.

Essa apropriação pelo capital do conhecimento anteriormente produzido pelo trabalho, bem como do conhecimento que emerge com o desenvolvimento da mecânica e do trabalho intelectual científico, permitirá o desenvolvimento da máquina ferramenta.

O processo de incorporação gradativa dos recursos da informação e do conhecimento pode ser compreendido, assim, a partir de um processo chamado “acumulação primitiva de conhecimento” (BOLAÑO, 2000), base para o desenvolvimento tecnológico promovido pelo capital.

Aliada ao desenvolvimento das ciências físicas e naturais, a apropriação do conhecimento dos artesãos, constituirá as condições objetivas para a revolução permanente das forças produtivas capitalistas. Conforme nos afirma Bolaño (2000), neste processo

[...] a informação adquire uma nova característica: a de servir à concorrência capitalista, transformando-se ora em mercadoria que pode ser intercambiada em um mercado específico, ora em segredo, que determina posições de vantagens competitivas. Mas também como segredo, a informação tecnológica adquire características de mercadoria, uma mercadoria de alto valor monetário que, se não está disponível no mercado formal intercapitalista num determinado momento, constitui um mercado informal ao qual se tem acesso por meio da espionagem industrial (BOLAÑO, 2000, p. 42).

Segundo o autor, com o processo de acumulação primitiva de conhecimento ocorre uma bifurcação em que se constituem dois tipos básicos de informação: uma ligada diretamente ao processo de produção de mercadorias que, no entanto, não é ela própria mercadoria, mas comunicação hierarquizada, e outra que se adiciona mais como um insumo ao processo produtivo e que, controlada pelo corpo técnico e burocrático da empresa capitalista, é sempre efetiva ou potencialmente “mercadoria informação”. Segundo ele: “é justamente a *fetichização* desta segunda forma de informação capitalista, ligada fundamentalmente ao processo competitivo, que está por trás das teses tão em voga sobre a “Sociedade da Informação”” (BOLAÑO, 2000, p. 47).

Uma das características do desenvolvimento capitalista é a crescente sofisticação dos mecanismos de estocagem, manipulação e disseminação da informação, que culmina com os desenvolvimentos mais recentes da informática e da telemática, fato que não se reduz às condições objetivas do processo produtivo, mas também se condiciona por meio de outras

necessidades da concorrência, como, por exemplo, o conhecimento do contexto de mercados distantes, das condições políticas e econômicas que podem influenciar a tomada de decisões, das condições climáticas, geográficas etc.

A expansão capitalista em âmbito mundial e o desenvolvimento de um sistema financeiro articulado internacionalmente exigiram a expansão dos sistemas de comunicações e de transportes, como havia previsto Marx.

Assim, o processo histórico que culminou com a constituição do chamado “capitalismo monopolista” foi acompanhado por uma série de transformações técnicas no campo das comunicações que vieram a confirmar e potencializar as tendências de articulação social da informação à lógica do desenvolvimento capitalista. A expansão da grande empresa capitalista, do capital financeiro e dos Estados nacionais empenhados na concorrência do capital em âmbito internacional passou a exigir, de modo crescente, condições técnicas adequadas às novas e ampliadas bases do sistema, determinando o aperfeiçoamento dos meios de comunicação à distância, o que permitiu maior circulação de informações de interesse do processo competitivo, respaldando a expansão internacional dos blocos de capital produtivo e financeiro (BOLAÑO, 2000).

A estrutura formal do processo produtivo foi configurada por variados níveis de administração e gerência, enquanto que seu conteúdo, pela técnica, cristalizou-se em máquinas e equipamentos de capital fixo, de um lado pulverizando-se em graus mais ou menos dispersos entre os trabalhos diretos, e de outro, concentrando-se na emergente categoria dos trabalhadores intelectuais (BOLAÑO, 2000).

Com isso, os macrossistemas de informação passaram a depender cada vez menos das informações representadas pelo trabalho qualificado dos trabalhadores individuais, fato diretamente ligado ao desenvolvimento da produção de tecnologia, mercadoria especial, no decorrer do século XX. O aparecimento do rádio e dos sistemas de telecomunicações viria a potencializar esse processo, constituindo o que o autor chama de “megassistemas de informação”, que proporcionaram o acréscimo exponencial da capacidade de armazenamento, processamento e transmissão de informações. Este fato, aliado ao desenvolvimento da indústria eletrônica e da computação, permitirá, como decorrência da necessidade concorrencial, uma nova rodada no processo de apropriação do conhecimento dos trabalhadores pelo capital e sua cristalização em elementos de capital fixo, transferindo para o domínio do capital, informações que antes pertenciam aos trabalhadores (BOLAÑO, 2000).

A partir do processo de acumulação primitiva do conhecimento, definem-se dois tipos de informação: uma ligada ao processo de trabalho e outro à concorrência capitalista,

cujo desenvolvimento ocorre de forma simultânea e solidária. A criação de grandes sistemas de comunicação, do telégrafo aos satélites processa-se durante este momento.

Bolaño (2000) ressalta que não se deve tirar de foco as contradições próprias da forma capitalista da informação⁶, que não são eliminadas neste processo. Para ele é justamente neste momento, com o surgimento da “informação mercadoria” e sua autonomização, que a contradição interna à forma informação se externaliza e surgem a propaganda e a publicidade como funções opostas a serem preenchidas por uma instância específica do sistema.

Segundo o autor

[...] o erro de todos os liberais e pós-modernistas preocupados em definir a situação presente como uma novidade histórica baseados justamente no desenvolvimento dos grandes meios de comunicação é precisamente o de ignorar a essência contraditória da informação sob o capitalismo, prendendo-a a uma visão dourada da informação na concorrência (BOLAÑO, 2000, p. 55).

Uma das formas de contradição da informação, para Bolaño (2000), evidencia-se na separação entre uma informação de classe, referida ao processo capitalista de trabalho, e uma informação aparentemente neutra, que se agrega sob a forma de insumo e adquire a forma de uma mercadoria especial, de interesse dos capitais individuais em concorrência.

Há, portanto, uma contradição fundamental entre a essência de uma informação que há em geral entre o igual e o desigual, entre o contraditório e o não contraditório que caracteriza a ideologia burguesa de “liberdade de informação” (BOLAÑO, 2000), ainda hoje propagada.

A ideia de “liberdade de informação”, para o autor, esconde a ilusão de que quanto maior o número de informações dirigidas ao público, maior igualdade. A diferença qualitativa, em oposição a este fundamento quantitativo que sempre orientou a cultura burguesa e o ideal Moderno, reside no fato de que por mais que se amplie a quantidade de informação difundida, a diferença qualitativa, base de toda a dominação, não desaparece.

Nos dias atuais essa contradição ainda se faz presente na medida em que, embora haja maior possibilidade de produção e circulação de informação pelas redes virtuais, a legitimidade social conferida a ela está intimamente relacionada à sua veiculação e aos mecanismos de poder atinentes ao lugar de fala, condicionados pela posse dos diferentes tipos de capital de quem a produz.

⁶ Para o autor, as contradições inerentes à forma capitalista da informação se condensam sob o binômio informação reservada-informação para a massa.

O excesso de informação que caracteriza o estágio atual do desenvolvimento dos meios de comunicação de massa e da cultura capitalista, não elimina, pois, o descompasso entre a informação reservada, de interesse do capital, e a informação de domínio público.

Os propagandistas da existência de uma “Sociedade da Informação”, segundo Bolaño (2000), mascaram essa contradição tomando de forma *fetichizada* a noção de informação como mercadoria.

Do ponto de vista da acumulação do capital, a informação adquire a forma de publicidade a serviço da concorrência capitalista ao ser monopolizada pelo Estado e pelos setores capitalistas que controlam sua produção, o que confere a ela um caráter notadamente ideológico. Isto porque

[...] a norma de sociabilidade definida no nível da circulação mercantil não basta para manter a coesão de uma sociedade fundada na desigualdade. É necessário o Estado e é necessário que a informação adquira o seu caráter diretamente ideológico (BOLAÑO, 2000, p. 55).

Sobre o papel do Estado nesta dinâmica, cumpre destacar que as suas atribuições mais importantes serão a criação e manutenção de canais de tráfego de informação e capital, também necessários ao próprio Estado para o encaminhamento de suas ações junto às massas.

Na convergência desses variados aspectos que delineiam a informação no capitalismo, fica patente que a mentira e, mais do que ela, a não-informação, deixa de ser mera possibilidade e passa a ser uma “necessidade vital do sistema” (BOLAÑO, 2000). Assim,

[...] a informação se transforma em instrumento de dominação no sentido técnico do termo, utilizada não apenas pelo Estado enquanto capitalista ideal, mas pelos próprios capitais individuais que agem, de um lado, na comunicação de massa, e de outro, no processo comunicativo e de controle que a direção da empresa capitalista executa sobre seus trabalhadores (BOLAÑO, 2000, p. 55).

Será, pois, a partir de 1970, que o capitalismo assume um novo padrão de acumulação baseado na informação, no conhecimento e na subsunção real do trabalho pelo capital (MARQUES; RASLAN; PINHEIRO, 2011)⁷. A característica principal deste novo processo de acumulação é o deslocamento do sistema capitalista orientado para a produção de bens materiais para outro, centrado na produção de informação. Assim, o desenvolvimento de tecnologias de informação e comunicação (que permite maior fluxo da “mercadoria-

⁷ Neste contexto, as contradições que agora emergem voltam-se para o controle do conhecimento coletivo construído pelo corpo social que se forma da força produtiva geral (MARQUES; RASLAN; PINHEIRO, 2011).

informação”) encontra terreno fértil para se desenvolver, tornando-se imprescindível para a produção informacional que requer o processo de acumulação e reprodução do capital.

A partir de então, a informação passa a amparar, decisivamente, o desenvolvimento do capitalismo avançado, cujo alcance será sentido na constituição de novos espaços de produção e reprodução social (ALVES, 2004), sustentados pelas tecnologias da informação e comunicação, que se tornam “definidoras” de uma “Sociedade da Informação”.

Desse modo, o cenário em que atuam os movimentos sociais desde a década de 1970 é atravessado continuamente pelas tecnologias de informação e comunicação que, além de suportarem a produção capitalista, passam a integrar o cotidiano das pessoas e suas organizações, conformando “sociedades em rede” (CASTELLS, 2013).

2.3.1 A Sociedade da Informação

Podem ser consideradas sinônimos as expressões “sociedade da informação”, “sociedade pós-industrial” e “sociedade programada” que vêm sendo sistematicamente defendidas por correntes pós-estruturalistas ou “pós-modernas”.

Não é intenção desta pesquisa apresentar um panorama dos discursos sobre a “Sociedade da Informação”, centrando-nos na sua pertinência teórica ou empírica, já que se trata de uma temática trabalhada pelo campo da Ciência da Informação, e outros, de forma profunda. Interessa-nos, particularmente, identificar essa noção, especificamente, como uma estratégia discursiva de cunho econômico neoliberal resultante dos processos de valorização da informação e da transformação do modelo produtivo do capital.

Tomada praticamente como um consenso no âmbito da Ciência da Informação e de outros discursos científicos, a ideia de “Sociedade da Informação” aparece no campo na década de 1990, quando, em decorrência dos novos padrões de acúmulo do capital, as tecnologias de informação e comunicação penetram tanto o trabalho quanto a vida individual e coletiva.

Em muitas abordagens da Ciência da Informação datadas desta época a tecnologia é enfatizada amiúde: a) pela expectativa do porvir, do advento, de uma aproximação incessante; b) pela visão de que esta chegada provoca impactos e transformações em diferentes esferas da vida, o que exige adaptações e rearranjos; c) pela perspectiva de que a

penetração tecnológica – definidora da “Sociedade da Informação” – é irreversível ou inevitável (MARTINS, 2010).

Esta perspectiva, que se marca por uma dimensão claramente ideológica, sublinha a delimitação temporal de um período no qual a tecnologia parece tornar-se um imperativo: trata-se de uma “era” que se aproxima apressadamente e que transforma de muitas maneiras a realidade social.

Barreto (1997) evidencia essa tendência ideológica no discurso da Ciência da Informação quando afirma que

[...] neste período que se avizinha ao fim de século, fica realçada a transitoriedade da realidade e, sobretudo, do setor de informação que sofre influência direta de tecnologias. Estas tecnologias são derivadas da microeletrônica e da telecomunicação, com suas técnicas correlatas de processos, insumos e equipamentos. A Sociedade Brasileira de Informação se coloca nesta realidade emergente como um anseio do Estado e uma esperança da sociedade (BARRETO, 1997, p. 68 apud MARTINS, 2010, p.68).

Freitas (2000), ao analisar criticamente os discursos da Ciência da Informação sobre a “condição da informação”, identificou um arranjo cronológico, ou “demarcação cronológica”, como estratégia discursiva bastante presente no campo da Ciência da Informação, sobretudo daquela produzida a partir da década de 1990.

Segundo a autora

[...] o estabelecimento de marcos cronológicos – e aqui fundem-se mudança de século e milênio- para transformações tão profundas, radicais e sobretudo desejáveis, parece operar vínculos com o campo das filiações de sentido das promessas, tanto religiosas quanto leigas, do milenarismo. Nesta doutrina (na versão religiosa) ou movimento (na versão laica), ao mundo sem esperança e decadente se sucederia a bem aventurança e a redenção humanas. [...] Um marco cronológico é tão significativo para o apagamento dos outros discursivos- coisas do velho milênio-, quanto para renovar promessas investidas do caráter de novidades (FREITAS, 2000, p. 133-34).

O caminho rumo a esta sociedade emergente, determinada e ordenada pela informação, seus fluxos e dispositivos técnicos, figura em alguns trabalhos da Ciência da Informação como um curso inevitável pelo qual, a partir de passos evolucionários, todas as nações, organizações e comunidades terão de se orientar.

A “Sociedade da Informação” corresponde, por meio destes discursos, à “nova ordem econômica mundial” que exige

[...] ações positivas contra perdas, que por sua vez igualam a competitividade, mercado e lugar ao sol. À tarefa imposta à área (de informação) é envolver usuários, iguais ao setor produtivo, a pensar a informação como insumo produtivo. O lugar de enunciação é claro: não apenas de porta voz de processo inevitável, mas de uma C.I identificada com a gestão empresarial da informação (FREITAS, 2001, p. 136).

A ideia de Sociedade da Informação contribui para a incorporação pela Ciência da Informação, de expressões tipicamente presentes no campo administrativo, como gestão estratégica, valor agregado, economia da informação, gestão do conhecimento, inteligência competitiva, sociedade da aprendizagem, além de recursos metodológicos utilizados pelas ciências gerenciais.

Para Nehmy e Paim (2002), parte significativa da literatura sobre o tema assume caráter imediatamente pragmático ou vulgarizado. O que há em comum é a aceitação de que alguma coisa tenha acontecido ou esteja acontecendo com caráter de mudança social importante, uma revolução, cuja data se situa por volta dos anos 70 e que é preciso uma adaptação pelos bibliotecários, que já se converteriam em “profissional da informação”.

A tese mais célebre sobre a “Sociedade da Informação” foi a de Daniel Bell, que afirmou a existência, a partir deste período, de uma “sociedade pós-industrial” ou “sociedade do conhecimento”, evidenciada no fato de as fontes de inovação decorrerem, de modo crescente, da pesquisa e do desenvolvimento no campo do conhecimento. Nehmy e Paim (2002) advertem que a noção de conhecimento subjacente a esta ideia está atrelada à política social e à economia. “Trata-se de visão utilitarista, conforme explicita, na qual o conhecimento fica sujeito à avaliação do mercado e das decisões políticas e administrativas” (NEHMY; PAIM, 2002, p. 9).

Para os fins desta pesquisa, cabe delimitar que o que vem hoje sendo chamado de “Sociedade da Informação” designa frequentemente um ambiente de relações sociais que têm como base e fundamento as tecnologias de informação e comunicação, especialmente, as redes de computadores conectadas via internet. Para Prudencio, a expressão converge, frequentemente, a um projeto político liberal que aposta e se sustenta em um novo tipo de dominação, representada pelos monopólios dos serviços de informação (PRUDENCIO, 2006).

Para Sodré (2002):

[...] sociedade da informação refere-se a um slogan tecnicista, manejado por industriais e políticos (...) em que as transformações tecnológicas da informação mostram-se francamente conservadoras das velhas estruturas de poder (SODRÉ, 2002, p. 20 apud PRUDENCIO, 2006, p. 19).

Isto quer dizer que permanecem ainda em jogo: fundamento ideológico e assimetrias de poder que sublinham historicamente os processos de criação e disseminação da informação, bem como os mecanismos de “valorização simbólica”, que atribuem maior ou menor legitimidade e força aos sentidos veiculados em informação tendo em vista a posição no campo social dos atores que a veicula e o capital acumulado por eles.

Se a valorização econômica da informação promoveu maior acesso à produção de conteúdo, por meio das tecnologias de informação e comunicação que passaram a povoar a vida cotidiana, a valorização simbólica tratará de cuidar da legitimidade conferida socialmente a eles, o que permanece historicamente vinculado à distribuição de capitais pelos campos específicos de sua produção.

A “valorização simbólica” da informação pode ser compreendida tendo em vista os processos a partir dos quais as formas simbólicas ganham “valor simbólico”, aquele que

[...] os objetos têm em virtude dos modos pelos quais e, na extensão em que, são estimados pelos indivíduos que os produzem e recebem, isto é, por eles aprovados e condenados, apreciados ou desprezados (THOMPSON, 1995, p. 203).

As estratégias de valorização simbólica da informação são desempenhadas por atores e instituições que ocupam diferentes lugares dentro do campo social, a partir dos quais mobilizam maiores ou menores recursos nestas dinâmicas.

Ao adquirir valor simbólico, a informação obtém, sobretudo, legitimidade, ou seja, reconhecimento social de sua “veracidade” e “confiabilidade”. Assim, um dos principais desafios aos canais alternativos de produção de conteúdos (fora do circuito capital privado-ciência-Estado) é o próprio reconhecimento social da “condição” de informação dos registros produzidos.

A valorização simbólica da informação é dependente, dentre outros meios, da posição ocupada pelo seu produtor no campo social, ou seja, seu “lugar de fala”, definido institucional, econômica e politicamente.

As estratégias utilizadas pelos indivíduos para aumentar o valor simbólico e econômico das formas simbólicas é chamado por Thompson (1995) de “valorização cruzada”, isto é, o uso do valor simbólico para aumentar o econômico e vice-versa, o que também pode ser compreendido, pela perspectiva de Bourdieu (2001), como a busca pela conversão de um capital em outro.

Os indivíduos que ocupam posições dominantes dentro de um campo de interação são aqueles positivamente dotados de - ou que têm acesso privilegiado a - recursos ou capital de vários tipos. Ao produzirem e apreciarem formas simbólicas empregam tipicamente

estratégia da distinção, no sentido de que procuram destacar-se dos indivíduos ou dos grupos que ocupam posições subordinadas a eles.

Assim, podem atribuir valor a bens que sejam escassos ou caros (ou ambos) e que são, por isso, bastante inacessíveis a indivíduos menos dotados de capital econômico. Os indivíduos em posições dominantes podem, também, procurar distinguir-se pela estratégia do menosprezo, isto é, considerando as formas simbólicas produzidas por aqueles que estão “abaixo” deles como “defeituosas, desajeitadas, imaturas ou grosseiras”. Thompson (1995) aponta que uma variante do menosprezo é a condescendência que permite aos indivíduos em posição dominante reafirmar sua dominação sem declará-la abertamente.

As posições intermediárias dentro do campo são aquelas que oferecem acesso a um tipo de capital, porém não a outro, ou que oferecem acesso a diferentes tipos de capital, porém em quantidade muito limitada do que aquelas disponíveis aos indivíduos ou grupos dominantes. Uma posição intermediária pode ser caracterizada, segundo Thompson (1995), por uma grande quantidade de capital econômico, mas uma baixa quantidade de capital social (os novos ricos), ou por uma pequena quantidade de capital econômico, mas grande quantidade de capital cultural (vanguarda), ou por quantidades moderadas de ambos (a burguesia emergente da Europa dos séculos XVIII e XIX).

As estratégias de valorização simbólica empregadas pelos indivíduos situados em posições intermediárias estão, frequentemente, caracterizadas pela moderação: valoriza-se positivamente aqueles bens que sabem estar ao seu alcance, podendo valorizar mais as formas simbólicas que os possibilitam o emprego de seu capital cultural enquanto preservam seus limitados recursos econômicos (THOMPSON, 1995).

Thompson (1995) adverte também que os indivíduos em posições intermediárias podem estar orientados para as posições dominantes, produzindo formas simbólicas como se elas fossem produtos de indivíduos ou de grupos dominantes, valorizando-as como se estivessem sendo valorizadas por estes últimos. Neste sentido, os indivíduos situados em posições intermediárias podem, assim, empregar a estratégia da pretensão, “fingindo ser o que não são, buscando assimilar-se às situações superiores à sua” (THOMPSON, 1995, p. 204).

As posições subordinadas dentro de um campo são aquelas que possibilitam acesso a mínimas quantidades de capital de diferentes tipos. Localizam-se nessas posições os indivíduos menos dotados de recursos ou cujas oportunidades são mais restritas. Neste caso, as estratégias de valorização simbólica empregadas por eles são, tipicamente, caracterizadas pela praticidade:

[...] enquanto indivíduos que estão mais preocupados com a sobrevivência podem atribuir mais valor do que fazem outros a objetos práticos e em sua constituição e funcionalidade na vida cotidiana. A valorização positiva de objetos práticos pode andar lado a lado com a resignação respeitosa em relação às formas simbólicas produzidas por indivíduos que ocupam posições superiores em um campo (THOMPSON, 1995, p. 206).

Essa é uma estratégia de respeito no sentido de que as formas produzidas por indivíduos situados em posições superiores são vistas como de maior valor, isto é, como merecedoras de respeito, mas é também uma estratégia de resignação na medida em que a superioridade dessas formas, e conseqüentemente, a inferioridade de seus próprios produtos pode ser aceita como inevitável. Assim, os indivíduos situados em posições subordinadas podem reconhecer as obras clássicas de literatura como grandes obras, enquanto, ao mesmo tempo, reconhecem que não são os tipos de obras que eles desejariam (ou seriam capazes de) consumir e apreciar (THOMPSON, 1995).

Em contraste com essa forma de resignação respeitosa, os indivíduos situados em posições subordinadas podem empregar variadas estratégias de rejeição das formas simbólicas dominantes, como modo de afirmar o valor de seus próprios produtos, atividades e de suas próprias formas simbólicas sem romper fundamentalmente com a distribuição desigual de recursos característica do campo.

No âmbito das estratégias de valorização simbólica desempenham papel essencial as instituições ligadas à atribuição e renovação de valor simbólico, como a crítica, a academia, a ciência e a imprensa, cujo desenvolvimento é acompanhado pela acumulação de recursos e pela fixação de posições de valorização.

Estas instituições particulares concentram recursos de diferentes tipos, como capital econômico e formas acumuladas de conhecimento e de prestígio. Elas são também constituídas pela diferenciação de esferas culturais no sentido de que, com a emergência de instituições ligadas à produção, transmissão e acumulação de formas simbólicas, diferentes tipos de formas simbólicas surgem em relação umas com as outras, variadas em seus modos de produção, transmissão e recepção em termos de valor simbólico atribuído a elas. No universo dos textos escritos, por exemplo, essas práticas institucionalizadas operam como um filtro seletivo para a seleção de obras. No campo da literatura, a emergência de uma esfera de “literatura popular” é fruto tanto de mecanismos de exclusão, através dos quais a literatura popular foi constituída como a “outra” literatura, quanto do desenvolvimento de instituições de comunicação e educação de massa, que criaram condições para a produção em larga escala e a ampla circulação de formas simbólicas (THOMPSON, 1995).

Para Bourdieu (1994), a legitimidade do discurso está vinculada à posição dos interlocutores na estrutura das relações de força simbólicas, de modo que não se pode autonomizar a língua em relação às propriedades sociais do locutor. Isto faz com que a avaliação da competência tenha como horizonte a relação entre tais propriedades sociais e as propriedades especificamente linguísticas do discurso, já que o trabalho de produção linguística é atualizado pelas relações de força objetivas (relações de classe) entre locutores (ou os grupos aos quais eles se filiam).

O autor compreende discurso como

[...] uma formação de compromisso resultante da transação entre o interesse expressivo e a censura inerente às relações de produção linguísticas particulares (estrutura da interação linguística ou campo de produção e de circulação especializado) que se impõe a um locutor dotado de uma competência determinada, isto é, de um poder simbólico mais ou menos importante sobre essas relações de produção (BOURDIEU, 1994, p. 9).

Para ele, os dominantes podem fazer um uso deliberadamente “relaxado” da linguagem, sem que seu discurso jamais seja investido do mesmo valor social que a linguagem dos dominados, já que “o que fala nunca é a palavra, o discurso, mas toda a pessoa social” (BOURDIEU, 1994, p. 12).

A eficácia de um discurso, seu poder de persuasão, é dependente da autoridade daquele que o pronuncia. O valor social dos produtos linguísticos, neste sentido, é dado por meio de uma operação mercadológica forjada pela relação objetiva de concorrência que produz seu valor distintivo: o valor social. Entretanto, em função da relação que integra o sistema das diferenças linguísticas ao sistema das diferenças econômicas e sociais, os produtos de certas competências geram um lucro de distinção somente na medida em que não se trate de um universo de diferenças capazes de se relativizarem mutuamente, mas de um universo hierarquizado de desvios em relação a uma forma de discurso reconhecida como legítima. Assim, a competência dominante só funciona como capital linguístico que assegura um lucro de distinção na sua relação com as outras competências na medida em que os grupos que a detêm são capazes de impô-la como sendo a única legítima nos mercados linguísticos legítimos (mercado escolar, administrativo, mundano etc.). As chances objetivas de lucro linguístico dependem, neste caso: a) do grau de unidade do mercado linguístico, isto é, do grau em que a competência dos dominantes é reconhecida como legítima, como padrão do valor dos produtos linguísticos; b) das chances diferenciais de acesso aos instrumentos de produção da competência legítima (isto é, as chances de incorporar o capital linguístico objetivado) e aos lugares de expressão legítimos (BOURDIEU, 1994).

As situações nas quais as produções linguísticas são expressamente apreciadas, como em testes e exames, evidenciam mecanismos de formação de “preços do discurso” implicados em toda relação social. Decorre deste fato que agentes continuamente submetidos às sanções do mercado linguístico (que se organiza como um sistema de reforços positivos ou negativos) adquiram posições duráveis, princípio de sua percepção e apreciação do estado do mercado linguístico e, conseqüentemente, de suas estratégias de expressão.

O discurso carrega, portanto, as características do campo onde foi produzido.

Toda expressão verbal, quer se trate de uma conversa entre amigos, do discurso de aparato de um porta-voz "autorizado" ou de um trabalho científico, leva a marca, em seu conteúdo e sua forma, das condições que o campo considerado assegura àquele que o produz em função da posição que ele ocupa. A razão de ser de um discurso nunca reside completamente na competência propriamente linguística do locutor; ela reside no lugar socialmente definido a partir do qual ele é proferido, isto é, nas propriedades pertinentes de uma posição no campo das relações de classe ou num campo particular, como o campo intelectual ou o campo científico. (BOURDIEU, 1994, p. 19).

Bourdieu (1994) lembra que:

[...] o princípio das estratégias é o *habitus* linguístico – disposição permanente em relação à linguagem e às situações de interação, objetivamente ajustada a um dado nível de aceitabilidade (BOURDIEU, 1977, p. 16).

Por *habitus linguístico* o autor entende o conjunto das disposições que constituem a competência ampliada e que define para um agente determinado a estratégia linguística mais apropriada às suas chances particulares de lucro, tendo em vista sua competência específica e sua autoridade.

As diferenças que separam as classes em matéria de linguagem não se reduzem, pois, a uma somatória de demarcadores sociais. Elas constituem um sistema de signos congruentes de diferenciação, ou melhor, de distinção, que encontram seu princípio nos modos de aquisição socialmente distintos.

A função das trocas linguísticas, assim, não pode ser restrita à comunicação nem à linguagem dissociada das condições sociais de sua produção. Para Bourdieu (1994) relações de comunicação são relações de poder fundadas em um arbítrio, em relações de violência simbólica, socialmente instituídas.

O conjunto de determinações institucionais que as situações sociais de referência projetam sobre as interações linguísticas e a produção discursiva é caracterizado por Bourdieu (1994) como um mecanismo de mercado.

A valorização simbólica da informação, neste sentido, pode ser compreendida a partir da noção de mercado linguístico, que se forma em função da produção de um discurso que pode ser avaliado, apreciado e valorizado através de um preço.

Neste mercado, o capital linguístico é o poder de fazer funcionar em seu proveito as leis de formação dos preços e de retirar a mais-valia específica. Todos os atos de interação, toda comunicação linguística são espécies de micro-mercados, sempre dominados por estruturas globais.

Para Bourdieu (1994), o ato de fala, que se distingue da língua, só se realiza por meio de uma conjuntura que mobiliza as disposições incorporadas pelos agentes (*habitus*) em sua experiência social. A economia das trocas simbólicas, neste sentido, sublinha o encontro e o confronto entre *habitus* com certos mercados simbólicos e seus “sistemas de formação de preços”.

Os mercados de interação não são, portanto, mercados de troca entre valores iguais e soberanos, são situações sociais desiguais onde se sobrepõem processos de dominação e censura estrutural de uns discursos sobre outros.

Os diferentes produtos linguísticos recebem, pois, um valor social, um preço, conforme se adequam ou não às leis que regulam esse mercado particular formado por um conjunto de normas de interação que refletem o poder social dos atores que se encontram nele.

As leis de formação de preço em cada mercado linguístico, que regulam a aceitabilidade e legitimidade dos discursos, são construídas em contextos sócio-históricos concretos e em função das práticas dos sujeitos envolvidos na negociação dos valores, cujo poder dá-se em função de sua posição estratégica no espaço social de referência.

A estrutura social do mercado linguístico determina, desse modo, o que tem mais valor na troca linguística e identifica os discursos como estratégias a partir das quais os sujeitos intervêm no mercado linguístico, buscando aumentar seus benefícios simbólicos, adaptando-se às leis de formação dos valores e colocando em jogo seu capital linguístico, social e culturalmente codificado.

O mercado linguístico conforma o campo de interação com suas leis particulares de aceitabilidade dos discursos e práticas linguísticas, como um conjunto de relações de força e dominação, onde se fazem valer capitais linguísticos e simbólicos vinculados às posições sociais consolidadas.

A aplicação de conceitos e nomenclaturas econômicas da teoria marxista adaptada às trocas simbólicas tais como valor de uso, valor de troca, mais valia, capital etc na análise

do campo social tem em vista conferir visibilidade à articulação do poder simbólico, através da produção e circulação dos discursos.

É neste mercado de valorização simbólica que se estabelecem as condições para que a informação se apresente para ser reconhecida como capital linguístico cujo potencial é produzir benefícios em forma de autoridade, legitimidade e prestígio na interação social.

O valor geral dos discursos é dependente, portanto, do poder que grupos têm em termos de capacidade de intervir com resultados sociais efetivos no mercado linguístico. O valor particular de cada enunciado, por sua vez, depende também da habilidade detida pelo sujeito de convencer seus receptores acerca de sua autoridade e legitimidade.

O valor real do discurso se define por meio da relação de forças que se estabelece efetivamente entre as competências linguísticas dos interlocutores, entendidos não somente como capacidade de produção, mas também de apropriação dos capitais simbólicos subjacentes aos campos onde se realiza a interação comunicativa. Desta forma, o poder do discurso, como poder simbólico, se mostra na capacidade que tem os diferentes agentes que atuam na troca para impor critérios de validação mais favoráveis para seus produtos linguísticos.

Bourdieu (1994) ressalta que as habilidades linguísticas, assim como as demais competências sociais, se adquirem com a prática, por meio de processos de aprendizagem e de socialização de normas discursivas do grupo onde o sujeito é produzido. Os discursos buscam reproduzir os esquemas fundamentais da divisão do mundo social e os sujeitos, ao adquirirem as competências sociais, inclusive as linguísticas, por sua vez, elaboram um mundo social.

Os mercados linguísticos se definem, desse modo, como situação dada em que intervém um interlocutor, produtor de um discurso dirigido a receptores capazes de avaliá-lo e conferir-lhe um preço.

Os fluxos informacionais, inseridos na lógica comunicacional do mercado simbólico, podem ser entendidos como procedimentos de produção, elaboração, circulação e consumo de sentidos sociais, articulados sob a forma de discursos. No mercado da informação, o poder de circulação dos discursos é distribuído de forma desigual, fazendo com que a produção de sentidos sociais seja perpassada sobremaneira pelas relações de poder instaladas no campo social. Diante deste caráter desigual que define as relações discursivas, Araújo (2008), a partir de Bourdieu, identifica os interlocutores como situados em espaços diversos da escala de poder, posições estas estabelecidas pelas situações específicas da comunicação. Há, portanto, a existência de um Centro e uma Periferia discursivas, posições que correspondem ao lugar de interlocução e que conferem poder de transação no mercado

simbólico. Desse modo, cada interlocutor desenvolve estratégias de trânsito entre as posições, estas de caráter dinâmico e relativo, visando sempre uma maior aproximação com o Centro ou no caso do Centro, de manutenção da posição (ARAÚJO, 2008).

A legitimidade do sentido veiculado pelas formas simbólicas e sua conseqüente disseminação e fixação está vinculada estreitamente à formação da hegemonia, entendida como a prevalência de sentidos particulares, tidos como universais e, ao mesmo tempo, das contra-hegemonias, reação às formações hegemônicas que também buscam a hegemonia.

O conceito de hegemonia pela perspectiva *gramsciana* permite-nos pensar a dominação social não apenas como uma imposição exterior em que não se considera o papel ativo dos sujeitos, mas como uma reelaboração renovável e conflitiva, articulada fundamentalmente pelo sentido e por sua apropriação pelo poder.

Assim, o modo como o significado das formas simbólicas é construído, reconstruído, recebido e apropriado pode servir, de várias maneiras, para manter ou transformar relações sociais estruturadas, características dos contextos dentro dos quais essas formas são produzidas e/ou recebidas.

É neste contexto de disputa simbólica que os movimentos sociais concorrem ao “poder simbólico”, o poder de instituir o real.

2.3.2 O poder simbólico

O poder simbólico é um conceito central para compreendermos o papel da informação na construção social da realidade, especialmente nas sociedades contemporâneas atravessadas crescentemente pelos fluxos informacionais em diferentes esferas da vida.

Partindo do entendimento dos sistemas simbólicos como estruturas estruturantes ligadas à objetividade do sentido do mundo, Bourdieu⁸ (2001) trabalha o conceito de “poder simbólico” como modo de entender a construção social da realidade, permanentemente disputada pelos sujeitos que ocupam posições sociais objetivamente definidas.

O autor identifica duas vertentes do pensamento filosófico que se dedicam a pensar os sistemas simbólicos: a primeira, onde se insere a tradição *kantiana* e *neo-kantiana*,

⁸ Sistematizando os construtos de Bourdieu para uma concepção social da Informação, Morado e Marteleto (2003) indicam que o pensamento do sociólogo está fundamentado no embate entre o objetivismo a fenomenologia e o marxismo.

os concebe como “estruturas estruturantes”, compreendendo os sistemas simbólicos (arte, línguas, religião) como estruturas resultantes de formas de conhecimento, subjetividade e consensos (acordo quanto ao significado do mundo) que se constroem ao longo da história, formulando novas estruturas; a segunda, de orientação *marxista* e *weberiana*, concebe os sistemas simbólicos como *estruturas estruturadas*; ou seja, estruturas de poder vinculadas à legitimação da ordem vigente. A diferença entre ambas reside no fato de que, enquanto a primeira entende os sistemas simbólicos como instrumentos de conhecimento e de construção do mundo, a segunda compreende como meios de comunicação em um dado sistema já estruturado.

Para o sociólogo, os “sistemas simbólicos” só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados.

As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas em lutas simbólicas para a imposição e definição do mundo social conforme os seus interesses e para a imposição do campo das tomadas de posições ideológicas, reproduzindo de forma transfigurada o campo das posições sociais. Essas lutas podem ser conduzidas diretamente, nos conflitos simbólicos da vida cotidiana, ou por meio da luta protagonizada pelos especialistas da produção simbólica, na qual o que está em jogo é o poder de impor e “inculcar” instrumentos de conhecimento arbitrários, embora sejam ignorados como tal.

O campo da produção simbólica é o universo da luta simbólica e os sistemas simbólicos distinguem-se conforme sejam produzidos e apropriados pelo conjunto do grupo ou por um grupo de especialistas ou por um campo de produção e circulação relativamente autônomo.

Os discursos dominantes tendem a impor a ordem estabelecida como natural (ortodoxia) por meio da imposição mascarada (e ignorada como tal) de sistemas de classificação e de estruturas mentais objetivamente ajustadas às estruturas sociais (BOURDIEU, 2001). Para Bourdieu (2001), a força dos sistemas simbólicos está fundamentalmente ligada ao fato de as relações de força que neles se manifestam operarem de forma irreconhecível das relações de sentido (BOURDIEU, 2001, p. 14). Os sistemas simbólicos têm, portanto, uma função de dominação e seu caráter ideológico tem em vista a reprodução da cultura dominante por meio do compartilhamento (não sem resistência, conforme demonstram os movimentos sociais) e fixação de sentidos.

Assim:

[...] o poder simbólico, compreendendo o poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos em forma de uma “illocutionary force”, mas que se define numa relação determinada - e por meio desta- entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras (BOURDIEU, 2001, p. 15).

Bourdieu (2001) sublinha que o poder simbólico é uma forma transformada e legitimada de outras formas de poder e que os sistemas simbólicos admitem a ocorrência de uma integração real da classe dominante e uma integração fictícia da sociedade no seu conjunto, já que há uma “desmobilização da classe dominada” através da legitimação da ordem estabelecida por meio de hierarquias e distinções que dissimulam as verdadeiras funções dos sistemas simbólicos.

Para ele, a percepção do mundo social é produto de uma dupla estruturação: de um lado objetivo, está socialmente estruturada porque as autoridades ligadas aos agentes ou às instituições não se oferecem à percepção de maneira independente, mas em combinações de probabilidade muito desigual; do lado subjetivo ela está estruturada porque os esquemas de percepção e de apreciação suscetíveis de serem utilizadas no momento considerado e, sobretudo, os que estão sedimentados na linguagem, são produto das lutas simbólicas anteriores e exprimem, de forma mais ou menos transformada, o estado de relações das forças simbólicas.

As categorias de percepção do mundo social decorrem da incorporação das estruturas objetivas do espaço social. Em consequência, levam os agentes a tomarem o mundo social tal como ele é, a aceitarem-no como natural, mais do que a rebelarem-se contra ele, a oporem-lhe possíveis diferentes, e até mesmo antagonistas: o sentido da posição como sentido daquilo que se pode ou não se pode implica uma aceitação tácita da posição, um sentido dos limites que se dá em função do lugar ocupado pelos sujeitos no campo social e dos capitais acumulados por eles.

Assim, se as relações de forças objetivas tendem a reproduzir-se nas visões do mundo social que contribuem para a permanência dessas relações, é porque os princípios estruturantes da visão do mundo enraízam nas estruturas objetivas do mundo social e porque as relações de força estão sempre presentes nas consciências em formas de categorias de percepção dessas relações.

Conforme pontua Bourdieu (2001):

[...] o conhecimento do mundo social e, mais precisamente, as categorias que o tornam possível, são o que está em jogo na luta política, luta ao mesmo tempo teórica e prática pelo poder de conservar ou transformar o mundo social, conservando ou transformando as categorias de percepção desse mundo (BOURDIEU, 2001, p. 142).

A habilidade de fazer existir em estado explícito, de publicar, de tornar público, ou seja, objetivado, dizível, e até mesmo oficial aquilo que, por não ter ascendido à existência objetiva e coletiva, permanecia em estado de experiência individual, é, para o sociólogo, um significativo poder social, relativo à constituição de grupos e de formação do senso comum, ou o “consenso explícito”.

Bourdieu (2001) lembra também que este trabalho de categorização, ou seja, de explicitação e de classificação é permanente e permeia as lutas que opõem os agentes acerca do sentido do mundo social e da sua posição nesse mundo.

Desse modo, o poder de nomeação constitui-se como uma das formas elementares do poder.

O autor ressalta que com os progressos da diferenciação do mundo social e a constituição de campos relativamente autônomos, a produção e a imposição do sentido fazem-se tanto no âmbito das lutas do campo de produção cultural como por meio delas mesmas (e, sobretudo, no seio do subcampo político): “ela é função própria, interesse específico dos produtores profissionais de representações objetivadas do mundo social, ou melhor, de métodos de objetivação” (BOURDIEU, 2001, p. 143).

Assim, o mundo social, por meio das propriedades e de suas distribuições, tem acesso, na própria objetividade, ao estatuto de sistema simbólico cuja organização segue a lógica da diferença, constituído em distinção significante.

Na luta pela imposição da visão legítima do mundo social, em que a ciência e outros sistemas de produção simbólica estão envolvidos, os agentes detêm poder à proporção dos seus capitais. O capital simbólico adquirido pelos agentes nas lutas anteriores aliado ao poder que eles detêm sobre as taxonomias estabelecidas é investido na luta simbólica pela produção do senso comum, ou seja, “pelo monopólio da nomeação legítima”, como “imposição oficial” (BOURDIEU, 2001, p. 146).

Os movimentos sociais, e especialmente os que têm como arena de ação o campo de cultura, evidenciam o confronto em torno da apropriação do sentido do mundo de forma

bastante específica. E fazem isso por meio da informação, um recurso constantemente disputado nos conflitos sociais.

CAPÍTULO 3- MOVIMENTOS SOCIAIS: UM PERCURSO DOS CLÁSSICOS AOS CONTEMPORÂNEOS

Bobbio, Mateucci e Pasquino, no *Dicionário de Política* (2000), assinalam que a análise dos comportamentos coletivos e dos movimentos sociais ocupa um lugar central na teoria e no método sociológico, seja dos contemporâneos, seja dos clássicos. Por isso talvez, segundo eles, não tenha sido ainda elaborada uma teoria totalmente abrangente e inteiramente satisfatória sobre eles.

De acordo com a publicação, há alguns elementos comuns à análise dos comportamentos coletivos e dos movimentos sociais, tais como: o destaque a existência de tensões na sociedade, a identificação de uma mudança e a comprovação da passagem de um estágio de integração a outro, através de transformações de algum modo induzidas pelos comportamentos coletivos.

Os autores lembram também que é significativa a importância atribuída pelas diversas correntes que se dedicaram a estudar os movimentos sociais aos componentes psicológicos em relação aos sociológicos, aos aspectos microsociais em relação aos macrossociais e ao papel dos agentes em relação à dinâmica do sistema.

De modo geral, tem-se que os comportamentos coletivos e os movimentos sociais constituem tentativas, fundadas num conjunto de valores comuns, destinadas a definir as formas de ação social e a influir nos seus resultados. Comportamentos coletivos e movimentos sociais se distinguem pelo grau e pelo tipo de mudança que pretendem provocar no sistema, pelos valores e nível de integração que lhes são intrínsecos, dentre outros aspectos.

Os fins e os valores que se baseiam na visão de mundo dos indivíduos orientam estas práticas, havendo um grande papel para valores dos indivíduos e grupos sociais, resultantes de motivação.

Gohn (2003) entende os movimentos sociais como ações sociais coletivas de natureza sócio-político e cultural que articulam distintas formas para organização popular, tendo em vista a expressão de suas demandas e a transformação da realidade social.

Para ela, um movimento social:

é sempre expressão de uma ação coletiva e decorrente de uma luta sociopolítica, econômica ou cultural. Usualmente ele tem os seguintes elementos constituintes: demandas que configuram sua identidade; adversários e aliados; bases, lideranças e assessorias – que ao se organizarem em articuladores e articulações formam redes de mobilizações; práticas comunicativas diversas que vão da oralidade direta aos

modernos recursos tecnológicos; projetos ou visões de mundo que dão suporte a suas demandas; e culturas próprias nas formas como sustentam e encaminham suas reivindicações. (GOHN, 2003, p. 14).

A autora, que vem realizando desde a década de 1980 um amplo mapeamento das teorias sobre os movimentos sociais, aponta a existência de três tipos principais de teoria sobre eles: as clássicas, as contemporâneas e as novas teorias sobre os movimentos sociais.

A teoria clássica norte americana é, de modo geral, relativa ao final do século XIX até os anos de 1960, quando as abordagens estiveram, embora com diferenças significativas, ancoradas na teoria da ação social na busca pela compreensão dos comportamentos coletivos. Por estas perspectivas, as ações coletivas eram vistas como fruto das tensões sociais, estando bastante presente a ideia de anomalia social, de reação psicossociológica ao medo e mecanismos de ruptura com a ordem social. Dentro deste prisma, o sistema política era considerado como uma instância aberta cuja influência não seria dada pelos movimentos sociais, tendo em vista seu caráter explosivo e espontâneo, e a ação coletiva considerada ameaçadora para o consenso que deveria existir na sociedade civil (GOHN, 1997).

Gonh (1997) identifica cinco correntes no paradigma clássico norte-americano:

a) a Escola de Chicago e o interacionismo simbólico, que enfatizava a interação entre o indivíduo e a sociedade, a cooperação voluntária, a educação, a criação de instituições e o papel das lideranças na mudança social. Seu principal expoente é o trabalho de Herbert Blumer (1949). Estes autores se basearam nos estudos de Taine (1887), Le Bon (1895), Tarde (1898) e Ortega y Gasset (1926), que se preocuparam com a irrupção das massas na cena política, considerando os comportamentos coletivos da multidão uma manifestação de irracionalidade, um rompimento perigoso da ordem existente. Estes autores⁹ foram precursores, segundo GOHN (2012), de uma “sociologia das mobilizações”, que teve como elemento central a noção de “irracionalidade das massas”, alicerçada pelos conceitos psicanalíticos de “instintos selvagens”, “agressão instintiva”, “instinto de sobrevivência” e “desvios de comportamento”.

b) a teoria das sociedades de massas, em 1940 e 1950, que, a partir das análises de Eric Fromm (1941), Hoffer(1951) e K. Korhauser (1959), especialmente, apontaram os movimentos como formas irracionais de comportamentos coletivos, vendo-os como resultante da anomia e das condições estruturais de carências e privações.

⁹ H. Taine (1887), por exemplo, foi o primeiro a discutir o comportamento psicológico baseado em impulsos selvagens vinculados à “natureza humana”.

c) a abordagem sociopolítica de Lipset e Rudolf Heberle; em 1950, que articulou a problemática das classes sociais e das relações sociais de produção para compreensão de comportamentos coletivos do tipo político partidário;

d) a abordagem funcionalista de Turner e Killian e as teorias organizacionais-comportamentalistas de Gusfield, que a partir da teoria da ação social de Parsons (1951), propuseram um enfoque funcionalista que entendia os movimentos coletivos como originários da insatisfação dos indivíduos contrapostos, de modo organizado e “circular”, à sociedade que os frustrava. As categorias de análise são o comportamento e a ação do indivíduo e a mudança social resultante da alteração do comportamento dos sujeitos em instituições. Os movimentos atuariam, desse modo, em um contexto de irracionalidade ou não racionalidade em oposição à ordem social vigente.

As transformações das condições materiais de existência apresentam-se como principal enfoque de análise do marxismo, cujo referencial são as lutas de classes engendradas historicamente, bem como as revoluções procedentes de momentos de ruptura hegemônica.

A teoria weberiana indica que as ações possuem um sentido para aqueles que as praticam, havendo nelas, portanto, um substrato subjetivo. O esforço de interpretação, assim, deve ser “conectar o pensado e o praticado, os valores que orientam a ação e o que ocorre na prática” (GOHN, 2012). De forma simplificada pode-se dizer que a teoria weberiana busca o sentido da ação coletiva e a intencionalidade dos fenômenos e processos.

Gohn (2012) aponta três formatos organizativos nos principais movimentos da atualidade.

No primeiro formato estão os movimentos identitários, cujas lutas seguem orientadas para a conquista de direitos sociais, econômicos, políticos e culturais. Integram este tipo de ação os movimentos de segmentos excluídos, geralmente pertencentes às camadas pobres. Como exemplo, estão os movimentos de mulheres, grupos geracionais, afrodescendentes, grupos portadores de necessidades especiais, grupos de imigrantes, dentre outros que tem como temas centrais o aspecto cultural das relações sociais.

No segundo formato inserem-se os movimentos de luta por transformações das condições de vida e trabalho que reivindicam melhorias nas condições de saúde, moradia, terra, alimentação e outras.

O terceiro formato abrange lutas que atuam em redes sociopolíticas e culturais, através de fóruns, plenárias, colegiados e conselhos, a exemplo do Fórum Social Mundial.

A dimensão simbólica das ações coletivas é trazida a partir da inclusão da análise cultural, da reintrodução da psicologia social e do resgate de teorias clássicas da ação social

como o interacionismo da Escola de Chicago, sob a forma de interacionismo simbólico, através da recuperação dos trabalhos de Erving Goffman.

O conceito de *frame* é significativo, neste sentido, ao orientar a análise para os arranjos simbólicos que compõem as ações nos movimentos (MARTINS, REIS, 2009).

Sua concepção parte da proposta cognitivista de Goffman (1974) e Piaget (1954), indicando:

[...] marcos referenciais significativos e estratégicos da ação coletiva, [...] quadros estruturais que dão suporte e sustentação às ações ao expressar os significados atribuídos àquelas ações coletivas por um movimento ou grupo social e ao ser utilizados de forma estratégica para criar um conjunto de representações que expressem aqueles significados (GOHN, 1997, p. 87 apud MARTINS, REIS, 2009).

Concomitantemente à criação de novos espaços públicos fundados a partir da experiência, à emergência de novos sujeitos políticos e novas práticas, vê-se, a partir de 1960/70, a reativação dos múltiplos debates sobre as relações entre motivações individuais e estruturais das ações coletivas ou entre atores e sistemas (SADER, 1988).

As novas formas de conflitos travadas na arena social foram denominadas, segundo Laclau (1986), “novos movimentos sociais”, em decorrência da crise que estas lutas proporcionaram ao paradigma tradicional das Ciências Sociais concernente à forma de integração que assinalava os agentes sociais e aos contornos tomados pelo conflito entre eles.

Para ele as conceituações e formulações tradicionais dos conflitos sociais eram, até este momento, tipificadas através de três características principais:

[...] a determinação da identidade dos agentes era feita através de categorias pertencentes à estrutura social; o tipo de conflito era determinado em termos de um paradigma diacrônico-evolucionário; e a pluralidade de espaços do conflito social era reduzida, na medida em que os conflitos se politizavam, a um espaço político unificado, onde a presença dos agentes era concebida como uma “representação de interesses” (LACLAU, 1986, p. 1).

O primeiro aspecto deste paradigma que se altera com os novos movimentos sociais diz respeito à área de emergência dos conflitos como a unidade de referência empírica. Vê-se nele a classificação das lutas em categorias (camponesas, burguesas, operárias) que evocam, *a priori*, uma unidade entre as várias posições do agente social.

O segundo ponto demarca, de modo teleológico e evolucionário, o significado das lutas sociais. Esta visão informa que determinado significado torna-se objetivo independente da conscientização dos agentes, estando o mesmo atrelado a um “movimento subjacente da

História como a transição da sociedade tradicional para a sociedade de massas; ou a transição do feudalismo para o capitalismo” (LACLAU, 1986, p. 2).

O terceiro aspecto é concebido por Laclau (1986) como uma implicação dos outros dois. Nesta sociedade fechada, demarcada por uma lógica diacrônica e sincrônica postulada pelo paradigma analisado pelo autor, a política se configura como um “nível” localizado do social. Desse modo, a diversidade dos espaços de conflitos era amortizada e a presença dos agentes sociais na esfera política concebida como uma “representação de interesses”. Os movimentos sociais que eclodiram a partir de 1970 romperam, por meio de suas lógicas articulatórias, com a unidade destas três dimensões do paradigma.

Esta alteração tem como pano de fundo uma transformação na dinâmica das relações sociais que até o século XIX era explicada exclusivamente pelo compasso das relações de produção e pelas categorias ligadas às condições estruturais.

Laclau (1986) adverte que a centralidade atribuída às relações de produção devia-se à extensa jornada de trabalho nas fábricas, à limitação do acesso a bens de consumo pelos trabalhadores e à participação social decorrente, amiúde, das condições de baixos salários. Contudo, a alteração destas condições no século XX:

[...] enfraqueceu os laços entre as várias identidades do trabalhador ou trabalhadora, enquanto produtor (a), consumidor (a) agente político etc. Os resultados têm sido dois: por um lado, as posições do agente social tornaram-se autônomas e é essa autonomia que está na base da especificidade dos novos movimentos sociais - mas, por outro lado, o tipo de articulação existente entre estas diferentes posições torna-se, continuamente, cada vez mais indeterminado. De qualquer forma, elas não podem ser automaticamente derivadas da unidade do grupo como referente. As categorias de “classe trabalhadora”, “pequeno burguês” adquirem um significado cada vez mais reduzido como forma de entendimento da identidade global dos agentes sociais. O conceito de “luta de classes” fica insuficiente para descrever os conflitos contemporâneos (LACLAU, 1986, p. 4 apud REIS;MARTINS, 2009, p.10).

Esta lacuna da unidade sincrônica entre distintas posições de sujeito corroborou com a falência da dimensão diacrônica de estágios, pois já que uma dada posição de sujeito não indica *a priori* nenhuma determinação necessária de outras posições, não há como conjecturar uma posição a uma sequência lógica e racional de estágios.

Sendo assim:

[...] a identidade dos agentes sociais não é mais concebida como constituída num único nível da sociedade, a presença desses agentes em outros “níveis” também não pode mais ser concebida como uma “representação de interesses”. O modelo de “representação de interesses” perde assim sua validade (LACLAU, 1986, p. 6).

O político também não se configura mais como um *nível* do social e torna-se uma dimensão que se apresenta, com diferentes traços, em toda prática social, fato notado, sobretudo, na politização de espaços alternativos de lutas (GOSS; PRUDENCIO, 2004).

Neste contexto de falência da concepção de sujeito coletivo unificado, definido exclusivamente pela estrutura macro-societal, da constituição de lugares políticos novos e de novas práticas, são reconfiguradas abordagens teóricas dedicadas a explicar a natureza das ações coletivas, agora representadas por diferentes modelos de protestos e conflitos sociais no âmbito da sociedade capitalista.

De acordo com Alonso (2009), a ruptura

está no próprio nome que o fenômeno ganhou. Tratava-se seguramente de “movimentos”, no sentido de ações coordenadas de mesmo sentido acontecendo fora das instituições políticas, mas não eram, de modo algum, protagonizadas por mobs, tampouco por “proletários”. Eram jovens, mulheres, estudantes, profissionais liberais, sobretudo de classe média, empunhando bandeiras em princípio também novas: não mais voltadas para as condições de vida, ou para a redistribuição de recursos, mas para a qualidade de vida, e para afirmação da diversidade de estilos de vivê-la. Essas demandas “pós-materiais”, como as chamou Inglehart (1971), se completavam com a opção por formas diretas de ação política e pela demanda por mudanças paulatinas na sociabilidade e na cultura, a serem logradas pela persuasão, isto é, léguas longe da ideia de tomada do poder de Estado por revolução armada. Então eram, sim, movimentos, mas movimentos sociais (ALONSO, 2009, p.51).

As principais categorias trabalhadas para a análise sobre os movimentos sociais assim passam a ser: a cultura, a ideologia, as lutas sociais cotidianas, a solidariedade entre as pessoas de um grupo ou movimento social e o processo da articulação das identidades coletivas.

Nessas abordagens teóricas, a política ganha centralidade na análise da ação coletiva enquanto fenômeno da vida social e da prática concebida nas suas relações com o mundo da cultura.

3.1 Movimentos sociais e cultura

O sociólogo francês Alain Touraine é considerado uma das principais referências teóricas e metodológicas sobre os movimentos sociais, tendo uma renovada produção acerca das ações coletivas em mais de quatro décadas dedicadas ao tema.

A perspectiva de Touraine insere-se em um esquema de interpretação global da sociedade que busca uma conjugação entre condições estruturais e mecanismos de funcionamento e reprodução do próprio sistema social.

Para ele:

[...] los movimientos sociales pertenecen a los procesos mediante los cuales una sociedad produce su organización a partir de su sistema de acción histórica, pasando a través de los conflictos de clase y de las transacciones políticas¹⁰ (TOURAINÉ, 1994, p. 252).

Na sociologia da ação do autor, o sistema de ação histórica, ou seja, o próprio centro da vida social é o alvo da disputa pelos movimentos, que operam não apenas uma simples mobilização, mas um projeto de mudança social. O campo da cultura e da história é, assim, o lugar privilegiado dos conflitos sociais mais significativos, sendo a sociedade considerada como uma produção conflitiva de si mesma.

Três são os princípios fundantes da teoria de Touraine para compreensão dos movimentos sociais: o da identidade, o da oposição e o da totalidade.

O princípio da identidade pode ser compreendido como a definição do ator feita por ele mesmo, caracterizando-se em embate com outros agentes em meio a um conflito que os coloca em contraposição no campo social. “La practica de las relaciones sociales es la que sitúa y define al actor histórico, el movimiento social, así como es el campo de la decisión el que define al actor político. El actor del movimiento social nunca está dado por la observación inmediata¹¹” (TOURAINÉ, 1994, p.271). O conflito é, assim, responsável por provocar o surgimento do adversário e formar a consciência dos agentes que se defrontam.

Exemplificando este princípio, Touraine (1994) explica como a classe trabalhadora não se define simplesmente como o conjunto de trabalhadores e tampouco pelos trabalhadores que estão submetidos ao domínio dos capitalistas, na medida em que esta definição também pode ser adequada para a definição de um ator político ou organizativo. A classe trabalhadora é considerada um ator de um movimento social, neste sentido

¹⁰ Os movimentos sociais pertencem aos processos mediante os quais uma sociedade produz sua organização a partir de seus sistemas de ação histórica, passando, através dos conflitos de classe e das transações políticas.

¹¹ A prática das relações sociais é a que se situa e define o ator histórico, o movimento social, assim como é o campo da decisão o que define o ator político. O ator do movimento social nunca está dado pela observação imediata.

solo porque tende, en conflito con la clase capitalista, al control del sistema de acción histórica industrial. La conciencia de identidad forma parte de la definición de una clase o de una fuerza social de clase, porque las clases sólo se pueden definir en términos de relaciones sociales y, por tanto, de orientaciones de cada uno de los adversarios sociales¹² (TOURAINÉ, 1994, p. 251).

O conflito faz surgir o adversário, formando as consciências dos agentes que se defrontam, dinâmica que conforma o princípio da oposição.

A oposição se define pelo enfrentamento do ator com uma força social geral em um combate que ponha em conflito orientações gerais da vida social.

Um dos traços elementares de todo movimento social é, para Touraine (1994, 1996) a dimensão do conflito. O autor indica que este conflito pode ser parcialmente tratado no nível institucional, mas nunca por completo.

O princípio da totalidade refere-se ao sistema de ação histórica por cujo domínio lutam os adversários na “dupla dialética de classes”. Quanto mais expressivos forem os movimentos sociais mais força terá o princípio da totalidade (BOBBIO;MATTEUCCI;PASQUINO, 2000).

Pode-se dizer que o objeto da teoria da ação social de Touraine é o sujeito histórico. Para ele, a ideia de sujeito liga-se fundamentalmente à noção de movimento social, encerrando vontade, resistência, luta e experiência mediata de si. Assim, não há movimento social possível à margem da vontade de libertação do sujeito, especialmente do sujeito que fora eliminado, em certa medida, pela lógica liberal, quando esta se volta para o desenvolvimento do indivíduo racional.

Deste modo, o sujeito é ação, trabalho que nunca coincide com a experiência individual, carregado, permanentemente, por uma dimensão coletiva.

A importância conferida ao sujeito na história é um dos principais pontos da abordagem de Touraine, que contemplou os agentes como dinâmicos, produtores de reivindicações e demandas, e não como representantes de papéis conformados pela sua localização no sistema de produção.

O dinamismo dos sujeitos é visto em termos culturais, de confronto de valores (uns são afirmados e outros reivindicados). Desde seus primeiros estudos, ele elabora uma teoria das condutas e dos comportamentos sociais a partir das análises dos movimentos sociais, vistos mesmo como elementos de um modo específico de construção da realidade

¹² Sólo porque tende, en conflito con a classe capitalista, ao controle do sistema de ação histórico-industrial. A consciência de identidade forma parte da definição de uma classe ou de uma força social de classe porque as classes só se podem definir em termos de relações sociais e, portanto, de orientações de cada um dos adversários sociais.

social (GOHN, 2000). Progressivamente, o sociólogo passa a estudar também os sistemas e as mudanças sociais na sociedade, centralizando cada vez mais a análise no papel dos movimentos sociais. No percurso de sua investigação, o sujeito dos movimentos vai se deslocando ou alternando-se: trabalhadores industriais (1955 a 1984), estudantes (1968 a 2007), movimentos populares na América Latina e em outros países do globo (1973 a 1989), movimentos de mulheres (1994 a 2007). A partir dos anos de 1990 ele aprofunda a análise crítica de temas como a modernidade, a democracia, os efeitos da mundialização e da globalização e, no novo milênio, passa a discutir o novo paradigma que as ações coletivas desenharam no mundo e as novas formas de “pensar diferente” propostas por elas (GOHN, 2000).

Touraine identifica, a partir de 1960, um formato emergente de sociedade, definida por ele como “sociedade pós-industrial”, marcada por um modo de reprodução capitalista ancorada na produção da informação e do conhecimento. Nesta sociedade intensifica-se um modo de dominação que se organiza especificamente pela produção de significados culturais, operada por meio do controle da informação e da tecnocracia.

A articulação entre a técnica e a cultura como estruturante da vida social contribuiu para a interseção entre as fronteiras da vida pública e privada, o que provocou a emergência de conflitos que abarcavam temas antes restritas ao mundo privado, como relativos ao sexo, à família e aos grupos étnicos. A dimensão simbólica passa a ser, então, o ponto convergente dos conflitos.

Grupos marginais em relação aos padrões “normais” da vida social ocupam, então, o lugar de “sujeitos dos movimentos”, onde sempre predominou a categoria de “classes”. O novo ator coletivo em luta pelo sistema de ação histórica exige, assim, a democratização das relações sociais operada por uma mudança cultural.

Diante desta nova geração de conflitos sociais sua teoria enfatiza a importância do político e do simbólico na análise das ações dos movimentos.

A reorientação da ação coletiva é assinalada pela recusa às lógicas de uma dominação social contra a qual se evocam “valores, orientações gerais da sociedade que se opõem ao adversário para privá-lo de legitimidade” (TOURAINÉ, 2006, p. 100), reorientação que ele identifica como “chamamento ao sujeito”. Assim, o sujeito se forma

[...] na vontade de escapar às forças, às regras, aos poderes que nos impedem de sermos nós mesmos, que procuram reduzir-nos ao estado de componente de seu sistema e de seu controle sobre a atividade, as intenções e as interações de todos. Essas lutas contra o que nos rouba o sentido de nossa existência são sempre lutas desiguais contra um poder, contra uma ordem. Não há sujeito senão rebelde, dividido entre a raiva e a esperança (TOURAINÉ, 2006, p. 119).

A centralidade do sujeito é mantida na análise dos movimentos da “sociedade da informação”, indicando a necessidade de qualquer investigação considerar a produção da consciência dos atores acerca dos conflitos e interesses que os colocam em situação de oposição.

A noção de sujeito é debatida por ele a partir de uma reflexão crítica sobre a noção de Modernidade, ou mais especificamente, de “crise da Modernidade”. Touraine (2006) distingue três momentos históricos a partir dos quais a compreensão clássica de Modernidade entra em falência: o primeiro, o “mundo weberiano” do final do século XIX, que vai refletir a impotência frente à racionalidade e a instrumentalidade para a ação e a manutenção da ação frente aos inimigos internos ou externos; o segundo momento, no pós-Primeira Guerra, quando a visão otimista e o ideal iluminista passam a ganhar uma conotação negativa e repressiva da Modernidade e a lógica do sistema sobrepõe-se ao conjunto dos atores; e o terceiro momento, quando há insurreição das forças consideradas irracionais, provocando um processo de fragmentação do modelo em curso, dando elementos às teses pós-modernas que pregam a não correspondência dos atores ao sistema, por meio de uma visão distópica da sociedade.

O principal argumento do autor é a existência de dois elementos constitutivos da Modernidade: a racionalização e a subjetivação, que têm relação complementar e tensa.

Nesta análise, Touraine (2006) diferencia a Modernidade da modernização, localizando sua discussão no campo próprio da Modernidade, não aderindo, desse modo, às concepções liberais, pós-modernas, antimodernas e hipermodernas.

Assim, não se trata de confundir a modernidade com o modo puramente capitalista de modernização, como o fez Weber, onde impera a instrumentalidade da racionalidade econômica; mas abrir, no contexto das sociedades programadas, para uma visão que integre um campo cultural, condicionante dos conflitos sociais e das ações políticas que aí se desenvolvem (TOURAINÉ, 2006, p. 152).

Touraine (2006) caminha, assim, para a ideia de “plena Modernidade”, não mais orientada exclusivamente pela racionalização, mas pela tensionalidade entre racionalização e subjetivação.

A diluição da sociedade, considerada como um organismo no qual cada elemento exerce uma atividade, que constitui seus objetivos e os termos importantes para alcançá-los, que socializa seus novos membros e reprime os que não acatam as normas, levou as sociedades modernas a

[...] um individualismo que se opõe à aplicação das regras da vida coletiva e as substitui pelas leis de mercado, onde se manifestam preferências múltiplas, inconstantes, mas influenciadas pela publicidade comercial tanto quanto pelas políticas públicas (TOURAINÉ, 2006, p. 170).

A saída desta crise consistiria no renascimento do sujeito que, integrando a subjetivação e a racionalização, poderá construir uma Modernidade mais plena.

Para ele:

[...] a razão e o Sujeito, que podem realmente tornar-se estranhos ou hostis um ao outro, podem também unir-se, [...] e o agente desta união é o movimento social, isto é, a transformação da defesa pessoal e cultural do Sujeito em ação coletiva dirigida contra o poder que submete a razão aos seus interesses (TOURAINÉ, 1994, p. 394).

É preciso localizar o contexto social onde tomam corpo as relações que permitirão o nascimento do Sujeito, qual seja, a sociedade pós-industrial, entendida por Touraine (1994), um tipo de sociedade que “aparece quando se passa do tema dos bens materiais ao dos bens culturais e quando o problema da cultura e da personalidade se torna mais importante, mais central do que o problema econômico” (TOURAINÉ, 1994, p. 37).

No século XXI, o autor revisita o conceito de movimentos sociais, questionando a sua validade no âmbito das sociedades “pós-industriais” ou “da informação e comunicação”. Segundo ele, no mundo de hoje e, em particular, em seus setores economicamente mais modernos, é preciso realizar uma distinção, em cada tipo de sociedade, entre conflitos estruturais que opõem os detentores do poder econômico e social e os movimentos (históricos) que podem ser claramente definidos pelos conflitos surgidos em torno da gestão da mudança histórica.

O autor assinala, como fizera anteriormente, que uma relação social de dominação só pode suscitar uma ação que deva ser nomeada movimento social se atuar sobre o conjunto dos principais aspectos da vida social, ultrapassando as condições de produção e reprodução econômica.

Para ele, o conceito de movimentos sociais permanece válido na medida em que o substrato principal dos movimentos- conflitos entre adversários buscando a transformação da

realidade- também está presente neste tipo emergente de sociedade, caracterizada pela produção alargada de registros informacionais.

Assim,

[...] um movimento social é a combinação de um conflito com um adversário social organizado e da referência comum dos dois adversários a um mecanismo cultural sem o qual os adversários não se enfrentariam, pois poderiam se situar em campos de batalha ou em domínios de discussão completamente separados o que impediria, por definição, tanto o conflito e o enfrentamento, quanto o compromisso ou a resolução de conflito (TOURAINÉ, 2006, p. 22).

Contudo, o que vai diferenciar a natureza dos movimentos das “sociedades da informação” será o encaminhamento das lutas para o campo da cultura, da produção simbólica e não apenas para os modos de produção material da sociedade.

Para ele

[...] quando nos situamos em sociedades da informação e da comunicação não podemos mais nos referir a formas concretas de organização e de produção. Podemos facilmente perceber isso nos discursos dos defensores das empresas, conferindo prioridade à flexibilidade do mercado de trabalho ou à importância da inovação tecnológica. As forças dominantes se definem não mais por seu conteúdo ou formas de vida social, mas por uma capacidade ilimitada de mudança ou de adaptação a um contexto em constante modificação, e, muitas vezes, imprevisível (TOURAINÉ, 2006, p. 20).

Assim, para uma compreensão mais apropriada destas novas formas de ação, Touraine (2006) propõe a definição de “movimentos culturais”, tendo em vista que as lutas excedem o campo social e da produção econômica.

Em outros termos, os movimentos e os adversários não podem mais ser descritos e compreendidos em termos sociais: o face a face opõe à pura mudança – evocando a noção de mercado – a exigência de autonomia, liberdade e responsabilidade da pessoa. Nos dois enfoques, a ordem social é excedida. É a observação mais importante que se pode fazer para compreender as transformações atuais dos movimentos sociais. É a razão pela qual é preferível substituir a expressão “movimentos sociais” por “**movimentos culturais**”, indicando o deslocamento dos conflitos para a ordem simbólica e, ainda mais importante, definindo o que deve ser defendido e o que deve ser combatido, em termos não mais propriamente sociais (TOURAINÉ, 2006, p. 26, grifo da autora).

Para o autor é importante destacar que os direitos culturais não encerram uma extensão dos direitos políticos, já que estes devem ser outorgados a todos os cidadãos, mas referem a populações específicas que reivindicam a legitimidade e o reconhecimento de suas práticas, em lutas constantes contra formas de exclusão e violências que marcam suas vidas. Conforme ressalta, “trata-se aqui nesse caso, não mais do direito de ser como os outros, mas de ser outro” (TOURAINÉ, 2006, p. 171).

Os direitos culturais não vislumbram, pois, apenas a garantia ou defesa de um legado cultural ou da multiplicidade das práticas sociais; eles apontam para o reconhecimento, contra o universalismo iluminista, de que cada sujeito, tanto em sua dimensão individual quanto coletiva, pode elaborar seus modos próprios de vida.

No âmbito da discussão sobre outras racionalidades existentes que ocasionaram a “crise da Modernidade” e fizeram surgir outras dimensões da realidade social insere-se a temática do gênero, que tem dado sentido e direção a movimentos sociais, questionando modelos de democracia existentes (GOHN, 2012). O movimento feminista, ao lado de lutas ambientalistas, aponta, segundo Touraine (2006), um “novo paradigma emergente”, o cultural.

3.3 Movimentos feministas

Embora historicamente a luta das mulheres¹³ pela conquista de seus direitos remonte há algumas centenas de anos, sua configuração como movimento social ganha contorno e visibilidade pública no século XIX com o feminismo, que pode ser entendido, de modo amplo e guardadas as particularidades de cada expressão, como o conjunto de movimentos que luta pelo fim da dominação dos homens sobre as mulheres.

A história do feminismo nas sociedades ocidentais tem sido classificada, tradicionalmente, em três principais fases ou “ondas”, que caracterizam, segundo alguns teóricos, as etapas do seu processo. A primeira delas, datada do século XIX até a segunda Guerra Mundial, é concernente às lutas, especialmente travadas nos Estados Unidos e Grã-Bretanha, pelo reconhecimento legal da igualdade de direitos, sobretudo os ligados ao voto, ao trabalho e à educação.

Em 1848, quando a mulher era impedida pelo Estado de possuir alguma propriedade, votar, cursar universidades, filiar-se a quaisquer organizações políticas e ocupar cargos públicos, acontece o Congresso Nacional das Mulheres, nos Estados Unidos (*Seneca Falls Rights Convention*), a primeira convenção sobre os direitos das mulheres neste país, que

¹³ O feminismo é um movimento moderno, que surge no contexto das ideias iluministas (1680-1780), com a Revolução Francesa (1789-1799) e Americana. (1775-1781), reivindicando direitos sociais e políticos, com maior ênfase para a luta sufragista, através da mobilização de mulheres de vários países (OLIVEIRA, CASSAB, 2014). O marco do feminismo no mundo ocidental é atribuído à Mary Woollstonecraft, que publicou em 1792 a obra *Uma defesa dos direitos das mulheres (A Vindication of the Rights of Woman)*.

reuniu cerca de 100 mulheres para discutir as opressões vividas por elas. Na ocasião assinaram a *Declaration of Sentiments*, que denunciava as restrições, especialmente no campo da política, às quais estavam submetidas.

As lutas pelo sufrágio feminino ao final do século XIX nos EUA reclamavam não apenas o voto, mas questionavam, fundamentalmente, o papel hierárquico superior do homem na família, na Igreja e no Estado.

No Brasil, destacam-se como símbolos desta “primeira fase” de resistência Nísia Floresta¹⁴, que publicou em 1832 “Direitos das mulheres e injustiças dos homens”, a escritora Patrícia Galvão, conhecida como Pagu, que defendeu os direitos das mulheres na década de 1930 e a educadora e bióloga Bertha Lutz¹⁵, que protagonizou as lutas que culminaram na conquista do voto feminino, em 1934.

Pinto (2003) identifica no feminismo de “primeira fase” no Brasil a existência de duas orientações: de um lado os movimentos “bem comportados”, representados pelas lutas sufragistas que não problematizavam a opressão sofrida pela mulher, mas, reivindicavam o voto como uma necessidade para o andamento harmônico da sociedade; e de outro, o feminismo “malcomportado”, que reuniu intelectuais, anarquistas, líderes operárias que, além da dimensão política, tematizavam o direito à educação, questionavam a dominação masculina e tratavam publicamente de temas “tabus”, como a sexualidade e o divórcio¹⁶.

Na Europa, a publicação de “O segundo sexo”, da filósofa francesa Simone de Beauvoir, em 1949, é um marco universal da luta feminista por, dentre outros motivos, trazer a público o entendimento de que o gênero não se constitui biologicamente, sendo uma construção histórica e social.

Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino (BEAUVOIR, 1980, p. 99).

A filósofa desconstrói a ideia de um sexo “natural”, ao tentar responder à pergunta “o que significa ser mulher?”, definida historicamente para ela nos seguintes termos

¹⁴ Pseudônimo de Dionísia Gonçalves Pinto. Como educadora, Nísia defendeu suas posições revolucionárias em obras e ensaios, enfatizando a temática feminina. É considerada a primeira mulher a romper barreiras entre o público e o privado. No livro “Opúsculo Humanitário”, valeu-se de dados oficiais para posicionar-se contra os sistemas de ensino das escolas da Corte, onde meninas eram educadas por estrangeiros, aprendendo regras de etiqueta de como portar-se diante de salões e reuniões sociais (BRITO, 2014).

¹⁵ Foi a fundadora da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF), em 1919.

¹⁶ Há uma terceira vertente que a autora chama de “o menos comportado dos feminismos”, que se manifesta especificamente no movimento anarquista e no Partido Comunista, tendo como expoente Maria Lacerda de Moura.

Mulher? É muito simples, dizem os amadores de fórmulas simples: é uma matriz, um ovário; é uma fêmea, e esta palavra basta para defini-la. Na boca do homem o epíteto “fêmea” soa como um insulto; no entanto, ele não se envergonha de sua animalidade, sente-se, ao contrário, orgulhoso se dele dizem: “É um macho!” O termo “fêmea” é pejorativo, não porque enraíze a mulher na Natureza, mas porque a confina no seu sexo (BEAUVOIR, 1980, p. 25).

Beauvoir (1980) assinala que a “condição feminina” como dado biológico buscou determinar a inscrição social e política das mulheres instituindo sua constituição como “o Outro”, pólo negativo sempre construído tendo como ponto de referência o homem e cuja existência será “perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana” (BEAUVOIR, 1980, p.22).

A partir da refutação da ideia de “eterno feminino” como um homólogo da “alma negra”, entendidos como representações para manter- mulher e negro- no lugar de subordinação que a casta dominadora escolheu para eles, Simone de Beauvoir evidenciou a reprodução da opressão por meio dos supostos elogios às virtudes, como “bom negro” e na louvação da mulher como doce, pueril, sentimental, sensível e, especialmente, submetida ao homem.

Os ensaios de Simone de Beauvoir se tornaram referência para o feminismo, incluindo o da “segunda fase”, que compreendeu as lutas protagonizadas pelas mulheres entre 1960, ápice do movimento contracultural, e 1980, quando a preocupação com a igualdade se estendeu das leis aos costumes, focalizando temas como sexualidade, violência, mercado de trabalho etc. (GOHN, 2012). Nesta fase, em que o feminismo se consolida como movimento político, amplia-se a produção teórica sobre a opressão feminina, que se converge com a militância política (HEILBORN; SORJ, 1999).

A orientação das lutas para além das estruturas materiais de poder é emblemática da nova fase do feminismo radical nos Estados Unidos e na Europa nesta época. O que estava em jogo, naquele momento, era a desconstrução da mulher como um ser “uno” e sua articulação para reivindicação de novos espaços de expressão, direito ao prazer, e contra a violência sexual.

Foi assim que a partir da década de 1960 a luta das mulheres não mais referenciava apenas direitos sociais e políticos, mas colocava em pauta a problemática das “diferenças”. Este tema buscava reivindicar a multiplicidade do sujeito, o reconhecimento e a aceitação da diversidade na construção do gênero.

Gohn (2012) aponta que no Brasil, o desenvolvimento da “segunda onda” do movimento feminista dera-se também por meio de lutas vinculadas aos diferentes papéis

sociais da mulher: como mães que reivindicavam os filhos desaparecidos no contexto da ditadura militar, como moradoras de periferias, como trabalhadoras com salários diferenciados e sem direito aos direitos ligados à maternidade. Pinto (2003) lembra que muitas das experiências de mulheres feministas nesta época deram-se em contextos de exílio, tendo em vista o cenário de ditadura militar vivido pelo Brasil. Este momento histórico foi assinalado, também, pela formação do Movimento Feminino pela Anistia e pelo surgimento do jornal *Brasil Mulher* em 1975¹⁷.

A reconstrução da categoria “gênero”, que começa a ser elaborada como construção social das identidades sexuais e como objeto de estudos feministas, é um importante marco para o feminismo a partir da década de 1970. Esta reorientação contribuiu para que o determinismo biológico implícito no uso dos termos sexo ou diferença sexual fosse contestado e para destacar os aspectos relacionais e culturais da construção social das noções de feminino e masculino.

Soares (2004) indica que gênero referencia uma

[...] construção social da identidade sexual, construção que designa às pessoas diferentes papéis, direitos e oportunidades, de acordo com seu sexo, enquanto o sexo se refere às diferenças biológicas entre homens e mulheres. As diferenças de gênero são constituídas hierarquicamente: a construção social do ser homem tem um status maior que a construção social do ser mulher. O gênero é um termo relacional, que nomeia a interação entre o masculino e o feminino, portanto, o estudo de um é coadjuvante ao do outro. O conceito de gênero é uma categoria de grande poder de análise para explicar a desigualdade entre as pessoas. Não obstante, é apenas parte de uma construção social complexa de identidade, hierarquia e diferença. A raça, a etnia, a classe são outras categorias socialmente construídas que se intersectam com o gênero para determinar a localização social dos indivíduos (SOARES, 2004, p. 113-114).

Foi em oposição à “condição natural da mulher” que o conceito de gênero se desenvolveu, incluindo a compreensão da importância da experiência cultural para a diferenciação dos sexos.

Araújo (2005) sintetiza a emergência do termo gênero no âmbito do feminismo, lembrando que ele

[...] na sua acepção gramatical designa indivíduos de sexos diferentes (masculino/feminino) ou coisas sexuadas, mas, na forma como vem sendo usado, nas últimas décadas, pela literatura feminista, adquiriu outras características: enfatiza a noção de cultura, situa-se na esfera social, diferentemente do conceito de “sexo”, que se situa no plano biológico, e assume um caráter intrinsecamente relacional do feminino e do masculino (ARAÚJO, 2005, p. 2).

¹⁷ RIBEIRO (2014).

Estudos em diferentes campos do conhecimento, ao lado dos movimentos feministas, questionavam a noção de sexo, considerando que a diferença biológica que cria o binômio homem/mulher é também processo cultural e não simples enunciação de uma realidade por natureza. Nascer com o corpo de homem ou de mulher não é suficiente para definir o sexo do indivíduo, sendo este um processo que só se completaria pela cultura (ARAÚJO, 2005).

Apesar de o extenso uso do termo gênero implicar uma problemática ampliação e a conseqüente confusão acerca de seu significado, o conceito de gênero centra-se na construção social do que se entende por homem e mulher e nas funções sociais que se atribuem a um e outro.

Ao negar o paradigma biológico e enfatizar o paradigma do gênero, o feminismo buscou subverter a ordem de construção social da diferença, dominada pelo androcentrismo.

O emprego da categoria gênero criou, também, tensões e divergências quanto à pertinência de sua aplicação. De acordo com Araújo (2005), alguns autores questionam o estatuto cognitivo do conceito: este teria papel de uma categoria empírica analítica?

Scott (1999) defende o uso do conceito como uma categoria histórica e instrumento metodológico. A partir da observação da organização social de gênero, ela operacionaliza o construto como categoria analítica, não descrevendo os componentes de um instrumental metodológico abstratamente construído, mas de um fenômeno histórico, substrato empírico do seu conceito de gênero (ARAÚJO, 2005). A autora critica a substituição do termo “mulheres” por gênero, indicando que a potência do conceito reside em sua capacidade de se converter em instrumento tanto teórico quanto metodológico, politicamente útil para ultrapassar a simples descrição da história das mulheres.

Já Strathern (1988 apud ARAÚJO, 2005) refuta o estatuto analítico do gênero. Para ela, trata-se de um meio de integrar, em um determinado contexto social, o modo como se organizam as práticas e as ideias em torno dos sexos e dos objetos sexuais. Assim, gênero compreende uma categoria empírica, que assinala “a descontinuidade entre corpos, objetos, eventos etc de uma determinada ordem simbólica particular” (ARAÚJO, 2005, p.44).

Para Saffioti (1997), gênero (assim como raça/etnia e classe) não compreende apenas categoria de análise, mas construto que opera na realidade empírica, enquanto categorias históricas e analíticas que podem ser apreendidas.

Marcado pelo pluralismo, o movimento feminista seguiu diferentes correntes (feminismo cultural, humanista, marxista, psicanalítico, pós-estruturalista, radical, negro, lésbico etc.) que partem de diversas lutas e objetivos específicos. Historicamente, todas estas

correntes de pensamento propunham que “se pensasse a construção cultural das diferenças sexuais, negando radicalmente o determinismo natural e biológico” (RAGO, 1998, p. 15).

A atuação do feminismo negro, na segunda fase do feminismo¹⁸, promoveu um deslocamento das questões atinentes ao sexo e à classe, evidenciando que o tratamento da questão não deveria se restringir a estas categorias, mas também à raça, o que permitiu a problematização das desigualdades entre as mulheres. O feminismo negro, neste sentido, tem como um dos objetivos tematizar as especificidades das opressões vividas pelas mulheres negras, dando visibilidade pública às suas pautas na reivindicação das lutas feministas.

Para González (*apud* Carneiro, 2003), as concepções do feminismo brasileiro até aquele momento:

[...] padeciam de duas dificuldades para as mulheres negras: de um lado, o viés eurocentrista do feminismo brasileiro, ao omitir a centralidade da questão de raça nas hierarquias de gênero presentes na sociedade, e ao universalizar os valores de uma cultura particular (a ocidental) para o conjunto das mulheres, sem as mediações que os processos de dominação, violência e exploração que estão na base da interação entre brancos e não-brancos, constitui-se em mais um eixo articulador do mito da democracia racial e do ideal de branqueamento. Por outro lado, também revela um distanciamento da realidade vivida pela mulher negra ao negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral – que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo (GONZALEZ *apud* CARNEIRO, 2003, p. 120).

A principal questão levantada pelo “afrofeminismo”, desde então, foi a ausência de representação da mulher negra pelos movimentos sociais, considerados “hegemônicos”.

Isto porque

[...] enquanto as mulheres brancas buscavam equiparar direitos civis com os homens brancos, mulheres negras carregavam nas costas o peso da escravatura, ainda relegadas à posição de subordinadas; porém, essa subordinação não se limitava à figura masculina, pois a mulher negra também estava em posição servil perante à mulher branca (ARRAES, 2014).

A partir dessa percepção, a necessidade de demarcação das diferenças entre as mulheres foi sendo reivindicada. Pesquisadoras e militantes brasileiras desta corrente, como

¹⁸ Cumprе ressaltar que o “feminismo negro” ou “afrofeminismo” tem como marco 1851, quando Sojourner Truth, ex-escrava que se tornou oradora, realizou seu famoso discurso intitulado “E eu não sou uma mulher?”, na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio. Dentre alguns questionamentos, ela diz: “Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem - quando tinha o que comer - e também agüentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher?” Ela já anunciava ao movimento feminista que a situação da mulher negra era radicalmente diferente da situação da mulher branca.

Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, se dedicaram teórica e empiricamente às discussões de raça e classe no âmbito dos estudos feministas, sublinhando a premência de o feminismo se ater às especificidades de cada grupo feminino, que possuem necessidades peculiares.

A luta das feministas negras é uma batalha contínua para nivelar seu lugar ao lugar das mulheres brancas. Isso, por si, levanta a importante reflexão sobre a representação feminina na mídia, seu espaço no mercado de trabalho, o lugar de vítima da violência sexual, o protagonismo da maternidade, entre outros temas, pois se há tanto por que as mulheres brancas precisam lutar, é bastante preocupante o fato de que as mulheres negras nem sequer conquistaram igualdade quando em comparação com outros indivíduos do seu próprio gênero (ARRAES, 2014).

O afrofeminismo, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis raça, classe e gênero, integra as bandeiras de lutas historicamente levantadas pelos movimentos negro e de mulheres do país, localizando a raça nas reivindicações feministas e, ao mesmo tempo, propondo a tematização do feminismo no âmbito do movimento negro.

Para fundamentar o feminismo negro, Carneiro (2003) problematiza a perspectiva feminista clássica fundada na concepção universalista de mulher, que “tem o seu paradigma na mulher branca ocidental, o que obscurece a percepção das múltiplas contradições intragênero e entre gêneros que a racialidade aporta” (CARNEIRO, 2003 p. 117). “Enegrecendo o feminismo” é a expressão utilizada pela autora para designar

[...] a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil (CARNEIRO, 2003, p. 118).

Para ela, grupos específicos de mulheres, como as indígenas e as negras, carregam demandas particulares que não podem ser contempladas, exclusivamente, pela questão de gênero, se esta desconsidera as especificidades que atravessam a experiências destas mulheres.

A necessidade de articulação do racismo às questões mais amplas das mulheres tem como base também a produção de gêneros subalternizados, responsável por representações estigmatizantes das identidades das mulheres negras, que gozam de prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas).

Segundo Carneiro (2003), a introdução das questões levantadas pelo feminismo negro contribui, ao cabo, para a expansão dos sentidos de democracia, igualdade e justiça social, noções sobre as quais “gênero e raça impõem-se como parâmetros inegociáveis para a construção de um novo mundo” (CARNEIRO, 2003, p.130).

De modo geral, pode-se dizer que nas últimas décadas do século XX apresentam-se duas representações sobre o feminismo: o primeiro, baseado na visão da equidade entre homens e mulheres, coloca em relevo as lutas gerais contra a opressão, e o segundo, da diferença ou das desigualdades, defende a existência de uma diferença seminal entre os gêneros, que leva a *práxis* diferentes (GOHN, 2012, p. 143). Igualdade e diferença passam a ser, portanto, categorias importantes para se pensar a construção da ação e das identidades das protagonistas dos movimentos.

O feminismo da igualdade propõe políticas de integração e acesso aos recursos, defendendo a existência de uma cultura feminina e a necessidade de que as mulheres se centrem em si mesmas, abandonando a ideia de desigualdade e fomentando os próprios valores. Gohn (2012) ressalta que o papel do Estado na construção das políticas da igualdade, por meio de leis que coíbem a discriminação, a promoção de políticas que incentivem mudanças culturais e políticas que incorporem dimensões de etnia e gênero e outras condições de vida das mulheres são consideradas no feminismo da diferença e da multiculturalidade.

A diferença entre as lentes teóricas do “feminismo da igualdade” e do “feminismo da diferença” reside, sobretudo, no entendimento que fazem a respeito da “justiça” e da reintrodução do significado de “igualdade” de gênero. O discurso da igualdade defende a importância de as mulheres serem consideradas iguais aos homens e considera a diferença de gênero como forma de sexismo. O discurso da diferença, por seu turno, defende a impossibilidade do uso da “medida” da igualdade conceitualizada do ponto de vista masculino. Assim, o que passa a estruturar o movimento, sob a ótica da diferença, não é apenas à igualdade de direitos, mas o direito à diferença (SILVEIRINHA, 2000).

É neste sentido que:

[...] à medida que as feministas lutam com desafios políticos e teóricos a qualquer entendimento fácil da categoria “mulher”, as questões do que é uma identidade e de como ela se constitui tem conduzido a diferentes respostas teóricas. Algumas destas respostas refutam a ideia de uma identidade feminina “essencial” para adotar a ideia de que a feminilidade não é mais que um orquestrado de práticas representacionais que produz uma coerência do gênero feminino como simples e naturalizado. Noutras destaca-se o fato de o sentido da identidade coletiva ser alcançado pelo reconhecimento de uma opressão partilhada baseada no gênero, obscurecendo as desigualdades materiais e suspendendo outras formas de diferença (SILVEIRINHA, 2000, p. 2).

Outro ponto emblemático do movimento feminista foi a problematização radical acerca da divisão, distinção ou separação entre sexo e gênero, que tradicionalmente considerava o sexo como natural, biológico, e o gênero como cultural.

A discussão sobre as fronteiras e a construção performativa dos gêneros passa a pautar, desse modo, a “terceira fase” do feminismo, que começa no final de 1980.

Este momento¹⁹ é marcado pela diversidade de abordagens teóricas e pela emergência de categorias relacionadas à identidade das mulheres que apresentam outras oposições ao discurso binário, responsável por opor mulheres e homens.

Face à descrença com os progressos da ciência e do pensamento racional e objetivo, um novo paradigma foi se constituindo: os chamados estudos pós-estruturalistas ou pós-modernos que realçam a subjetividade dos sujeitos e da linguagem, a impossibilidade da neutralidade científica, a importância dos estudos qualitativos e dos fenômenos particulares, e ao mesmo tempo, negam as leis gerais de explicação dos fenômenos e apontam para a instabilidade dos conceitos e categorias.

A teoria *queer*, destaque nas abordagens pós-estruturalistas, defende a “ausência de separação global entre homens e mulheres e representa a sexualidade de cada indivíduo como um conjunto de fragmentos de sexualidades diversas que todos atores vivem, segundo as circunstâncias e seus parceiros” (TOURAINÉ, 2006, p. 59). Partindo deste princípio, recusa a classificação dos indivíduos em categorias universais como “homossexual”, “heterossexual”, “homem” ou “mulher”, defendendo que estas escondem um número enorme de variações culturais, nenhuma das quais seria mais “fundamental” ou “natural” que as outras. Contra o conceito clássico de gênero, que distinguia o “heterossexual” socialmente aceito (*straight*) do “anômalo” (*queer*), a teoria *queer* afirma que todas as identidades sociais são performáticas, sendo que não há correspondência natural entre sexo e gênero na construção dessas expressões.

¹⁹ A década de 1980 se demarca, ainda, pela conquista de espaço, pela mulher, nas políticas públicas, o que pode ser notado, no Brasil, no surgimento dos primeiros conselhos da condição feminina, SOS Mulher, e Delegacia da Mulher. Nesta época, emergem as ONGs e as questões de saúde, sexualidade, violência entram, definitivamente, na agenda das lutas. A partir de 1990 organizações não-governamentais criadas e coordenadas por mulheres se multiplicaram em todas as classes e camadas sociais e foram se tornando uma forma forte de representação das mulheres no Brasil. Elas passaram a estar presentes em novas arenas, não como movimento social de mulheres, mas como “movimento feminista” (GOHN, 2012, p. 142). As lutas começam a ter como horizonte uma atuação política em redes de conscientização de direitos, frentes de luta contra discriminações no mercado de trabalho, defesa contra agressões físicas e, mais recentemente, pelo direito à autonomia dos próprios corpos. Embora reconheça o importante papel desempenhado pelas ONGs, Pinto (2003) assinala limites nestas formas organizacionais como a necessidade de se guiarem pela agenda das fundações internacionais em função dos critérios para o recebimento de fundos e a institucionalização. Para ela, a crescente profissionalização no ambiente das ONGs pode ser indicativa do retorno de um “feminismo bem-educado”.

Esta teoria tem recebido adesão de inúmeros movimentos feministas em curso na atualidade e servido de aporte teórico para explicar novas configurações do feminismo. Dentre as suas principais referências estão os estudos de Judith Butler.

3.3.1 Butler e a teoria Queer

Para Butler (2007), que elabora seu pensamento a partir da filosofia pós-estruturalista, o binarismo é um produto retificado dos discursos práticos que funcionam como regimes de poder, sendo o falocentrismo e a heteronormatividade os principais elementos que definem esta construção.

Assim como Derrida desconstrói a estrutura binária significante/significado, a partir da crítica à metafísica e às filosofias do sujeito, Butler (2007) desconstrói a dualidade sexo/gênero, um dos pontos fundantes da política feminista.

A noção de heterossexualidade compulsória, que Butler (2007) “pega emprestado” da feminista francesa Monique Wittig, coloca o gênero como norma em dois sentidos: pela identificação com um sexo e seus estereótipos que definem “ser mulher” e “ser homem”, e pela orientação do desejo para o sexo “oposto”.

Nesse sentido, o desejo heterossexual requer uma relação de oposição entre mulher e homem, em uma tentativa de assinalar certas características como inatas. Este modelo serve para medir as identidades que existem e que não deveriam existir, impondo regras e significados para as formas de sexualidade.

A heterossexualidade entendida como algo natural e obrigatório induz a uma sexualidade dual, conectando os termos sexo, gênero e desejo.

Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual. El hecho de establecer una distinción entre los dos momentos opuestos de la relación binaria redundante en la consolidación de cada término y la respectiva coherencia interna de sexo, género y deseo”²⁰(BUTLER, 2007, p. 81).

²⁰ Instituir uma heterossexualidade obrigatória e naturalizada requer e regulamenta o gênero como uma relação binária em que o termo masculino se distingue do feminino, e esta diferenciação se consegue mediante as práticas do desejo heterossexual. O fato de estabelecer uma distinção entre dois momentos opostos da relação binária redundante na consolidação de cada termo e na respectiva coerência interna de sexo, gênero e desejo.

Porém, as “anomalias” persistem em evidenciar os limites da regulação e a identidade estabelecida para a imposição do gênero não é suficiente para assegurar que haja uma ampla obediência às regras sobre gênero e sexualidade. As tentativas de regular o sexo por um sistema baseado no dualismo se prestam a frear a subversão e a multiplicidade da sexualidade, que afetam não só o paradigma heterossexual, como também o paradigma reprodutivo. A ideia da maternidade compulsória, por exemplo, reverberação da heterormatividade para as mulheres, faz parte deste mecanismo de imposição de gênero, na medida em que constrói a noção de mãe como imperativo de afirmação da identidade de gênero.

Para refletir sobre o significado da desconstrução é crucial compreender que não se trata de uma desmontagem ou destruição, mas de uma prática filosófica que pretende liberar os conceitos herdados e sedimentados pela tradição e devolvê-los à experiência do pensamento original.

Butler (2007), a partir de Foucault e Derrida, empreende uma genealogia crítica do pensamento de premissas básicas para o movimento feminista, como a concepção da mulher como sujeito do feminismo, a performatividade do gênero e as relações de subordinação.

Esta genealogia conduz a autora à recusa da distinção de sexo-gênero, da ideia de um sexo natural, por um lado, e um gênero culturalmente construído, por outro. Para ela, a construção do caráter natural do sexo, a produção da natureza sexual como anterior à cultura é, de fato, uma forma de assegurar a manutenção da estrutura binária de gêneros. Por outro lado, a dimensão da cultura como a responsável pela construção das identidades também se apresenta redutora, encerrando o gênero às determinações das produções culturais.

Cabe assinalar que o discurso que opõe o sexo natural ao gênero cultural concebe, de modo habitual, que a natureza é feminina e necessita se fazer subordinada pela cultura, invariavelmente considerada como masculina.

A teoria de Butler, ao questionar o binarismo sexo e gênero, faz um convite para que o feminismo renuncie à busca de uma estrutura universal da dominação da mulher, na medida em que esta é uma ilusão que não apenas refere-se ao fundamento da dominação, mas também à própria identidade dos dominados.

Butler (2007) aponta, assim, que o movimento feminista, no curso de sua história, esteve interessado na ideia de sociedades matrilineares e matriarcais antecedentes às estruturas do patriarcado, para justificar a opressão que sofrem as mulheres ao largo da história, entretanto, este modo de construção da teoria feminista não se admite na atualidade,

já que permanece atado à estrutura da oposição binária masculino/feminino própria do patriarcado.

Segundo ela, os principais conflitos dentro do movimento feminista se originam do fato de o mesmo ter sido moldado a partir de uma identidade feminina universal, que estabelece um sujeito legitimado para representar os interesses de todas as mulheres.

Assim, a desmistificação da universalização da identidade se converte, em tempos atuais, na principal tarefa do feminismo, já que ressalta os conflitos que estiveram presentes na construção da categoria “mulher”, permeáveis às mais diversas formas de viver a condição feminina.

Isto porque a categoria denominada “mulher” é produzida pela mesma estrutura que pretende emancipar. Desta forma, uma vez que o feminismo trabalha com a concepção de um sujeito específico, ele funciona a partir de uma categoria excludente.

O uso do termo “mulher” como sujeito do feminismo implica na presunção de uma identidade comum, com modelos previamente estabelecidos e fixos. Nesse sentido, categorizar alguém como uma mulher não é suficiente, porque esse alguém vai muito além do gênero previamente atribuído a ela. Em primeiro lugar porque o enfoque de gênero e suas características variam no curso da história com outros temas, como raça, classe e orientação sexual. Desse modo, a autora não considera que haja sentido estabelecer uma identificação universal para o feminino.

este gesto globalizador ha provocado números críticas por parte de mujeres que afirman que la categoría «mujeres» es normativa y excluyente y se utiliza manteniendo intactas las dimensiones no marcadas de los privilegios de clase y raciales. Es decir, insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas en que se construye el conjunto concreto de «mujeres».²¹ (BUTLER, 2007, p. 67).

Como ressalta Butler (2007), o esforço por forjar um conceito de mulher estável, compartilhado de forma generalizada, persistiu no movimento feminista. A identidade feminina compartilhada por todas as mulheres, assim como a opressão masculina, esquece a importância de outras formas de dominação.

Nesse sentido, uma identidade comum a todas as mulheres é mais um mecanismo de normatização do comportamento feminino. A defesa de uma feminilidade inata, de uma

²¹ Este gesto globalizante provocou inúmeras críticas por parte de mulheres que afirmam que a categoria “mulheres” é normativa e excludente e se utiliza, mantendo-as intactas, as dimensões não marcadas dos privilégios de classe e raciais. Isto é, insistir na coerência e unidade da categoria das mulheres negou, de fato, a multiplicidade de interseções culturais, sociais e políticas em que se constrói o conjunto concreto de “mulheres”.

essência feminina tipicamente passiva, tranquila e moralmente superior representada nas e pelas mulheres é um mecanismo que serve para estabelecer uma conduta específica para as mulheres do que é socialmente apropriado e correto.

Embora a unidade do termo mulher seja utilizada constantemente para gerar uma solidariedade de identidade, a distinção entre sexo e gênero é uma fragmentação no conceito feminista de sujeito. Ao compreender o sexo como um fator biológico e o gênero como cultural, a teoria feminista sugere, para Butler (2007), um distanciamento entre os corpos sexuais e os gêneros culturalmente construídos.

A partir desta crítica, Butler (2007) problematiza a forma pela qual se definem sexo e gênero, bem como o estabelecimento da dualidade entre os sexos. A naturalidade do sexo, envolvendo a anatomia, hormônios e cromossomos é forjada por um discurso científico histórico que atende interesses sociais e políticos.

Assim como na obra de Butler (2007), várias outras perspectivas de gênero coincidem na radicalização dos esforços para rejeitar a ideia de uma identidade universal. A identidade é, para ela, um ideal normativo, um conjunto de características que proporcionam continuidade, através dos tempos, de práticas regulatórias que marcam a divisão dos sexos, a coerência interna do sujeito e a identidade própria da pessoa.

Isto indica que a identidade não é uma descrição da realidade, de uma condição específica, mas uma imposição da norma, um mecanismo responsável por assegurar a perpetuação do sexo e do gênero de uma forma bastante estável. As práticas que regem o sexo ditam uma suposta verdade sobre ele e sobre o gênero para formar identidades de forma coerente.

Butler (2007) afirma que a identidade não só assegura a perpetuação, mas também depende desta estabilidade para seguir existindo, ou sua estrutura é abalada. Tal hipótese se produz quando indivíduos parecem um sexo determinado, mas não se ajustam às regras culturais a ele atribuídas.

Os exemplos são os homoafetivos e também as mulheres e homens heterossexuais que questionam os papéis atribuídos pela identidade. Essas hipóteses são exemplos da luta contra o paradigma tradicional de família e, em consequência, contra a identidade.

A autora questiona, a partir da diferença entre sexo e gênero organizado pelo feminismo, se o gênero como resultado da construção cultural poderia ser de outra maneira, se possível uma ruptura, ou se ele está acoplado a um determinismo social.

En algunos estudios, la afirmación de que género está construido sugiere cierto determinismo de significados de género inscritos en cuerpos anatómicamente diferenciados, y se cree que esos cuerpos son receptores pasivos de una ley cultural inevitable. Cuando la «cultura» pertinente que «construye» el género se entiende en función de dicha ley o conjunto de leyes, entonces parece que el género es tan preciso y fijo como lo era bajo la afirmación de que «biología es destino». En tal caso, la cultura, y no la biología, se convierte en destino²² (BUTLER, 2007, p.24).

A ideia de que o sexo é anterior, inerente aos corpos, é resultado da construção do gênero produzida pela cultura. Assim, a autora sugere uma radicalização da ideia de sexo como natural, apesar de reconhecer a materialidade dos corpos. A recusa é orientada contra o entendimento desta essa materialidade como fatalidade.

El género es una complejidad cuya totalidad se posterga de manera permanente, nunca aparece completa en una determinada coyuntura en el tiempo. Así, una coalición abierta creará identidades que alternadamente se instauren y se abandonen en función de los objetivos del momento; se tratará de un conjunto abierto que permita múltiples coincidencias y discrepancias sin obediencia a un reíos normativo de definición cerrada²³ (BUTLER, 2007, p. 70).

Diante disso, a distinção de sexos carrega pressupostos que devem ser discutidos. A autora considera necessário refletir, de maneira crítica, sobre os meios pelos quais o sexo e o gênero começaram a ser considerados como dados. Gênero deveria designar o aparato de produção, o meio discursivo e cultural através do qual a natureza sexuada ou o sexo natural são produzidos e estabelecidos como pré-discursivos.

Segundo a autora, é necessário reformular o gênero, de forma que possa conter as relações de poder que produzem o efeito de um sexo pré-discursivo. O gênero seria a estilização repetida, um conjunto de atos repetidos dentro de um marco regulatório muito rígido, que se congela no tempo gerando a aparência de uma substância, uma espécie de ser natural. Uma genealogia política exitosa de ontologias de gênero desconstruiria o aspecto substantivo do gênero em seus atos constitutivos e situaria e descreveria esses atos dentro do marco compulsório estabelecido por distintas forças que regulam o aspecto social do gênero.

²² Em alguns estudos, a afirmação de que gênero está construído sugere certo determinismo de significados de gênero inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, e se crê que esses corpos são receptores passivos de uma lei cultural inevitável. Quando a “cultura” pertinente que “constrói” o gênero se entende em função de tal lei ou conjunto de leis, então parece que o gênero é tão preciso e fixo como era segundo a afirmação de que “biologia é destino”. Em tal caso, a cultura, e não a biologia converte-se em destino.

²³ O gênero é uma complexidade cuja totalidade se posterga de maneira permanente, nunca aparece completa em uma determinada conjuntura no tempo. Assim, uma aliança aberta criará identidades que alternadamente se instaurem e se abandonem em função dos objetivos do momento; se tratará de um conjunto aberto que permita múltiplas coincidências e discrepâncias sem obediência a um conjunto normativo de definição fechada.

Sexo e gênero, assim como o sujeito, não existem em um formato prévio, não são dados fixos, mas construídos continuamente pela performatividade, sob o impacto dos processos regulatórios, para impor uma coerência estabelecida pela cultura em relação ao sexo e ao gênero. Essa construção permanente, contudo, não é conduzida por um sujeito preexistente, já que este também está em constante construção e nunca se conclui. Por isso Butler (2007) se volta para os sistemas macro e micro normativos produtores de sujeitos, mais do que para os sujeitos, especificamente.

Uma das principais preocupações da teoria *queer* se refere às diferenças impostas entre sexo e gênero, com a intenção de provocar uma generalização e uma existência prévia do corpo em relação à sexualidade, a partir do sexo. Em outras palavras, tratamento passivo do corpo, como algo anterior ao discurso que vai receber as inscrições da cultura sobre ele.

Dentre as contribuições do pensamento de Butler estão a problematização do gênero e do sexo como questões ontológicas e a desconstrução de todas as identidades de gênero que acabam por abafar as singularidades humanas que não se enquadram aos termos da bipolaridade a partir do qual são apreendidas as relações entre pessoas.

Esta perspectiva tem tido ampla recepção nos estudos sobre o feminismo contemporâneo, marcado pela multiplicidade de identidades, pela complexidade e pela noção de interseccionalidade, conceito que tem em vista a articulação das categorias classificatórias dos sujeitos de forma relacional.

Embora carreguem diferentes nuances quanto às formas de abordagens, às concepções e às estratégias de ação, os diferentes movimentos feministas em curso da atualidade têm como ponto convergente, sua organização por meio da informação e da comunicação, que funcionam também como recursos estratégicos no encaminhamento de suas lutas.

3.3. Feminismo e Informação

No âmbito da discussão sobre os novos movimentos sociais, o espaço da comunicação se apresenta como *lócus* de luta política decisivo e não apenas complementar de outras instâncias da dinâmica histórica.

Isto se dá de forma mais marcante nas sociedades onde a informação se tornou um recurso crítico. Nelas, a ação coletiva baseada na informação tem em vista a alteração dos

modos como o discurso público é estruturado, tornando-se tanto ou mais poderosa do que a ação dependente das forças materiais (SILVEIRINHA, 2000, p. 1). Assim, conforme assinalados por teóricos dos novos movimentos sociais, a crescente importância dos recursos simbólicos, dentre eles os informacionais, leva-nos a reorientar as definições do poder e da desigualdade que não podem ser medidos apenas em termos de distribuição dos recursos econômicos.

Os novos caminhos tomados pelo feminismo, aqui compreendido tanto expressão dos “novos movimentos sociais” quanto “movimento cultural”, na acepção que faz Touraine (2006), consideram o valor da resistência cotidiana e de outros significados para as experiências femininas, como é o caso da maternidade, que passa a ser considerada não como destino irrefutável das mulheres, podendo ser não vivida ou vivida, também, por meio de outras possibilidades. A diferença é, portanto, um traço essencial para a reorientação das lutas, não apenas tomada como a diferença natural” entre macho e fêmea, mas como diferença que tem em vista a sustentação de outras liberdades, já que “no hay la libertad por la necesidad, sino la libertad de la necesidad, no hay lucha por la igualdad, sino por la diferencia, no y ala libertad de hacer, sino la libertad de ser (MELUCCI, 1999, p. 133).²⁴

A possibilidade da existência da mulher como indivíduo passa por uma série de separações, pela afirmação de muitas diferenças que começam a ser tematizadas publicamente num nível simbólico, por meio do espaço da comunicação e da produção da informação.

Desde cedo o movimento feminista reconheceu o papel da mídia na produção de estereótipos de gênero. Assim, a crítica ao modo como as mulheres eram representadas nos meios de comunicação, em especial na segunda metade do século XX, acompanhou o processo organizativo do movimento. É nesse sentido que as experiências dos grupos feministas e de mulheres no Brasil, durante a chamada “segunda onda” do feminismo, apontavam cada vez mais para a necessidade de criação de um discurso próprio, capaz de fazer questionamentos e promover mudanças.

Para Fraser (1989), ao insistir em falar publicamente sobre necessidades até então despolitizadas, o movimento feminista:

- a) contesta as fronteiras estabelecidas, separando a “política” da economia e do “doméstico”;
- b) oferece interpretações alternativas das suas necessidades enraizadas em cadeias alternativas de relações instrumentais;

²⁴ Não há liberdade pela necessidade, mas a liberdade da necessidade, não há luta pela igualdade, mas pela diferença, não há a liberdade de fazer, mas a liberdade de ser.

- c) cria novos discursos públicos a partir dos quais tentam disseminar as interpretações das suas necessidades por uma vasta gama de diferentes discursos públicos;
- d) canaliza, modifica e desloca elementos hegemônicos dos meios de interpretação e comunicação.

Além de se compreenderem lugares de representação, os *media* constituem-se como práticas significantes e sistemas simbólicos públicos pelos quais os significados são produzidos, posicionando os sujeitos, criando novas possibilidades do que se é e do que se pode vir a ser (SILVERINHA, 2000).

Nas sociedades contemporâneas, o espaço da comunicação possibilita o reconhecimento público de direitos e necessidades, na medida em que os sentidos circulantes nele, os quais gozam de maior ou menor legitimidade em função do lugar onde são produzidos, determinam o conhecimento sobre a realidade, os valores legítimos e os significados estabelecidos para o mundo social.

Ao estar consciente de como os sistemas simbólicos oferecem formas de fazer sentido à experiência, demarcando as divisões sociais e as formas de exclusão, a ação feminista empreende tanto uma avaliação crítica dos discursos construtores de significados hegemônicos para a realidade, que historicamente têm excluído e secundarizado as experiências das mulheres, quanto uma articulação a partir da informação para construir uma nova definição da “realidade” a partir das relações do gênero.

Rechaçando o essencialismo da identidade e da sua fixidez como “natural”, ou seja, como categoria biológica, as políticas de identidade transformaram-se “não numa luta entre sujeitos naturais, mas em uma luta pela própria articulação da identidade, onde permanecem abertas as possibilidades dos valores que possam validar tanto a diversidade como a solidariedade” (WEEKS, 1994, p. 12 apud SILVEIRINHA, 2000, p. 3). As políticas de identidade procuraram, assim, construir uma política da diferença que subvertesse a estabilidade das categorias biológicas e a construção de opostos.

A partir da historicização da experiência, foram realçadas as diferenças entre grupos marginalizados como alternativa à universalidade da opressão promovida, especialmente, pelos sistemas simbólicos forjados a partir da lógica do patriarcado²⁵.

Para Silveirinha (2000), o movimento, ao apresentar suas reivindicações, se articula na esfera pública, para onde é preciso voltar o olhar.

²⁵ De modo geral, o conceito de patriarcado refere-se à organização social onde a autoridade é exercida por um homem.

Considerando esta necessidade, algumas teóricas como Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Iris Marion Young, criticam a noção da esfera pública burguesa de Habermans²⁶, reprimendo tanto as suas condições ideais quanto os seus “termos reais” (um retrato que deixa de fora os capitalistas concorrentes, as desigualdades materiais, as restrições de gênero e a divisão de classe).

Esta crítica tenta revelar as exclusões constitutivas da esfera pública burguesa nas suas dimensões normativa e histórica.

Silveirinha (2000) lembra que mesmo as teóricas críticas feministas que mantêm a procura de um projeto emancipador fundado no modelo discursivo de Habermas e na tentativa de fazer avançar a democratização das normas sociais e relações sociais igualitárias, não poupam críticas ao modelo de esfera pública proposto pelo autor. Criticam a real exclusão das mulheres na esfera pública burguesa e, especialmente, o fato de o autor da Teoria da Ação Comunicativa não refletir criticamente sobre essa exclusão. Em substituição ao modelo *habermasiano*, as feministas, dentre as quais destaca-se Nancy Fraser, propõem uma esfera pública (ou múltiplas esferas públicas) onde são reconhecidas e apreciadas as diferenças, procurando uma base normativa para o particularismo como fundamento da democracia.

A esfera pública é o *locus* onde se dão as discussões acerca das experiências e situações de vida diferentes, onde estão em jogo as diferentes visões de mundo. Isto porque tanto as experiências do sujeito precisam de algum tipo de reconhecimento tanto porque é apenas na esfera pública que se é capaz de fazer exigências com base na necessidade de rever velhas e tradicionais interpretações da lei e noções de justiça.

²⁶ A principal crítica endereçada à esfera pública de Habermas reside em seu princípio de “acesso a todos”, discutida no âmbito de sua teoria da ação comunicativa. Ao propor a teoria da ação comunicativa, Habermas se interessa em elaborar um novo conceito de racionalidade comunicativa, propondo, também, um novo paradigma para a discussão sociológica: a combinação do conceito de mundo vivido (*Lebenswelt*) com a concepção sistêmica, o que forneceria uma conceituação nova da sociedade e uma teoria evolucionista da Modernidade. Habermas inclui em sua teoria da ação comunicativa a elaboração de um novo conceito de razão, que refuta a visão instrumental que a modernidade lhe conferiu, mas que também transcende a visão kantiana assimilada por Horkheimer e Adorno, isto é, de uma razão subjetiva e autônoma capaz de conhecer o mundo e de dirigir o destino dos homens e da humanidade. A concepção de uma razão comunicativa implica uma mudança radical de paradigma, em que a razão passa a ser implementada socialmente no processo de interação dialógica dos atores envolvidos em uma mesma situação. A razão comunicativa se constitui socialmente nas interações espontâneas, mas adquire maior rigor através do discurso, o que a faz se constituir, assim, como um procedimento argumentativo pelo qual dois ou mais sujeitos se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade, a justiça e a autenticidade. Ao conceituar a sociedade, Habermas procura integrar duas óticas: a sistêmica e a do mundo vivido. A primeira coincide com a do observador externo. Trata-se daquele aspecto da realidade social em que atua a razão instrumental e técnica. A esfera sistêmica é, por sua vez, dividida em dois subsistemas: o econômico, regido pelo dinheiro, e o político, regido pelo poder. A racionalidade técnica decorre da organização das forças produtivas e visa gerar o máximo de produtividade para assegurar a sobrevivência material dos homens que vivem em sociedade. O mundo vivido, regido pela ação comunicativa, está ameaçado em sua sobrevivência pela interferência da razão instrumental. A interferência do subsistema estatal na esfera do mundo vivido é a burocratização e a do subsistema econômico é a monetarização (FREITAG, 1990).

A emergência de um processo de formação de um consenso democrático pela argumentação crítica só foi possível por uma clara distinção normativa das esferas institucionais pública e privada tal como ocorreu numa fase inicial das sociedades capitalistas.

Mesmo reconhecendo a utilidade das distinções entre sistema e mundo da vida, público e privado, as críticas endereçadas a Habermans consideram que este, ao excluir, por exemplo, o lar e a economia da esfera pública, negligencia a questão da gestão democrática das relações homem/mulher e das relações de produção. A crítica não se orienta tanto às linhas que separam o público do privado, mas ao que elas consolidam: a ideia de homem proprietário e de cidadão que leva às noções de “homem público” e “mulher privada”, circunscrevendo a mulher no domínio do privado e legitimando a sua exploração e opressão nele (SILVEIRINHA, 2000).

Fraser (1989) destaca que, além disso, a privatização das questões das mulheres como “pessoais ou domésticas” não demonstra como a identidade de gênero é vivida em todas as arenas da vida: trabalho, administração pública, cidadania, relações familiares e sexuais (FRASER, 1989, p. 127). De acordo com ela, a concepção burguesa não é apenas um ideal utópico irrealizado, como consideram os críticos de Habermas, mas uma noção ideológica masculina que funcionou de modo a legitimar uma nova forma de domínio de classe.

Considerando, por exemplo, a violência doméstica, nota-se que as relações de gênero que denotam subordinação são reproduzidas tanto quando a questão é direcionada para a esfera do doméstico quanto quando é levada para esferas públicas especializadas, como o direito familiar ou a psicologia do desvio. É por isso que Fraser (1989) aponta a necessidade de separação entre o conceito de esfera pública liberal, usando-o como uma crítica da democracia enformada pelas experiências e necessidades articuladas pelos movimentos sociais do século XX.

A partir da ideia de “contra-público subalterno”, ou seja, aquele constituído por mulheres, operárias, negras, homossexuais, Fraser (1989), defende o movimento feminista como um exemplo emblemático de “contra-públicos” do final do século XX. A sua orientação publicista, ou seja, direcionada ao âmbito da esfera pública, pode ser vista na disseminação das reivindicações feministas por diários, livrarias, editoras, filmes, centros de pesquisa e conferências organizadas, que marcou a atuação das mulheres.

Assim, na concepção de “esferas públicas”, a autora tem em vista uma constelação de arenas de diálogo, pelo o que, na avaliação da esfera pública habermasiana, não contempla a esfera pública mediatizada.

Para Silverinha (2000), é preciso considerar que ao reconceitualizar o sujeito e marcar a formação intersubjetiva da “auto-identidade”, Habermans oferece um ideal normativo das relações Eu/Outro e dos contextos discursivos em que elas são negociadas, fazendo a ponte entre o público e o privado, o pessoal e o político. Mas, de fato, fica por resolver o problema específico relativo às formas como a comunicação mediada muda a natureza da interação discursiva, permitindo certos modos de ação social e impedindo outros.

Nota-se, a partir da pesquisa bibliográfica feita por Silverinha (2000), que as críticas das feministas ao trabalho de Habermans têm como base uma noção mais aprofundada dos projetos que iluminam a parcialidade do gênero dentro da distinção público/privado da teoria liberal e dentro da filosofia política mais em geral. Estas críticas, contudo, não impedem as virtudes do impulso gerado pela abordagem de Habermans. A vantagem da abordagem feminista pela esfera pública, ao invés de centrar-se nos próprios media, tem como ponto forte a consideração da relação inextrincável entre as instituições e as práticas da comunicação de massas e as instituições e práticas da política democrática.

Ao direcionarem suas lutas tanto para a apropriação dos meios de comunicação tendo em vista a disseminação de significados alternativos aos tradicionalmente veiculados pela imprensa hegemônica, o movimento feminista tematiza, na esfera pública, questões de identidade pessoal e social, contesta a interpretação social das normas, cria e acorda pela comunicação e informação novas normas, propondo formas alternativas de se relacionar com os contextos.

Assim:

[...] é nos complexos processos de mediação, com base nas experiências comunicacionais e das identidades formadas em seu torno, que chegamos às opiniões e ações mais abertamente racionais e políticas (SILVERINHA, 2000, p. 9).

As análises feministas pela ótica dos contra-públicos questionam a pretensão ao universalismo na esfera pública, as oposições dualistas empregadas nos discursos que promovem a associação de mulheres com a esfera privada e a associação dos homens com a esfera pública, dicotomizando, também, a experiência e a racionalidade. (SILVEIRINHA, 2000).

Os movimentos sociais, dinamizados pela lógica mediática que favorece a segmentação das audiências, têm como objetivo comum alcançar uma expressividade pública relevante. Esta dinâmica social reflete nos media, por meio de uma pressão objetiva com vistas à abertura de novas formas de expressão, que assumem, de forma geral, uma forte

ligação aos contextos mais imediatos da experiência e às interpretações da vida cotidiana (SILVEIRINHA, 2000).

De acordo com Silveirinha (2000), será no campo da comunicação que as feministas irão politizar o que os meios de comunicação despolitizam, como a temática dos corpos femininos. Isto é feito não apenas pela apropriação da imprensa tradicional e da “perícia jornalística”, através da publicação de jornais, revistas e outros formatos midiáticos, mas, também, pela produção de um conteúdo informacional híbrido, que ao mesclar diferentes formas, propõe novos padrões para a produção e veiculação dos sentidos sociais no ambiente da internet.

A internet, neste contexto, apresenta-se como uma ferramenta de grande importância que possibilita a divulgação, a crítica, o diálogo, a articulação coletiva entre lugares distintos e a reação entre diferentes setores da sociedade, possibilitando enfrentamento com a grande mídia.

Embora seja preciso cautela com relação à valorização excessiva da internet, entendendo-a como espaço de possibilidade de comunicação democrática, podemos compreender o ciberespaço, conforme Lévy (1996), como uma alternativa para as mídias de massa clássicas que possibilita uma troca recíproca e comunitária diferente da comunicação unidirecional na qual os receptores estão isolados uns dos outros. Também se constituindo em função de repressões e da reprodução das lógicas desiguais de poder- ainda que promova maior autonomia na geração e disseminação da informação- será a internet o espaço privilegiado por meio do qual, a partir da linguagem e dos símbolos antagonistas, os atores debaterão acerca da definição dos códigos, rechaçando as formas exclusivas de significação da realidade (MELUCCI, 2001). É nela que ganham visibilidade concreta os confrontos simbólicos pela definição da realidade.

CAPÍTULO 4- MOVIMENTOS SOCIAIS DA “ERA DA INTERNET” E INFORMAÇÃO: OS SIGNIFICADOS EM DISPUTA

Para o sociólogo espanhol Manuel Castells, que vem analisando os movimentos sociais da “era da informação” e da “sociedade em rede”, as raízes dos movimentos sociais contemporâneos encontram-se na injustiça fundamental de todas as sociedades e no seu confronto implacável com as aspirações humanas de justiça²⁷.

Analisando os movimentos sociais vieram à tona a partir de 2011 na Tunísia, Islândia, Arábia e se estenderam pela Espanha, Estados Unidos e Brasil, Castells (2013) identifica as principais características de sua constituição, suas dinâmicas, seus valores, bem como suas perspectivas de transformação social.

Sem buscar tecer teses definitivas sobre os movimentos e partindo da sua observação aliada à “teoria fundamentada do poder”, anteriormente apresentada pelo autor no livro “Communication Power”, Castells (2013) parte da premissa de que as relações de poder são constitutivas da sociedade, sendo que “aqueles que detêm o poder constroem as instituições segundo seus valores e interesses” (CASTELLS, 2013, p. 10).

A construção do significado, mediante mecanismos de manipulação simbólica ancorados na comunicação é uma “fonte de poder decisiva e estável” (CASTELLS, 2013, p. 10).

As relações de poder se manifestam em todas as esferas da vida social e estão adensadas nas instituições da sociedade, sobretudo nas do Estado. Entretanto, como o conflito é o motor da sociedade, o poder, para Castells (2013), nunca se apresenta como absoluto havendo, sempre, um “contrapoder”. *Contrapoder* pode ser entendido como “a capacidade de os atores sociais desafiarem o poder embutido nas instituições da sociedade, com objetivo de reivindicar a representação de seus próprios interesses e valores” (CASTELLS, 2013, p. 10).

O autor sublinha que todos os sistemas institucionais refletem as relações de poder, seus limites e suas negociações em processos históricos permanentes de conflito e barganha, sendo que essa constante articulação entre poder e contrapoder regula e configura a vida das instituições do Estado.

²⁷ Para Castells (2013), os movimentos se apresentam historicamente como a fonte da mudança social e, desse modo, da constituição da sociedade, o que os faz tão centrais na investigação sociológica e de outras disciplinas.

A constante transformação das TIC's e sua penetração em diferentes esferas da vida social imprimiram ao processo de construção de significado grande diversidade. Para ele, ao mesmo tempo em que se transforma o ambiente comunicacional, alteram-se, ainda que de forma lenta, as normas de construção de significado e, conseqüentemente, a produção das relações de poder.

Como apontado em seus trabalhos anteriores, o autor fundamenta sua análise na consideração de que a transformação fundamental ocorrida no domínio da comunicação deu-se em função do uso da internet e das redes móveis de comunicação digital, processo para o qual ele dá o nome de “autocomunicação”. Embora se apresente como um novo formato, esses meios ainda permanecem caracterizados como de “comunicação de massa” porque processam mensagens de “muitos para muitos”, com o potencial de alcançar diversos receptores e de se conectar a um grande número de redes que transmitem informações digitalizadas. Um fato que caracteriza a “autocomunicação” é a possibilidade “multimodal” da comunicação, que permite a constante referência a um “hipertexto global de informações”, cujos componentes podem ser manipulados pelo autor que comunica segundo interesses específicos.

A multidimensionalidade é característica não apenas dos meios de comunicação, mas do próprio poder na sociedade em rede, organizada em torno dos interesses dos atores “habilitados”. O poder é exercido especialmente na sua incidência na mente humana por meio da comunicação de massa. Assim, para Castells (2013), “as redes de comunicação são fontes decisivas de construção do poder” (CASTELLS, 2013, p. 11).

Na dinâmica das redes, que se constituem em “metarredes” (redes segundo os domínios da atividade humana, como a financeira, da mídia, da política, da produção cultural), o interesse central é o controle da capacidade de definir normas e regras da sociedade. Isto é feito através de um sistema político capaz de responder a interesses e valores específicos. É por isso que a rede de poder construída em torno do Estado e do sistema político se apresenta como uma “rede geral de poder”.

Tal fato se explica tanto porque o Estado, em última instância, é responsável por coordenar e regular as relações de poder, quanto porque as formas de exercício deste poder, em diferentes esferas sociais, estão conectadas diretamente com o monopólio da violência detido por esse mesmo Estado.

Assim,

[...] enquanto as redes de comunicação processam a construção do significado em que se baseia o poder, o Estado constitui a rede-padrão para o funcionamento adequado de todas as outras redes de poder (CASTELLS, 2013, p. 13).

Se o poder é exercido programando-se e alternando-se redes, então o contrapoder, a tentativa deliberada de alterar as relações de poder, é desempenhado reprogramando-se as redes em torno de outros interesses e valores, e/ou rompendo as alternâncias predominantes, ao mesmo tempo em que se alteram as redes de resistência e mudança social.

É por meio da produção de mensagens através dos meios de comunicação em massa, em redes de comunicação horizontal, que os indivíduos da era da informação tornam-se capazes de reivindicar e ao mesmo tempo produzir novos programas para suas vidas (CASTELLS, 2013).

Nesta lógica, eles buscam subverter as práticas da comunicação de informação, ocupam os veículos possíveis e criam suas mensagens. Lutam, dessa maneira, contra o poder instituído a partir das redes que os constituem.

O contrapoder, assim, pode ser exercido pelos movimentos sociais por meio de um processo de comunicação relativamente autônomo, permitido pela ampliação da comunicação a partir das plataformas sem fio. Este é, contudo, apenas um dos componentes do processo comunicativo pelo qual os movimentos se relacionam com a sociedade em geral. Outro, igualmente decisivo, é a construção do espaço público por meio da criação de comunidades livres no espaço urbano.

Porque precisam de um novo espaço público para além da internet e porque o espaço de deliberação constituído institucionalmente está ocupado pelas redes das elites dominantes, os movimentos da “era da informação” ocupam o espaço público, ato emblemático na prática contemporânea das ações coletivas que visam a transformação social.

Castells (2013) destaca três principais motivos pelos quais os movimentos ocupam o espaço urbano: o primeiro tem a ver com a criação da comunidade baseada na proximidade, que é, segundo o autor, um mecanismo psicológico fundamental para a superação do medo; o segundo diz respeito ao significado do espaço ocupado, geralmente lugares de poder, que remetem à história e à memória; o terceiro está ligado ao fato de que a construção de uma comunidade livre em um espaço simbólico permite a criação de um espaço público de deliberação que se torna, de algum modo, espaço político. São nesses espaços, caracterizados pelo hibridismo entre as redes da internet, e o espaço urbano ocupado, que se realizam assembleias e se encaminham as estratégias da ação transformadora.

Para Castells (2013), embora a tarefa de classificar a experiência das pessoas em categorias analíticas atinentes à estrutura social seja útil para fins da análise sociológica, é para os indivíduos, em seus corpos e suas mentes, que a análise deve orientar o olhar. Ao que a teoria social habitualmente designou “agência”, Castells (2013) chama “indivíduo”, destacando que a problemática central dos movimentos sociais na contemporaneidade reside na compreensão dos motivos que mobilizam sua participação em redes para a transformação da dinâmica social. Assim indaga-se o autor: “como e por que uma pessoa ou uma centena de pessoas decidem, individualmente, fazer uma coisa que foram repetidamente aconselhadas a não fazer porque seriam punidas?” (CASTELLS, 2013, p. 17).

A questão pode ser explicada, em parte, considerando que a emoção, que caracteriza os movimentos no plano individual, é estopim para o desencadeamento de ações orientadas para a mobilização social. Para que se forme um movimento é preciso que haja a ativação emocional dos indivíduos, o que exige um processo de comunicação de uma experiência individual para outras. Castells (2013) lembra, contudo, que para a efetividade do processo comunicacional é necessária a existência de consonância cognitiva entre os emissores e receptores e um canal de comunicação eficaz.

A segunda condição para que as experiências individuais se unam é a existência de uma comunicação que propague os eventos e as emoções a eles associadas. Quanto mais rápido e interativo for o processo de comunicação, maior será a probabilidade de emergência de um processo de ação coletiva enraizado na indignação e motivado pela esperança. Ou seja, o que está por trás e na base da insurgência dos novos movimentos sociais que eclodiram simultaneamente a partir da crise econômica de 2008 é a indignação diante de formas injustas e insustentáveis de vida, acompanhada por um sentimento de esperança, proporcionado por experiências semelhantes.

Assim, as insurgências políticas que aconteceram na Tunísia, entre 2009 e 2011, foram referência fundamental para as deflagradas no Egito e na Islândia, que, por sua vez, se tornaram fundamentais para a organização dos movimentos da Espanha, os quais também se converteram em pontos de referência para movimentos sociais dos Estados Unidos e do Brasil.

Daí o título do livro de Castells (2013) referenciar a indignação e a esperança: dois elementos seminais para o aparecimento das ações coletivas contemporâneas articuladas em redes de amplitude global.

O fio comum destes movimentos é, segundo o autor, uma sensação de “empoderamento” desencadeada pela subversão emocional resultante de algum evento

insuportável e que só se tornou possível pela superação do medo mediante a proximidade construída nas redes do ciberespaço e nas comunidades. Analisando o impacto tangível destes movimentos sociais, indica que para as redes de contrapoder prevalecerem sobre as redes de poder embutidas na organização da sociedade, elas têm de reprogramar a organização política, a economia, a cultura ou qualquer dimensão que pretendam mudar, introduzindo nos programas das instituições, assim como em suas próprias vidas, outras instruções, incluindo, referenciais utópicos, como a regra de não criar regra sobre coisa alguma (CASTELLS, 2013). Além disso, devem acionar a conexão entre diferentes redes de mudança social, por exemplo, entre redes pró-democracia e redes pela justiça econômica, redes voltadas para o direito das mulheres, para a conservação ambiental, pela paz, liberdade e assim por diante, articulando diferentes categorias que atravessam as lutas por justiça social.

São características dos movimentos sociais em rede:

- a) a conectividade em rede de múltiplas formas, onde prevalece uma comunicação multimodal por meio do uso da internet e dos telefones celulares. Não obstante ocupe o espaço urbano, tem lugar no espaço da internet;
- b) a simultaneidade de ações locais e globais, que estão circunscritas em contextos específicos, mas também contemplam o mundo inteiro. Castells (2013) destaca que os movimentos geraram suas próprias formas de tempo, o “tempo atemporal”, de modo a combinar dois tipos diferentes de experiência;
- c) a capacidade de *viralizar* por meio da difusão das mensagens;
- d) a capacidade da indignação à esperança realiza-se por deliberação no espaço da autonomia, em que as decisões são tomadas por meio de assembleias horizontais onde não há lideranças definidas;
- e) a horizontalidade da rede, que favorece a cooperação e a solidariedade, reduzindo a necessidade de lideranças formais;
- f) a autorreflexão, ou seja, preocupam-se a todo tempo os próprios movimentos, com seus desejos, suas realizações e suas contradições.

O papel da informação nas ações coletivas das “sociedades complexas” é trabalhada, de modo aprofundado, pelo sociólogo italiano Alberto Melucci.

A reflexão de Melucci (2001) sobre a construção da ação coletiva e dos movimentos sociais contemporâneos se suporta pelo entendimento das redes “informacional-heterogêneas” por uma perspectiva microssociológica, que também parte de uma crítica à tradição marxista. Para o autor, os movimentos do tempo atual são “profetas do presente”, na

medida em que sinalizam não uma crise, mas anunciam a mudança possível gestada nas sociedades complexas.

De acordo com seu pensamento, a autonomia do campo conceitual relativa à análise dos movimentos sociais se desenvolve ao mesmo tempo em que ocorre a autonomia das formas no campo das ações coletivas, que excederam o âmbito das instâncias políticas formais dos sistemas complexos.

Por sua ótica

[...] o espaço social dos movimentos se constitui como uma área distinta do sistema e não coincide mais com as formas tradicionais de organização da solidariedade nem com os canais estáveis da representação política. A área dos movimentos se apresenta como “setor” ou “subsistema” do social (MELUCCI, 2001, p. 22).

Este caráter autônomo implica a revisão de alguns conceitos básicos para compreender as ações, tais como Estado, público, privado, sociedade civil, além do próprio conceito de movimento social. Para o autor, os movimentos contemporâneos se apresentam como redes de solidariedade com fortes conotações culturais, o que os torna diferentes dos atores políticos ou das organizações formais (MELUCCI, 2001).

Os movimentos são, assim, sistemas de ações, redes complexas de relações entre níveis e significados diversos da ação social. A identidade coletiva, que nada tem a ver com uma essência dada *a priori*, é um resultado provisório de trocas, negociações, deliberações e conflitos entre atores.

As principais características destas formas de ação coletiva são a diversidade e sua capacidade de atingir diferentes níveis do sistema social, o que implica numa pluralidade dos atores, mas também em diferentes possibilidades de análise do fenômeno empírico.

A novidade dos movimentos, segundo Melucci (2001), está no encaminhamento das lutas para o campo da cultura, a partir de onde se problematizam a identidade pessoal, o tempo e o espaço na vida cotidiana, além da motivação e padrões culturais da ação individual. As lutas evidenciam, assim, uma mudança maior na estrutura dos sistemas complexos e novas contradições aparecem, afetando sua lógica fundamental.

Melucci (2001) assinala que

[...] as sociedades complexas de alta densidade de informação requerem uma crescente autonomia dos elementos que as compõem: indivíduos e grupos devem funcionar como terminais confiáveis e capazes de auto-regulação e, por isso, estimulados a desenvolver habilidades formais de aprendizagem e de ação. Mas a elevada diferenciação dos sistemas impõe, contemporaneamente, uma intensificação do controle que se desloca do conteúdo ao código, do comportamento às motivações e ao sentido do agir. Os conflitos se desenvolvem naquelas áreas do sistema diretamente investidas pelos fluxos informativos e simbólicos mais intensos e, ao mesmo tempo, submetidas às maiores pressões para a conformidade. Os atores destes conflitos são provisórios e a ação opera como reveladora, anunciando para a sociedade os dilemas cruciais que a atravessam (MELUCCI, 2001, p. 27).

Nestas sociedades, os conflitos não se exprimem, segundo ele, por meio de uma “ação eficaz”, mas na inversão dos códigos culturais, já que:

[...] nos sistemas contemporâneos, os sinais se tornam intercambiáveis e o poder se situa nas linguagens e nos códigos que organizam o fluxo de informações. A ação coletiva, pelo fato de existir com a própria forma e os próprios modelos de organização, representa uma mensagem enviada para o resto da sociedade (MELUCCI, 2001, p. 27-28).

Cabe destacar que, para Melucci (2001), um movimento social é um objeto construído pela análise e não coincide com as formas empíricas de ação, envolvendo, sempre, luta de atores pela apropriação de recursos valorizados por ambos.

Um movimento antagonista é uma ação coletiva portadora de um conflito que atinge a produção de recursos, materiais e simbólicos, de uma sociedade. Luta não só contra o modo pelo qual os recursos são produzidos, mas contra os objetivos da produção social, seus significados e a direção do desenvolvimento.

Assim, não existem movimentos antagonistas em “estado puro”, sem alguma mediação no sistema político ou na organização social. Nas sociedades caracterizadas por um baixo nível de diferenciação e em que o Estado jogava um papel de unificação e de centralização, os movimentos sociais não podiam exprimir-se sem a mediação de uma ação coletiva ligada à organização social ou ao sistema político. A diferenciação crescente da sociedade e a mais ampla autonomia dos diversos sistemas que a compõem tendem a aumentar a possibilidade de separação entre a ação antagonista e a mediação organizativa ou institucional. Vê-se, então, o aparecimento de formas de ação antagonistas que colocam, em termos diretamente culturais, o problema do controle sobre recursos simbólicos que organizam os sentidos acerca da realidade, normatizando-a, especialmente, por meio do consenso obtido sem aparente violência. A transformação do ambiente ocorre junto com a produção de sentido e de relações mediadas simbolicamente e a identidade coletiva se articula ao modo pelo qual as pessoas interpretam seus mundos e constroem sentido para a ação.

Identidade coletiva, um conceito central na análise dos movimentos sociais para Melucci (2001), compreende um processo de construção de um sistema de ação.

I call *collective identity* the process of ‘constructing’ an action system²⁸. Collective identity is an interactive and shared definition produced by a number of individuals (or groups at a more complex level) concerning the *orientations* of their action and the *field* of opportunities and constraints in which such action is to take place. By ‘interactive and shared’ I mean that these elements are constructed and negotiated through a recurring process of activation of the relations that bind actors together (MELUCCI, 1996, p. 70).

Os conflitos contemporâneos se encaminham em direção à apropriação do sentido, em oposição “aos aparatos distantes e impessoais que fazem da racionalidade instrumental a sua razão e sobre esta base impõem identificação” (MELUCCI, 2001; p. 90).

Assim:

[...] os atores dos conflitos repropõem a interrogação sobre os fins: atingem as diferenças entre os sexos, as idades, as culturas, interrogam-se sobre o que seja a natureza e sobre os limites de intervenção humana, ocupam-se da saúde e da doença, do nascimento e da morte. A ação dos movimentos se diferencia do modelo de organização política e assume uma crescente autonomia dos sistemas políticos. Ela está estreitamente entrelaçada com a vida cotidiana e com a experiência individual. Um controle crescente se exercita sobre a vida cotidiana dos indivíduos por parte dos aparatos de regulação que exigem identificação e consenso. Os conflitos interferem na definição do ser em si mesmo nas suas dimensões biológicas, afetivas, simbólicas, nas suas relações com o tempo, com o espaço, com o outro. A possibilidade individual e coletiva de reapropriação do sentido do agir consiste no quanto se joga nos conflitos (MELUCCI, 2001, p. 28).

Nos sistemas complexos, a capacidade de intervenção sobre a ordem simbólica não só se generaliza em toda a sociedade, mas se move também em direção ao indivíduo.

Desse modo, as questões antagonistas não se restringem ao âmbito do processo produtivo, mas refletem sobre as dimensões idiossincráticas do indivíduo. Surgem, neste sentido, questões de diferentes lugares da experiência onde se privilegiam a convivência com a natureza, a identidade sexual e afetiva, dentre outros elementos relacionados à manifestação da individualidade, campos nos quais se alarga a intervenção dos aparatos de controle e de manipulação, mas onde também se revela uma reação difusa às definições externas de identidades. Conforme havia apontado Touraine (2006), os atores conclamam, antes de tudo, o direito de serem eles mesmos (REIS; MARTINS, 2009; TOURAINE, 2006).

²⁸ Chamo identidade coletiva o processo de construção de um sistema de ação. Identidade coletiva é uma definição interativa e compartilhada, produzida por um número de indivíduos (ou grupos de nível mais complexo) concernentes a orientações sobre suas ações e sobre o campo de oportunidades e constrangimentos no qual as ações tomam lugar. Sobre interação e compartilhamento, quero dizer que estes elementos são construídos e negociados através de um processo recorrente de ativação das relações que vinculam os atores.

Os sistemas contemporâneos disponibilizam aos indivíduos recursos simbólicos que estendem a sua capacidade de individualização, isto é, de autonomia e de auto-realização: os indivíduos experimentam a capacidade de definir e controlar o que são e o que fazem, por meio da generalização dos processos de instrução, na difusão da participação política e dos direitos de cidadania, da importância atribuída às redes organizativas e comunicativas. Por outro lado, os sistemas altamente diferenciados, para garantir a própria integração, estendem o controle sobre os níveis simbólicos da ação, investindo em esferas nas quais se constitui o sentido e a motivação do agir.

Melucci (2001) lembra que as necessidades estão intimamente ligadas aos sistemas de relações sociais e a capacidade de representação simbólica: elas sempre foram resultado de uma percepção social, de uma mediação simbólica que permite defini-las e representa-las a partir das condições colocadas pela estrutura biológica e pelo ambiente.

Para ele:

[...] se há verdade que a definição das necessidades foi sempre, em certa medida, um produto cultural, não há dúvida de que, nas sociedades complexas contemporâneas, foi modificada, de modo incomparável com outras sociedades, a capacidade de percepção social das necessidades (MELUCCI, 2001, p. 73).

O campo simbólico nas sociedades complexas se apresenta como um entrelaçado de oposições, ambivalências e significados múltiplos que os atores buscam submeter aos seus objetivos para dar sentido às suas ações. Assim:

[...] nas sociedades complexas com alta densidade de informação, a produção não diz respeito somente aos recursos econômicos, mas investe em relações sociais, símbolos, identidade, necessidades individuais (MELUCCI, 2001, p. 75).

O pano de fundo deste cenário é a alteração no modo de produção, em produzir não significa mais transformar recursos naturais e humanos em mercadorias para a troca, organizando as formas de produção, dividindo o trabalho e integrando-o no complexo técnico-humano da fábrica. Significa, essencialmente, controlar sistemas complexos de informações, de símbolos, de relações sociais. Igualmente o mercado se converte em um sistema onde não mais se intercambiam apenas mercadorias, mas, também, símbolos, o que torna cada vez mais necessária uma intervenção crescente sobre os sistemas simbólicos.

As ações coletivas das “sociedades complexas” intentam, assim, serem significadas as diferenças e engendram conflitos simbólicos pela atribuição de sentidos à realidade por intermédio da informação, recurso intimamente ligado à posse do poder de instituir e nomear a realidade e identidades.

Diferentes indivíduos organizados em movimentos sociais, como é o caso do movimento feminista, se envolvem em lutas simbólicas sobre os significados e interpretações dos fatos e coisas, de modo que os confrontos se encaminham em direção à apropriação do sentido.

Desse modo, as questões antagonistas não estão circunscritas ao processo produtivo e colocam na cena pública questões ligadas à saúde, à natureza, à identidade sexual e afetiva, dentre outras áreas onde a intervenção dos aparatos de controle e manipulação se manifesta. A emergência de movimentos nestas esferas evidencia uma forte reação contra as definições externas de identidade e a reivindicação, pelos sujeitos, de serem “eles mesmos”.

Surgem, então, inúmeras formas discursivas que *tematizam* de um modo novo os elementos que compõem as condições de existência e as particularidades dos atores dos movimentos sociais.

Em sua tese de doutorado, Prudencio (2006) busca apreender de que modo os movimentos sociais por justiça global entram em “duelos simbólicos” para “posse da verdade da informação” em contraposição aos “desvios” dos meios de comunicação hegemônicos, construindo uma ação política no ambiente da internet.

A autora considera que os movimentos sociais contemporâneos lutam pela democratização das relações sociais e resistem às formas de dominação social que priva de legitimidade os modos de vida dos atores. A ação coletiva contemporânea orienta-se, pois, para a reivindicação do poder de decidir e controlar a existência da sociedade, ou seja, de definir e negociar os objetivos estabelecidos no contrato social.

Essas formas de resistência e negociação dependem, contudo, da visibilidade alcançada pelos movimentos sociais em termos midiáticos, sendo que, a mídia não está restrita ao suporte técnico-instrumental, mas caracteriza-se como “campo autônomo e influente nas formas de visibilidade pública de outros campos sociais” (PRUDENCIO, 2006, p. 145).

De acordo com Prudencio (2006), os movimentos contemporâneos, diante do poder da informação nas “sociedades da informação”, questionam os conteúdos veiculados pelos meios de comunicação de massa, sem, contudo, negarem a sua forma. Ou seja, ao produzirem uma “contra-informação”, ou informação alternativa que mobiliza sentidos contra-hegemônicos utilizam as convenções legitimadas do jornalismo ao mesmo tempo que refutam a orientação editorial da grande imprensa e a informação disseminada por ela.

Isto porque

[...] é por meio do campo dos media, nas suas instâncias especializadas de mediação, que ocorrem a expressão simbólica das posições sociais em disputa, a sua divulgação pública e sua elaboração racional e argumentativa, resultando daí um imperativo para as ações dos agentes sociais em geral- a busca dos objetivos e a defesa dos interesses tornam-se indissociáveis deste espaço social da mediação (PRUDENCIO, 2006, p. 101).

Para a *reapropriação* dos códigos, os movimentos recorrem à produção e divulgação de informação e/ou contra-informação, de modo a potencializar sua ação política, fato que pode ser notado na presença de inúmeros websites, blogs e perfis em redes sociais dedicados a campanhas globais de caráter ambientalista, humanista, pacifista ou econômica (PRUDÊNCIO, 2006), que:

[...] ao rivalizarem com a grande imprensa, considerada por esses atores um dos seus adversários principais, produzem sobre esta um fator de desestabilização da sua perícia. Ou seja, reivindicam a posse da “verdade” da informação contra os “desvios” da comunicação de massa (PRUDÊNCIO, 2006, p. 18).

Para a autora, essa centralidade influi sobre as formas de sociabilidade contemporâneas e, conseqüentemente, sobre as formas de ação coletiva, no sentido que esta passa a demandar um componente comunicacional estratégico.

Essas características conferem um relativo poder à mídia, capaz de determinar que assuntos serão discutidos pelo público e, passam, de certa maneira, a orientar as formas de relacionamento do homem com a realidade. No entanto, ao transformar fatos em notícias e, conseqüentemente, enquadrar aspectos da realidade numa maneira particular de discurso, a mídia reduz os processos sociais a fenômenos simétricos, nos quais as posições em disputa parecem lutar em igualdade de condições. No caso dos movimentos sociais contemporâneos, o recurso da manifestação dos “dois lados” evidencia essa construção. Nesse modo de fazer e dizer, a mídia traduz a demanda das ações coletivas como simples reivindicação e não apreende a complexidade das mensagens da sociedade (PRUDENCIO, 2006).

Assim, de acordo com Prudencio (2006), tem-se um quadro de confronto de campos sociais cujos modos de ler a realidade são diferentes. Simultaneamente, os atores sociais assimilam uma lógica midiática do espetáculo para negociar sua visibilidade, que se condição para sua existência social.

Trata-se de um conflito que tem como objetivo a reapropriação dos códigos para remeter à realidade. A mídia, nesse duelo, é terreno onde se trava a luta,

ora enquadrando o novo sentido numa fôrma velha (instrumentalidade), ora abrindo possibilidades para a construção de outras formas de perceber a realidade. Assim, é possível pensar a ação coletiva como processo de reelaboração das formas pelas quais comunicamos e significamos nossas experiências (PRUDENCIO, 2003, p.07).

Na medida em que a informação é um recurso determinante da sociedade contemporânea, quem tem o poder de definir os códigos que a organiza define também os sentidos da realidade social.

Conforme apontado anteriormente, esta ideia nutre-se da concepção de que a realidade não se conforma como um todo estruturado e acabado e sim como um campo em disputas por formas de significação, em constante movimento que o institui.

Para Prado e Rodrigues (2008)

[...] o real não pode ser definido como uma objetividade transparente e completa. Mas, ao contrário, deveríamos partilhar de uma conceituação do real, na qual este está sendo construído por conflitos e lutas que concorrem às possibilidades de limitar suas múltiplas significações (PRADO; RODRIGUES, 2008, p. 15).

Assim, o poder da informação nas sociedades contemporâneas residirá em sua faculdade de significar, nomear e instituir a realidade por meio da articulação discursiva de sentidos, o que faz com que ela se apresente como um caro recurso com o qual e pelo qual se dá o confronto simbólico que intenta impor uma constituição da realidade.

Neste sentido, a luta pelo poder de instituir o real dirige-se para a apropriação dos códigos que organizam a informação, à qual se corporifica em novo fundamento do poder nas sociedades contemporâneas. Um poder que se articula tanto para sustentar quanto para forjar novas relações de dominação e resistência, dialética essencial do movimento permanente que constitui a realidade.

Os movimentos sociais veem-se, pois, cada vez mais imersos numa luta simbólica pelo significado e pelas interpretações, articulando-se num espaço público, no qual os media, devido ao seu papel central nas sociedades modernas, passam a ocupar um lugar determinante (GAMSON, 1989).

Buscamos apreender esta dinâmica que opera um “confronto simbólico” por meio das informações disseminadas por sete Marchas das Vadias que acontecem no Brasil desde 2011, sobre as quais buscamos caracterizar os principais aspectos.

Assim, em face dos fundamentos teóricos e da proposta desta pesquisa apresenta-se, no capítulo a seguir, os fundamentos e o percurso metodológico adotados para sua realização.

CAPÍTULO 5- PERCURSO METODOLÓGICO

Para apreender os aspectos que perpassam a informação que posiciona a Marcha das Vadias nos “confrontos simbólicos” em que ela se envolve, esta pesquisa constituiu um *corpus* documental formado por publicações veiculadas nos sites e blogs “oficiais” das Marchas na Internet, dentre Manifestos, Carta de Princípios, campanhas fotográficas e cartazes veiculados nas Marchas, material que resultou em 250 unidades amostrais.

A composição do material considerou os seguintes critérios:

- a) **representatividade:** foram escolhidas Marchas realizadas em capitais brasileiras que acontecem desde 2011, que contemplassem cinco regiões do país e que tivessem um canal de informação “oficial” na Internet através do qual divulgassem suas informações. A marcha de São Paulo foi escolhida por compreender a mais antiga em curso no país;
- b) **homogeneidade:** O material deveria compreender texto, imagem e texto ou imagem. As informações deveriam ser veiculadas na Internet em um canal “oficial” do movimento, como *blog* ou *homepage*. Não consideramos o material textual das páginas do Facebook por trazerem um universo muito amplo de postagens, cujo entendimento não poderia ser feito perdendo de vista a dimensão dialógica do debate em seus múltiplos desdobramentos, o que escaparia ao nosso universo da produção e disseminação das formas simbólicas. Consideramos, contudo, nas páginas desta rede social, o material iconográfico disponível pelas sete Marchas, como cartazes e campanhas, tendo em vista que também representam uma forma simbólica relevante na ação das Marchas e que poderia ser recortado por uma perspectiva mais objetivada. Em função do grande número de cartazes nos blogs e páginas do Facebook da maioria das Marchas, foi escolhido um conjunto de dez deles, a partir de sua distribuição ao longo dos anos.
- c) **relevância:** todas as postagens dos blogs, cartazes e campanhas fotográficas do Facebook foram avaliadas para a composição do *corpus*. Foram analisadas desde as primeiras postagens, datadas de junho de 2011 até julho de 2015.²⁹

Para a análise do material utilizamos a hermenêutica-dialética, que permite uma análise crítica de textos e imagens. Embora Thompson (1995) sugira que as formas simbólicas

²⁹ Ver a relação do material do *corpus* no Anexo 1.

sejam analisadas pela hermenêutica em profundidade, optamos por adotar a hermenêutica-dialética, tendo em vista que o percurso teórico que constrói essa pesquisa opera-se por meio de uma lógica dialética de construção da realidade.

5.1 A hermenêutica-dialética como modo de apreensão do sentido e da contradição

A hermenêutica, configurando-se de modo geral como a “arte de interpretar textos”, busca alcançar o sentido das mais diversas formas de texto tendo como foco orientador a linguagem e o pano de fundo histórico-cultural no qual se forjam as textualidades.

A dialética, por sua natureza, indica a necessidade de se considerar a interconexão dos elementos em seu movimento contraditório no âmbito da realidade (totalidade concreta) em constante mutação. Aponta, assim, para uma postura crítica diante dos textos e chama atenção para os antagonismos nos quais se insere qualquer manifestação simbólica. A hermenêutica-dialética, como modo de apreender a realidade, considera os textos manifestações simbólicas da experiência humana que carregam consigo a impressão das condições históricas.

Minayo (2002) pontua que a conjugação das duas óticas se torna fecunda na medida em que ambas encontram pontos de contato notadamente em relação aos seguintes aspectos: a postura de estranhamento frente aos textos, a consideração do leitor como elemento da realidade pesquisada e o questionamento do tecnicismo como caminho competente para alcançar a apreensão e a análise dos processos sociais.

5.1.1 A *Hermenêutica*

Conhecida, de modo geral, como “ciência da interpretação de textos” a hermenêutica é uma disciplina filosófica que aborda os conteúdos textuais (considera-se texto diversas formas de tradução lingüística do pensamento que se corporificam em materialidades textuais) tendo como horizonte a faculdade de o interpretante se colocar no lugar do outro.

Compreender significa muito mais que alguém é capaz de se colocar no lugar do outro para dizer o que ele compreendeu aí e o que ele tem a dizer. Isso não significa de maneira alguma repeti-lo. Em seu sentido mais literal, compreender (*verstehen*) significa em alemão justamente representar totalmente o caso de outro diante do tribunal, colocar-se em seu lugar (GADAMER, 1999, p. 89).

Sua matriz temporal é o presente onde se configura o enlace entre o passado e o futuro, ou entre o diverso e o semelhante no seio do cenário social, no qual a linguagem exerce função mediadora.

Contudo, Minayo (2002) nos alerta que do ponto de vista hermenêutico, nem sempre a linguagem é considerada transparente em si mesma, pois tanto é possível chegar a um entendimento provisório e aberto tanto como a um desentendimento.

A hermenêutica parte da premissa que as ciências humanas e sociais operam com uma herança humanista que as diferencia das práticas postuladas pela ciência moderna. Ela é uma arte de compreender, uma *práxis* filosófica que se dirige à totalidade da experiência humana e das formas simbólicas engendradas por ela.

Dessa forma, Minayo (2002) nos lembra que o conceito de hermenêutica que se fundamenta na compreensão é modulado por Gadamer (1999) como um “movimento abrangente e universal do pensamento humano” (MINAYO, 2002, p. 2). Sendo assim, sua gênese se assenta nos múltiplos processos da intersubjetividade e objetivação humana.

O paradigma interpretativo hermenêutico, cujo aporte advém da Fenomenologia e da Filosofia da Linguagem, intenta a elaboração de interpretações e significados que não são comumente percebidos no dia a dia.

Explorando as possibilidades da fenomenologia e hermenêutica para a Ciência da Informação, Marciano (2006) indica, a partir de Dezt (*apud* MARCIANO, 2006) os principais motes conceituais importantes ao exercício da compreensão.

O primeiro, a *implicação*, fundamenta-se no fato de que o comportamento humano e seus produtos engendram uma expressão de “*modos de ser-no-mundo.*” (MARCIANO 2006). A ação humana, por seu turno, implicaria um modo de existência peculiar, ou seja, o arcabouço de possibilidades de uso visto em um mundo humano. Sendo assim, “as escolhas implicativas somente se tornam explícitas quando consideradas na relação entre o comportamento específico e o modo de existência em que se apresentam” (MARCIANO, 2006, p. 187).

A *interpretação*, segunda matriz conceitual, representa a ponte entre o comportamento já expresso e o modo de existência, entre o agir e as escolhas, sendo a postura interpretativa conformada pelo “ato concreto”. Tendo em vista a interpretação de um

comportamento, não se deve voltar o olhar para a instância geradora do mesmo e sim para implicações que nele se apresentam.

A linguagem encerra o terceiro operador conceitual que a interpretação requer. Sendo a mesma uma construção social já dotada de significados estabelecidos por acordos sociais, a hermenêutica intenta identificar um comportamento expresso na nomenclatura do mesmo. Conforme pontua Marciano (2006) “o fenômeno é o seu nome e observar um comportamento nomeado é observar seu mundo humano e as possibilidades implicadas” (MARCIANO, 2006, p. 188).

Recuperando Ricoeur (1991), Marciano (2006) aponta que, para este autor, a ação hermenêutica se processa com suporte na “observação de comportamentos manifestos, escritos ou salientes, chamado de ação como texto” (RICOEUR, 1991 *apud* MARCIANO, 2006, p. 188).

A principal crítica ao paradigma interpretativo reside na univocidade, similitude, plausibilidade ou verificação do entendimento subjacente ao conteúdo. Para Deetz (1973 *apud* MARCIANO, 2006), contudo, esta objeção é irrelevante na medida em que o enfoque histórico do intérprete é uma constituinte da natureza e das implicações do comportamento observado, ou seja, o comportamento como descrito não pode ser visto sem a interpretação que lhe foi dada.

Visando um *status* de objetividade e validade, Marciano (2006) indica que do ponto de vista metodológico alguns pontos devem ser destacados nas análises feitas a partir da hermenêutica-dialética:

- a) o comportamento ou seus produtos devem ser vislumbrados enquanto construções simbólicas;
- b) os fenômenos humanos, compreendidos do ponto de vista da linguagem, estão situados no universo de experiências do qual fazem parte;
- c) deve-se buscar tanto quanto possível alcançar legitimidade, equivalência, apropriação de gênero e coesão lógica;
- d) não considerar literalmente o ponto de vista do indivíduo como critério para avaliar a interpretação, já que o comportamento objetivo traduz de forma mais adequada “o mundo de possibilidades implicadas” (MARCIANO, 2006, p. 188)
- e) diferenciar intuição de introspecção e subjetivismo;
- f) não é exigido que o intérprete se envolva diretamente no mundo interpretado, mas que “interpretação-entendimento-explicação seja expressa na linguagem do mundo do

comportamento observado a fim de adequar e expressar de modo original a estrutura das possibilidades implicativas” (MARCIANO, 2006, p. 188).

A hermenêutica implica também reconhecimento de um “estranhamento”, notado na percepção de que tanto as coisas como a linguagem não carregam em si mesmas o código de acesso requerido para a sua compreensão, o que exige a adoção de uma postura que considere a singularidade da parcela da realidade para a qual se olha.

Sendo assim, a compreensão, para Gadamer (1999), não busca apenas desvelar a intenção do autor e sim compreender os aspectos particulares dentro do conjunto das manifestações da experiência total.

Para Minayo (2002), a compreensão não sugere mera contemplação ou captura do desejo ou planos que as pessoas fazem, pois nem o sujeito se esgota na conjuntura em que vive, nem o que ele se tornou foi exclusivamente consequência de sua vontade ou personalidade (MINAYO, 2002).

Gadamer (1999) indica que a pedra de toque da compreensão é a consideração da peculiaridade do sentido decorrente de um contexto, ou seja, da totalidade. Sendo assim, é preciso estar atento às especificidades do sentido que resulta em um encadeamento de enunciados, o que confere coesão ao texto.

Indo além do sentido pretendido pelo autor, o texto se revela como uma instância viva que traduz os elementos do contexto histórico e social, ultrapassando-os. A respeito disso, acentua Azevedo (2004), que aplicou a hermenêutica-dialética como método de análise na Ciência da Informação:

Tal concepção baseia-se no pressuposto de que o sujeito não se esgota na conjuntura em que vive e, também, não é fruto apenas de sua vontade, inteligência e personalidade. Cada individualidade é manifestação de um viver total. Assim a compreensão das expressões dos sujeitos refere-se ao mesmo tempo, ao que é comum a todos eles (estrutura social) e ao que é específico (contribuição peculiar de cada autor) (AZEVEDO, 2004, p. 130).

Assim, a compreensão não se reduz a métodos mecânicos e fechados, já que no exercício da interpretação “nada pode ser entendido de uma vez só e de uma vez por todas” (MINAYO, 2002, p. 4).

Isso indica que o investigador deve vislumbrar os sentidos subjacentes ao texto tendo em vista que as condições históricas e sociais atravessaram o mesmo. Texto e contexto se coadunam, assim, dentro de um mesmo universo discursivo.

Neste exercício, o intérprete ou leitor assume um caráter essencialmente ativo, cujo poder reside na elaboração de sentidos que têm como pano de fundo um universo contextualizado pelos mesmos.

Para Minayo (2002), esta leitura acerca da realidade encerra uma reflexividade sobre a liberdade humana “no sentido de que os acontecimentos se seguem e se condicionam uns aos outros, mediados por um impulso original: a cada momento pode começar algo novo” (MINAYO, 2002, p. 4). Sendo assim, a autora ressalta a inexistência de determinação total dos acontecimentos, acentuando a impossibilidade de algo ser consequência exclusiva ou de se limitar totalmente na sua realidade. “Os acontecimentos históricos ou da vida cotidiana são governados por uma profunda conjunção interna da qual ninguém é completamente independente, na medida em que é penetrado por ela de todos os lados” (MINAYO, 2002, p. 4).

Compreender é reconhecer, *a priori*, a existência de um tecido da realidade social ao qual se articulam os sentidos inerentes ao texto.

Contudo Minayo (2002) nos alerta que:

[...] a compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais se inicia, não são arbitrárias. Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza e nela se baseia a tarefa da hermenêutica, buscando esclarecer as condições sob as quais surge a fala (MINAYO, 2002, p. 9).

Já que os sentidos são emoldurados pelo contexto histórico e social e interconectados a uma totalidade em curso, nota-se então, a possibilidade de articulação entre hermenêutica e dialética como modo de interpretar as diferentes manifestações simbólicas que se corporificam em materialidades textuais.

5.1.2 A Dialética

Dialética na Grécia antiga designava a “arte do diálogo”. Com o passar dos anos, o termo fora utilizado para demonstrar uma tese por meio de argumentação capaz de definir e distinguir de forma clara os conceitos presentes em uma discussão (KONDER, 1981).

No decorrer do processo histórico, o conceito de dialética fora ganhando muitos contornos e denominações. Sócrates o entendia como um modo de questionar (*maieutica*), a

partir do qual o filósofo tentava demonstrar aos interlocutores suas próprias ignorâncias, por meio das contradições que estes expunham.

A concepção moderna do termo considera a dialética como um “modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade essencialmente contraditória e em permanente transformação” (KONDER, 1981, p. 8).

Este sentido de dialética podia ser visto na Grécia Antiga na filosofia de Heráclito de Éfeso, que considerava a existência de todas as coisas em constante mudança e que via o conflito como definidor da realidade.

A sua conhecida assertiva de que “um homem não se banha duas vezes no mesmo rio” alude a constante mutabilidade da realidade, o ininterrupto movimento dos seres. Sua filosofia, ao ser questionada acerca da natureza de tal mutabilidade, negava qualquer caráter estável do ser.

Por outro lado, o filósofo também grego Parmênides defendia que a essência íntima do ser gozava de imutabilidade e que o movimento de transformação acontecia apenas na superfície.

A natureza das considerações de Parmênides conforma o que hoje podemos chamar de metafísica. Esta linha de pensamento prevaleceu sobre a dialética de Heráclito porque correspondia, nas sociedades divididas em classes, aos interesses das classes dominantes que sempre se preocupavam em organizar da forma mais perene possível a estabilidade que instituíam valores e instituições, para que pudessem impedir os homens de mudar o regime social vigente (KONDER, 1981).

Tecendo uma perspectiva histórica, Konder (1981) nos indica que a concepção dialética fora reprimida historicamente ao passo que a metafísica se estabeleceu como filosofia dominante.

De acordo com Minayo (2002), a dialética aparece em Descartes no *Discurso do Método* como uma lógica falsa e inadequada ao uso profícuo da razão.

Mais tarde n’*A Crítica da Razão Pura*, Kant demonstrou que as ideias e os fundamentos da razão conduziam a contradições quando fossem usados como transcendentais. O filósofo dera-se conta afinal que

[...] a consciência humana não se limita a registrar passivamente impressões provenientes do mundo exterior, que ela é sempre a consciência de um ser que interfere ativamente na realidade; e observou que isso complicava extraordinariamente o processo do conhecimento humano (KONDER, 1981, p. 21).

Embora Kant indicara que mesmo a “razão pura”, o momento que antecede a experiência, carregava em si algumas contradições (*antinomias*) que não poderiam ser expurgadas do pensamento humano a partir de nenhuma lógica, fora em Hegel, especialmente em sua obra *Fenomenologia do Espírito*, que a dialética encontrara tratamento aprofundado em suas dimensões ontológica, lógica e metodológica.

A filosofia hegeliana postula que a dialética é a forma pela qual se organiza a realidade, já que no universo tudo o que existe é dinâmico e transitório, fazendo com que estado mesmo das coisas seja sempre alterado.

A dialética marxista parte da dialética hegeliana invertendo seus operadores teóricos e práticos sob a égide do materialismo. Ela funciona como uma matriz a partir da qual é possível ler a dinâmica da realidade e de seu percurso histórico. Na filosofia marxista, a dialética se apresenta como um modo de mutabilidade do real que transforma a mente, estabelecendo as ideias.

Deste ponto de vista, a dialética atua como uma forma de articulação das partes num todo e como processo de desenvolvimento daquelas. A noção de totalidade é um eixo central do pensamento dialético que permite conceber a realidade como um todo dinâmico, em constante desenvolvimento, em unidade de contrários, cujo conhecimento é um processo de conquista de verdades relativas. Assim, pensar dialeticamente a realidade é vislumbrá-la como uma totalidade concreta, ou seja, um todo estruturado em curso de desenvolvimento e de autogeração.

Na filosofia materialista a categoria da totalidade concreta é, sobretudo, a resposta à pergunta: que é a realidade? (KOSIK, 2002, p. 34) e depois é um princípio metodológico.³⁰ Para a primeira pergunta Kosik (2002), responde que se a realidade compreender

[...] um conjunto de fatos, de elementos simplíssimos e até mesmo inderiváveis, disto resulta, em primeiro lugar, que a concreticidade é a totalidade de todos os fatos; e em segundo lugar que a realidade, na sua concreticidade, é essencialmente incognoscível, pois é possível acrescentar, a cada fenômeno, ulteriores facetas e aspectos, fatos esquecidos ou ainda não descobertos, e mediante este infinito acrescentamento é possível demonstrar a abstratividade e não-concreticidade do conhecimento (KOSIK, 2002, p. 35).

³⁰ Kosik (1973) indica que as correntes idealistas do século XX “extingiram a tridimensionalidade da totalidade como princípio metodológico, reduzindo-a essencialmente à uma única dimensão, à relação da parte com o todo e, sobretudo desligaram radicalmente a totalidade (como exigência metodológica e princípio epistemológico do conhecimento da realidade) da concepção materialista da realidade como totalidade concreta. Com tal desligamento, a totalidade como princípio metodológico perdeu sua motivação e coerência, o que imediatamente conduziu à interpretação idealista e ao empobrecimento do seu conteúdo”. (KOSIK, 1961, p. 34).

É importante demarcar que a totalidade não significa todos os fatos, e sim a realidade como um todo estruturado, dialético, do qual um fato qualquer (ou um conjunto de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido (KOSIK, 2002). A dialética, tendo como norte a totalidade, empreende um processo infinito de revelação dos aspectos da realidade (e suas contínuas transformações), bem como de suas inter-relações.

Sendo assim, a totalidade, do ponto de vista metodológico, deve ser vislumbrada no horizonte de investigação da pesquisa social, já que qualquer objeto é parte de um todo que articula continuamente suas partes, estas em contínua transformação.

Os princípios com os quais a dialética trabalha podem ser condensados nos seguintes aspectos:

- a) tudo que existe é um processo contínuo, um vir a ser. As coisas se transformam graças a leis internas de seu determinismo próprio;
- b) há um encadeamento nos processos que se sucede em espiral, não obedecendo a uma forma linear nem circular;
- c) cada elemento traz em si sua contradição. O princípio da contradição é a pedra de toque do pensamento dialético. Qualquer coisa que se concretiza é apenas um momento, uma síntese de sua afirmação e negação;
- d) a quantidade se transforma em qualidade. Em um curso de transformação, as mudanças são qualitativas e quantitativas, já que toda qualidade comporta certos limites quantitativos, sendo a recíproca verdadeira. Em relação à oposição entre quantidade e qualidade notada nas discussões das Ciências, Minayo (2002) reflete:

Essa forma de compreender a realidade em processo de transformação qualitativa sendo gerada no seio da mudança quantitativa permite superar, no plano do pensamento, a falsa polêmica que acometeu a prática científica moderna, onde o quantitativismo se estabeleceu de forma hegemônica, colocando todas as qualidades no mesmo plano (portanto não as distinguindo e diferenciando) e considerando que, a realidade se esgota em sua expressão matemática (MINAYO, 2002, p. 12).

A modificação do todo só se cumpre, de fato, após um acúmulo e variações nas partes que o compõem. Processam-se alterações localizadas quantitativas, até que se alcança um ponto crítico que marca a transformação qualitativa da totalidade.

É importante mencionar que cada totalidade tem sua própria maneira de mudar e as condições da mudança variam em relação direta ao caráter próprio da totalidade e do processo específico do qual ela é um momento (KONDER, 1981, p. 40).

Estabelecidas as premissas básicas com as quais trabalham a hermenêutica e a dialética, passemos ao trabalho de articulação entre estas duas lentes de leitura do real com vistas a identificar as possibilidades e potencialidades metodológicas presentes na hermenêutica-dialética.

No plano da metodologia de investigação social, a hermenêutica-dialética intenta lançar um olhar compreensivo ao mesmo tempo abrangente e crítico na análise da realidade social, fornecendo elementos para a compreensão dos sentidos adjacentes à interlocução entre os indivíduos, a partir do entendimento da linguagem como o terreno de realização da intersubjetividade e do entendimento. Também critica as pretensões do Iluminismo que leva a ciência moderna a crer na neutralidade do pesquisador ou ausência de pré-conceitos ou valores estabelecidos, colocando-se fora do cenário da vida social (MINAYO, 2002).

A hermenêutica-dialética também propõe a intersubjetividade como o cenário da investigação científica e da experiência humana. Sendo assim, a hermenêutica busca compreender a realidade expressa num texto entendendo que esse exercício implica alteridade, por mais complexo que seja essa tarefa num primeiro momento.

A dialética encontra lugar no esteio da hermenêutica na medida em que também enfatiza a compreensão a partir do estranhamento, do contrário, do dissenso, já que

[...] a necessidade do entendimento nasce do fracasso da transparência da linguagem e da própria incompletude e finitude humana. Assim, a atividade hermenêutica se move entre o familiar e o estranho, entre a intersubjetividade do acordo ilimitado e a quebra da possibilidade desse acordo (MINAYO, 2002, p. 14).

Minayo (2002) dispõe os pilares da postura hermenêutica-dialética que podem ser assim elencados:

- a) deve-se conhecer e explorar o texto do contexto, o pano de fundo no qual os elementos de sentido são articulados. “O discurso sempre expressa um saber compartilhado com outros e marcado pela tradição, pela cultura e pela conjuntura” (MINAYO, 2002, p. 14).
- b) o leitor-analista, ao proceder a interpretação dos materiais textuais (entrevistas, textos oficiais etc.), necessita instituir uma relação de respeito ao conteúdo e às circunstâncias que o produziu;
- c) não se deve procurar no texto uma “verdade essencialista”, mas o sentido anunciado por quem o elaborou. Esse movimento procura compreender as motivações/razões do autor. Por outro lado, na interpretação nunca há última palavra, o significado de uma mensagem ou de uma realidade estará sempre

acessível em várias direções. Esta etapa pode ser vislumbrada mesmo como uma atitude dialética quando considera a “abertura” do texto ou de uma realidade. Isto indica que, traçando um paralelo com a dinâmica dialética, um texto pode ser vislumbrado ou tratado enquanto uma totalidade concreta aberta a partir da qual se podem desenvolver outros sentidos em conexão com àquele;

- d) a interpretação necessita ultrapassar as proposições do autor, já que este desconhece ou ignora o potencial e a multiplicidade de leituras que podem ser elaboradas.

Para uma perspectiva prática, Minayo (2002) afirma que o exercício interpretativo deve identificar as similitudes e disparidades entre o contexto do autor e o contexto do intérprete e explorar os aspectos da situação do autor a partir dos elementos que o texto ou a linguagem dispõem.

Para os hermenutas, o mundo da cotidianidade onde se produz o discurso é o parâmetro da análise, pois é o único mundo possível do consenso, da compreensão ou do estranhamento da comunicação intersubjetiva, por isso é o mundo objetivo (MINAYO, 2002, p. 14).

Além disso, a autora indica que é necessário privilegiar a participação no mundo observado e relacionar os sujeitos da pesquisa com o mundo da vida do investigador, já que a hermenêutica postula uma auto-compreensão a partir da compreensão de outrem. Posteriormente é importante se atentar para os motivos e condições que levam o autor a criar certas circunstâncias, apreciar determinadas propriedades e optar por certas estruturas, ou seja, perguntar-se sobre o modo como o criador do texto que se interpreta se estabelece diante do mundo.

A tentativa, ao aproximar a hermenêutica da dialética, é esboçar um quadro teórico-metodológico que forneça uma lente crítica capaz de ler e analisar a realidade social impressa nas formas simbólicas.

Na medida em que o pensamento hermenêutico busca, primordialmente, a compreensão, a dialética exige uma atitude crítica. Contudo, os dois campos assumem vieses diferentes quando a hermenêutica, ao procurar os pilares do consenso e da compreensão na tradição e na linguagem, esquece-se de que esse contexto não é apenas espaço da verdade ou do consenso, mas também da falsidade, pois é atravessado por interesses e pela sua imposição em bases violentas (AZEVEDO, 2004).

As estruturas de significado presentes na linguagem, para a lógica dialética, são apenas um dos fatores na totalidade do mundo real.

A teoria crítica reitera dessa forma, que toda a vida humana é social e está sujeita às leis históricas, raciocínio ao qual a lógica dialética se alinha à fundamentação hermenêutica de Gadamer, quando esta última privilegia a dimensão contextual do texto.

Desse modo, o pensamento dialético considera como eixo transversal da comunicação as relações sociais historicamente construídas, cujo caráter é dinâmico, antagônico e eminentemente contraditório, e que se realiza no bojo das relações e conflitos entre classes, grupos e culturas. Ou seja

[...] entende a linguagem como um veículo de comunicação e de dificuldade de comunicação, pois seus significantes com significados aparentemente iguais para todos, escondem e expressam a realidade conflitiva das desigualdades, da dominação, da exploração e também da resistência e da conformidade (MINAYO, 2002, p. 18).

A hermenêutica-dialética, ao olhar para a vida social, considera que os sujeitos estão filiados a grupos, classes e estamentos distintos, os quais são modulados pelos diferentes processos históricos (MINAYO, 2002). Em decorrência disso, os indivíduos apresentam diferentes posturas e visões que os conectam e interesses específicos que os distinguem e os contrapõem. Assim, a orientação dialética de qualquer análise diz que é fundamental realizar a crítica das ideias impressas nos produtos sociais, procurando enxergar em sua conjuntura histórica a correlação ao seu tempo; e nas contradições, subsídios à vida, ao conhecimento e às transformações.

Sendo assim, na medida em que tudo se estabelece a partir da história, qualquer texto precisa aludir ao contexto no qual foi produzido, porque seu significado só poderá alçado na totalidade dinâmica das relações sociais de produção e reprodução de significados.

Nesse sentido, Minayo (2002) propõe que haja uma “conversa” entre ambas as abordagens de modo a objetivar:

- a) a apreensão das atitudes essenciais dos indivíduos em contraponto aos valores dos grupos aos quais estes se afiliam;
- b) a compreensão da mutabilidade do sujeito da ação dialética pela perspectiva de uma composição entre passado, presente e projeção para o futuro;
- c) a compreensão das ações humanas como imbuídas de sentidos dotados pelos seus protagonistas/autores;
- d) o entendimento de que as estruturas moldam os seres humanos, seus produtos e ações.

Para Minayo (2002), também a hermenêutica-dialética ao refletir sobre as relações entre quantidade e qualidade indica uma superação do quantitativismo.

No primeiro caso, propõe uma revisão do positivismo que exclui e não leva em conta o que há de essencial nos processos de que se constitui a realidade objetiva: a transformação qualitativa, a passagem de uma qualidade a outra. No segundo, induz a pensar não apenas na especificidade e diferenciação interna dos fenômenos, mas também no seu conjunto e na sua configuração unitária como realização da realidade objetiva (MINAYO, 2002, p. 18-19).

Tanto a hermenêutica como a dialética trazem relevantes lentes e posturas metodológicas e teóricas ao exercício de investigação da realidade social.

O ponto de vista de Minayo (2002), pesquisadora que destaca esta perspectiva para as Ciências Sociais e da Saúde, encontra na teoria marxista da dialética o conforto para os limites da proposta hermenêutica na prática interpretativa.

Por outro lado, a hermenêutica é enriquecida quando a dialética introduz em seu exercício as contradições, os contrassensos, a transformação e os macroprocessos.

Dessa forma, a hermenêutica e a dialética se apresentam como elementos complementares na produção de leituras e conhecimentos sobre parcelas da realidade quando ambas destacam a dimensão significativa das práticas textuais, a importância do caráter histórico e social das manifestações humanas e quando concordam com a impossibilidade da postura neutra do investigador.

À hermenêutica-dialética fiam-se os princípios de que as manifestações simbólicas estão inseridas em um quadro maior de referências históricas e culturais e que devem ser analisadas do ponto de vista das totalidades em curso.

Dessa forma, o campo de análise da hermenêutica-dialética se apresenta como uma alternativa metodológica que pode lançar luz para aspectos singulares expressos nos processos e registros informacionais.

Ao submetemos os dados oriundos do exercício empírico ao exercício metodológico, buscamos avançar na compreensão dos aspectos da forma simbólica-informação no âmbito das Marchas das Vadias. Cumpre ressaltar que, tendo em vista o objeto desta pesquisa, nos ativemos especificamente à expressão da informação por meio dos registros, sem considerar as condições específicas de sua produção, como o perfil das integrantes do movimento em cada lugar, formas particulares de organização e dinâmica de produção da informação. Para construir nosso entendimento de modo mais contextualizado das Marchas consideramos estudos já produzidos sobre as expressões deste movimento social

no Brasil, especialmente de Ferreira (2013), Gomes (2013), Sorj e Gomes (2014), Name e Zanetti (2013), Name *et al* (2013) e Rago (2013).

CAPÍTULO 6-MARCHAS DAS VADIAS: INFORMAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO DO REAL

Movimento feminista de alcance global iniciado em 2011, no Canadá, a Marcha das Vadias (*Slut Walk*) representa, ao lado de movimentos que eclodiram neste ano, uma forma emergente de ação coletiva cuja base de ação reside, especialmente, no fluxo das informações dos ambientes virtuais.

Em janeiro de 2011, após o campus da Universidade York, em Toronto, ter registrado sucessivas agressões contra mulheres, o policial Michael Sanguinetti em palestras sobre prevenção ao crime na mesma Universidade afirmou que para que os estupros não se repetissem, era necessário que as mulheres evitassem se vestir como vadias (*sluts*). Tal afirmação, que colocou em franca evidência a naturalização com que a subjugação do corpo feminino é encarada, foi o estopim para uma reação mundial contra as diferentes formas de violência que cotidianamente vitimam muitas mulheres pelo mundo e, especialmente, pelo direito aos seus próprios corpos.

Os processos de reação- ou, como diria Castells (2013), de indignação- diante deste episódio culminaram em uma manifestação no dia 3 de abril do mesmo ano: a *Slut Walk*, marcha que reuniu milhares no Queen's Park, na mesma cidade, em protesto contra as diferentes formas de opressão masculina, e que se espalhou por vários países como Austrália, Estados Unidos, Inglaterra, Espanha, França, Portugal, Holanda, Polônia, Israel, México, Nicarágua, Argentina, Chile e Índia e Brasil.

Fizeram parte do protesto mulheres, a maioria jovens, que propositadamente vestiram roupas consideradas “provocantes” e saíram às ruas portando cartazes com palavras que denunciavam especialmente a violência sexual. A tentativa de apropriação da palavra *slut* foi estratégia para se redimir termos, aparências e modos de ser das mulheres, condicionadas a julgamentos opressivos e ao controle de seus corpos no espaço (NAME; ZANETTI, 2013).

A *Slut Walk* foi organizada e divulgada em grande parte através das redes sociais da internet, que possibilitaram a disseminação e a troca de informações e de ideias entre diferentes grupos feministas sobre as diversas pautas dos feminismos contemporâneos. Desde então, a Marcha das Vadias acontece anualmente em diferentes cidades do mundo, reunindo milhares de mulheres pelas ruas em protesto, que buscam tematizar as relações de gênero, as violências sofridas e outras formas de submissão a partir das normas de gênero.

No Brasil, a primeira manifestação deste movimento, aqui chamado “Marcha das Vadias”, aconteceu em 04 de junho de 2011, em São Paulo. Em seguida, aconteceram as marchas de Recife (11/06); Fortaleza (17/06); Brasília, Belo Horizonte, Juiz de Fora e Florianópolis (18/06); Teresina (29/06), Rio de Janeiro e Salvador (02/07), Curitiba (16/07), Natal (23/07) e Belém (28/07). Em 2012 foram realizadas marchas em mais de 20 cidades brasileiras, incluídas Araraquara, Belém, Itabuna, Campinas, Campo Grande, Criciúma, Florianópolis, Guarulhos, João Pessoa, Natal, São José dos Campos, Pelotas, Porto Alegre, Teresina, Vitória e Londrina. Até 2015 já haviam sido realizadas, pelo menos, uma edição da marcha em todas as capitais do país, além de dezenas de cidades de médio e pequeno porte do interior.

De acordo com o *site* da Slut Walk de Toronto, que tem servido de referência para as Marchas no Mundo, o movimento tem como base a construção de “sistema anti-opressão” que compreende e se alicerça sobre:

[...] practices and perspectives that actively recognize and challenge the many ways injustices manifest on a daily basis in our communities, cultures and institutions. This term can typically include actively challenging the interconnecting functions of racism, sexism, classism, ableism, heterosexism, cissexism and ongoing colonization. Our anti-oppressive framework is anti-racist, feminist, activist, critical, accountable and fiercely committed to engaging in ongoing self-reflection and staying implicated in our critiques.

Generally, we believe anti-oppression includes a commitment to critically examining how power dynamics and privileges impact individuals, communities and larger systems, and a commitment to deconstructing the systemic, institutional and personal experiences of oppression. For SlutWalk, understanding anti-oppression enables us to engage in moving forward with change. We view this as an on-going process of becoming more accountable to our allies, to our supporters, to our own beliefs, and to our communities.³¹ (Slut Walk Toronto, 2011).

De acordo com Ferreira (2013), o foco das manifestações tem sido a denúncia da violência simbólica e física sofrida pelas mulheres a partir de discursos e atos que buscam ressignificar o corpo e as relações de desigualdade existentes em variadas produções sociais. O termo vadia, carregado historicamente de preconceito ao aludir o comportamento sexual das mulheres, é reapropriado pela Marcha como reação discursiva às representações sociais

³¹ Práticas e perspectivas de reconhecer e questionar os modos como muitas injustiças se manifestam diariamente em nossas comunidades, culturas e instituições ativamente. Este termo pode tipicamente incluir a desafiar ativamente as funções de interligação de racismo, sexismo, classismo, ableísmo, heterossexismo, cissexismo e colonização contínua. Nossa estrutura anti-opressiva é anti-racista, feminista, ativista, crítica, responsável e ferozmente empenhada em engajar-se em contínua auto-reflexão e ficar implicado em nossas críticas. Geralmente, acreditamos que anti-opressão inclui um compromisso de examinar criticamente como a dinâmica de poder e privilégios que impactam indivíduos, comunidades e sistemas maiores, e um compromisso de desconstruir as experiências sistêmicas, institucionais e pessoais de opressão. Para a Marcha das Vadias, a compreensão anti-opressão nos permite envolver-se em avançar com a mudança. Vemos isso como um processo contínuo de se tornar mais responsáveis perante os nossos aliados, para os nossos adeptos, para nossas próprias crenças, e para as nossas comunidades.

acerca do corpo feminino que se sedimentam no senso comum, visando a normatização do comportamento das mulheres, a perpetuação de sua exploração e a naturalização da culpabilização pelas violências sofridas.

Muito próximo da perspectiva queer norte-americana, que buscou exprimir outra conotação para o termo queer, a luta pela ressignificação do termo Vadia - recorrentemente utilizada no Brasil, como expressão de escárnio e xingamento - foi um dos objetivos principais da construção das marchas. Amplamente difundido como uma forma de relacionar mulheres de comportamento livre - principalmente em relação à sexualidade - o termo vadia pôde compor com protagonismo o mosaico de questionamentos levantados pelas marchas das vadias no Brasil e no mundo. Relacionar o termo com o exercício de várias liberdades fez possível uma auto-nominação do termo como uma demarcação da liberdade (FERREIRA, 2013, p. 34).

Trazendo frequentemente o lema “se ser vadia é ser livre, então somos todas livres”, o termo vadia é central na organização do movimento que busca, por meio dele, subverter a lógica de dominação, operada especialmente pela construção de significados, sobretudo daqueles vinculados ao corpo da mulher e ao exercício de sua sexualidade, que inferiorizam e sustentam a violência contra as mulheres.

De acordo com Gomes e Sorj (2014), para as gerações que precederam o movimento, a autonomia sobre o corpo estava vinculada às reivindicações pela descriminalização do aborto, pelo planejamento familiar e pela saúde da mulher. Para as gerações contemporâneas, o corpo assume um significado mais amplo.

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

Se, por um lado, os recentes estudos de Gomes e Sorj (2014) e de Name *et al* (2013) sobre a composição social das feministas que integram as Marchas sinaliza, para a formação predominante vista em fases anteriores, majoritariamente branca e de classe média, a significativa presença de mulheres que reivindicam identidades não hegemônicas - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros - LGBT e, durante as marchas, de homens que expressam identificação com o feminismo, aponta para uma ruptura com os feminismos de décadas anteriores (GOMES; SORJ, 2014).

Para Gomes e Sorj (2014), a diversidade do sujeito político, que não se define exclusivamente pela identidade sexual e biológica da mulher mostra uma descontinuidade com o feminismo anterior, cuja marca é o exclusivismo em relação às mulheres. Neste sentido, a incorporação das lutas de mulheres transexuais, que pleiteiam um lugar político legítimo no movimento, evidenciam disputas que colocam o sujeito e a subjetividade como questões centrais do feminismo contemporâneo.

As marchas do Rio de Janeiro e Belo Horizonte, por exemplo, se definem como “transfeministas”, buscando se diferenciar de outros feminismos cujos critérios de pertencimento são mais restritos (GOMES; SORJ, 2014).

De acordo com (GOMES; SORJ, 2014), para as participantes da marcha, as mulheres trans:

[...] compartilham com as demais a experiência e a identidade subalterna do feminino, o que as legitima como sujeitos do feminismo. Este argumento amplia as noções de mulher e gênero, e contrasta com os argumentos que apontam a condição biológica das transexuais ou sua socialização masculina como impeditivos para seu reconhecimento como feministas (GOMES; SORJ, 2014, p. 439).

Gomes e Sorj (2014) assinalam que a Marcha das Vadias está longe de ser analisada de forma consensual entre as feministas, embora tenha logrado significativa visibilidade política desde seu surgimento. Os coletivos feministas de orientação marxista ou “radical” e as feministas envolvidas com a causa há mais tempo, por exemplo, tendem a considerar a marcha “despolitizada”, por não enfatizar a divisão sexual do trabalho, considerada a base exploração das mulheres. A defesa da regulamentação da prostituição defendida, segundo o trabalho das autoras, é vista por algumas organizações feministas tradicionais, como a Marcha Mundial das Mulheres, como um equívoco, na medida em que, para este grupo, não há autonomia possível no trabalho das prostitutas, mas tão somente exploração patriarcal e capitalista, que nenhuma regulamentação jurídica pode aniquilar. A nudez e o termo “vadia” também são considerados pela crítica feminista à Marcha das Vadias desnecessários do ponto de vista político, já que podem ser tomados de forma sexista pelos observadores, fortalecendo a dominação que pretendem combater. A palavra vadia incomoda também parte considerável do feminismo negro, que vê nela pesos historicamente diferenciados quando utilizado para referir-se à mulher branca ou à negra.

A crítica do movimento negro coloca em xeque a suposta pretensão da Marcha de falar pelas mulheres como categoria universal, defendendo a política da diferença e das identidades. Por outro lado, mulheres negras feministas integrantes da Marcha das Vadias

resistem à divisão do feminismo em linhas raciais e reafirmam a capacidade da Marcha de representá-las.

A internet é o espaço de maior relevância para a articulação destes grupos que, por meio das redes, se articulam, mobilizam, constroem e divulgam seus discursos, na maioria das vezes, reações contra os discursos veiculados pelos sistemas simbólicos que sustentam o patriarcado.

De acordo com Ferreira (2013)

Uma das atividades de maior caracterização das marchas no mundo, e também no Brasil, foi a troca de produções de frases, textos, vídeos e imagens como forma de divulgação de ideias. Nesse sentido, a internet passa a ser uma importante ferramenta, não só de divulgação, mas também de crítica, debate, reação e diálogo com os mais diferentes setores da sociedade, possibilitando enfrentamentos com a grande mídia sobre os temas do feminismo, gênero e violência (FERREIRA, 2013, p. 36).

A autora indica que a internet se apresenta como possibilidade de publicação feminista alternativa, diferente dos panfletos e fanzines que fizeram parte da mobilização das feministas até meados dos anos 90, especialmente por possibilitar uma maior difusão dos materiais produzidos e também de um retorno por parte das pessoas que têm acesso à essas publicações.

Rago (2013) afirma que a Marcha das Vadias traz algumas novidades no modo de expressão da rebeldia e da contestação, caracterizando-se pela irreverência, pelo deboche e pela ironia.

Se a caricatura da antiga feminista construía uma figura séria, sisuda e nada erotizada, essas jovens entram com outras cores, outros sons e outros artefatos, teatralizando e carnavalizando o mundo público. Autodenominando-se “vadias”, ironizam a cultura dominante, conservadora e asséptica e, nesse sentido, arejam os feminismos, trazendo leveza na maneira de lidar com certos problemas, mas estabelecendo continuidades com as experiências passadas (RAGO, 2013, p. 314).

Para Guedes (2015), as Marchas ao mesmo tempo desafiam a ordem hegemônica, dialogando com os discursos de outros movimentos sociais e expressam, de forma lúdica, o desejo de liberdade das mulheres sobre seus corpos. De acordo com ela:

é esse caráter carnavalizado, da ambivalência dos papéis femininos e da valorização do diferente, que constitui um traço intrinsecamente libertário e heterogêneo do evento, que se reveste do poder subversivo que um movimento feminista contemporâneo pode ter, ainda que seja escamoteado pelos discursos moralistas de várias esferas do âmbito social, como os da mídia de massa, da família nuclear e de grande parte das religiões cristãs. A apresentação pública das militantes das Marchas é feita através de táticas de escritas sobre seus próprios corpos, como forma de subverter a nudez e a exposição dos corpos femininos como algo despolitizado e sem propósitos. Esses escritos abrangem o repúdio a qualquer tipo de violência

contra as mulheres, à criminalização das vítimas e ao machismo, nas mais diferentes relações sócio-culturais (GUEDES, 2015, p.124).

Antes de analisarmos as informações divulgadas pelas sete Marchas das Vadias analisadas nesta pesquisa e que operam no âmbito de um “confronto simbólico” pela significação e nomeação do real, vamos identificar cada uma delas, a partir do conteúdo disponível em seus blogs.

6.1 As sete marchas do campo empírico

Sendo, na maioria das vezes, compostas como coletivos ou coletivas, as Marchas do campo empírico desta pesquisa começaram sua trajetória em 2011, ano da primeira manifestação, em Toronto, e têm como pontos comuns: a tentativa de se constituir por meio de um modelo horizontal e apartidário³², a articulação pelos canais da internet e a grande presença de mulheres jovens.

Os objetivos e as formas de atuação, segundo apresentam, também são convergentes, embora cada Marcha seja autônoma e não haja vinculação ou mesmo articulação entre elas. Em seus canais ressaltam o caráter aberto das coletivas, o que faz com que a vinculação das integrantes seja “flutuante” e que qualquer interessada possa participar a qualquer momento.

As Marchas agendam seus protestos, geralmente, para os meses de maio a julho, trazendo pautas amplas, mas especialmente relacionadas ao combate e desnaturalização das violências e à autonomia dos corpos das mulheres. O contexto político, contudo, é determinante para a escolha dos temas que são levados para as ruas, como aconteceu em 2013, quando o Estatuto do Nascituro estava em discussão. Embora em 2015, as Marchas de São Paulo e Belo Horizonte tenham eleito o aborto como o tema principal da manifestação, não há, geralmente, a definição prévia de um assunto principal para os protestos.

A Marcha das Vadias de São Paulo se define como uma “coletiva feminista, de esquerda, apartidária, autogerida e organizada horizontalmente”, composta por mulheres de diferentes etnias, classes sociais, regiões do país, religiões, idades, orientações sexuais e identidades de gênero. Embora considere a existência de diferenças entre as mulheres,

³² A horizontalidade indica que evitam a construção de hierarquias na organização interna do grupo, buscando garantir igual legitimidade e oportunidade de participação para todas as pessoas.

compreende que o que une, fundamentalmente, suas experiências é a violência de gênero, contra a qual a Marcha luta. “É ela que nos une e é contra ela que lutamos. Nos articulamos e atuamos politicamente com a finalidade de colaborar na construção de um mundo em que haja justiça para as mulheres” (Marcha das Vadias São Paulo, 2012).

Os principais objetivos da Marcha das Vadias de São Paulo são “a organização anual da Marcha das Vadias na capital paulista, a ampliação do debate sobre as demandas feministas, a defesa da autonomia das mulheres sobre seus corpos e suas vidas, o incentivo às denúncias de violências contra as mulheres e o fim da impunidade dos agressores” (Marcha das Vadias São Paulo, 2013).

A Marcha carioca é constituída por um grupo também apartidário e horizontal de feministas autônomas que lutam “contra a violência sexual e de gênero e a favor da autonomia dos corpos” e “contra as variadas formas de opressão “machismo, racismo, lesbofobia, transfobia, bifobia, exclusão das pessoas com deficiência (ou capacitismo), violência de classe e outras” (Marcha das Vadias Rio de Janeiro, 2011).

A Marcha das Vadias do Distrito Federal também se conceitua como um coletivo horizontal, apartidário e autônomo, sendo formado, inicialmente, através do Facebook por mulheres que “sentiram a necessidade de ir às ruas para denunciar as mais variadas formas de machismo e violência”. É a única Marcha que explicita alguma estrutura formalizada, se compondo por meio de comissões (Mobilização e Agitação, Trajeto, Segurança, Comunicação e Debate) que cuidam de aspectos específicos para o acontecimento dos atos. O objetivo central do movimento, de acordo com as informações disponíveis em seu *blog*, é “lutar contra todas as formas de violência contra a mulher, seja ela física, simbólica, psicológica, sexual” (Marcha das Vadias Distrito Federal, 2013).

Identificando-se como um grupo feminista, a Marcha das Vadias de Recife se denomina horizontal, plural e não partidária, que luta “contra todas as formas de violência e opressão de gênero, sexo, raça e classe impostas às mulheres”. A pauta principal, segundo elas, é a autonomia sobre nossos corpos e sexualidade e a não culpabilização das mulheres nos casos em que sofremos violência” (Marcha das Vadias Recife, 2012).

Fazem parte do grupo movimentos e coletivos feministas ou de mulheres de Recife que buscam fomentar “espaços de debates e colaboram com a construção de ações voltadas ao enfrentamento à violência contra as mulheres e a busca pela igualdade de direitos entre os gêneros” (Marcha das Vadias Recife, 2012).

A Marcha das Vadias Belo Horizonte informa que foi construída a partir das “contribuições da diversidade de mulheres que foram participando, e das aproximações e

colaborações com diversos coletivos de mulheres; mulheres lésbicas, negras, heterossexuais, brancas, bi, trans, cis, prostitutas, mulheres do centro, da periferia, com visões e posições convergentes e divergentes, a partir de uma perspectiva interseccional” (Marcha das Vadias Belo Horizonte, 2015).

A Marcha das Vadias de Belém, por sua vez, é um grupo organizado para lutar pela “autonomia sobre nossos corpos e o direito de exercer nossa sexualidade como quisermos”. O movimento clama pelo “combate ao machismo, igualdade de gênero, autonomia de nossos corpos e por políticas públicas eficazes e que nos representassem enquanto mulheres” (Marcha das Vadias Belém, 2012).

Se identificando como um coletivo feminista formado por diversos movimentos e coletivos feministas ou de mulheres que lutam juntas na capital pernambucana, horizontal, plural e não partidário, a Marcha das Vadias Recife afirma lutar contra “todas as formas de violência e opressão de gênero, sexo, raça e classe impostas às mulheres” (Marcha das Vadias Recife, 2012). A pauta principal, contudo, diz respeito a “autonomia sobre nossos corpos e sexualidade e a não culpabilização das mulheres nos casos em que sofremos violência”. Buscando fomentar a existência de debates e colaborar na construção de ações voltadas ao enfrentamento da violência contra as mulheres, bem como a busca pela igualdade de direitos entre os gêneros, a Marcha das Vadias do Recife busca reconhecer “a importância de reafirmarmos nosso compromisso na busca pelos direitos de todas as mulheres: negras, indígenas ou brancas; travestis, trans ou cisgêneros; lésbicas, bissexuais ou heterossexuais; e todas aquelas que se sintam representadas pelas pautas feministas” (Marcha das Vadias Recife, 2012).

A Marcha das Vadias de Curitiba combate, especialmente a “culpabilização da mulher em casos de agressão sexual, discute a participação das mulheres negras, o apoio às prostitutas, a causa LGBTTT, enfrentando a violência de gênero” (Marcha das Vadias Curitiba, 2014). De acordo com o grupo, o principal eixo da ação tem sido o debate público de questões atinentes às experiências das mulheres.

A participação dos homens nos grupos é bastante restrita nos grupos que organizam as Marchas. Apenas as Marchas do Rio de Janeiro e Recife permitem que homens façam parte da organização do ato simbólico. O apoio dos homens, através de manifestações públicas favoráveis à causa, da participação da Marcha nas ruas, é, contudo, estimulado.

Os nossos eventos são abertos a todos, mas as reuniões de deliberação e de apoio são fechadas à participação masculina por entendermos que são espaços necessários de empoderamento feminino, uma vez que os homens já têm protagonismo em muitas outras instâncias sociais (Marcha das Vadias São Paulo).

A participação de homens no grupo da Marcha das Vadias Recife continuará sendo sempre bem-vinda. Continuamos abertas a receber **o apoio** dos companheiros para o fortalecimento da nossa luta, no entanto a representação do nosso grupo em espaços públicos, seja em debates, entrevistas ou falas públicas em nome da **Marcha das Vadias Recife** deverá ser realizada **pelas mulheres** e, preferencialmente, que tenham seu nome consensuado pelo coletivo (Marcha das Vadias Recife, 2012).

Os estudos brasileiros dedicados à compreender expressões diversas das Marchas têm apontado, de maneira geral, para a predominância de participação das mulheres jovens e de classe média, tanto nos grupos que organizam o ato, quanto propriamente nele. A internet, e, especialmente, o Facebook é o principal canal por meio do qual as participantes tomam conhecimento das reuniões de organização e do ato nas ruas.

A horizontalidade, princípio defendido pelas Marchas das Vadias, tendo em vista a indefinição dos papéis dentro do grupo social, indica o desejo pela inexistência lideranças formais. Gomes (2013), ao analisar a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro assinala, contudo, que a idade a experiência política e o carisma afetam a capacidade individual de influenciar o grupo e as tomadas de decisões.

Algumas das organizadoras mais atuantes são bem mais velhas que a maioria, acumulam Marchas no currículo e têm larga experiência como ativistas feministas, lésbicas, transexuais ou no campo dos direitos humanos. De modo que a “horizontalidade” também se transforma em categoria de disputa e acusação entre as participantes (GOMES, 2013, p. 10).

A ocupação do espaço público pelas Marchas é reconhecida por todos os grupos como central para a ação do movimento.

Ocupamos as ruas todos os anos em marcha por acreditarmos que é preciso pautar politicamente a violência a que nós mulheres sobrevivemos cotidianamente, que muitas vezes é vista como um assunto privado. A marcha é um momento de catarse coletiva, em que as mulheres se sentem unidas em prol de um objetivo comum, empoderadas e seguras para tomar as mesmas ruas em que cotidianamente sofrem os mais diversos tipos de violência. Marchamos porque é preciso expor nossa indignação e demonstrar nossa força (Marcha das Vadias São Paulo, 2011).

Por isso decidimos tomar as ruas, pois buscamos a independência da mulher, de viver por sua conta; de amar quem quer que deseje, ou quantas pessoas deseje. Buscamos a liberdade de ação, liberdade de amor e liberdade na maternidade (Marcha das Vadias de Belém, 2013).

Embora a ação fundamental das Marchas seja a realização dos atos nas ruas, algumas Marchas indicam desenvolverem trabalhos durante todo o ano, com a realização de debates e aulas públicas.

É o caso da Marcha das Vadias Curitiba que assinala:

Durante todo o ano fomos às ruas, ocupamos a Boca Maldita, discutimos o machismo da política paranaense, nos manifestamos a favor da descriminalização do aborto e contra a banalização da violência sexual na TV. Comemoramos o Dia do Laço Branco, da Não-Violência, criamos campanhas de conscientização pelo fim da violência de gênero. Participamos da Conferência Municipal de Políticas Públicas para Mulheres e fizemos parte, juntamente com outros coletivos, da organização da Marcha das Mulheres do Campo e da Cidade. No dia 08/03 marchamos por um mundo mais justo (Marcha das Vadias de Curitiba, 2013).

A Marcha das Vadias Recife também atua em sentido parecido, na realização de

[...] diversas atividades em nome da Marcha das Vadias Recife e, a partir de um compromisso pela continuidade deste trabalho decidimos reunir forças em torno desse projeto que requer de todas nós um esforço colaborativo e o compromisso de seguir abertas ao diálogo, na construção de ações democráticas, coletivas e feministas. (Marcha das Vadias Recife, 2012).

A Marcha das Vadias de São Paulo também realiza ações que ultrapassam a realização anual do ato, como

[...] reuniões quinzenais para deliberar sobre pautas da agenda feminista e para a organização de eventos e reuniões mensais de apoio à mulher (Rede de Apoio Vadias), além de promovermos debates e outras atividades culturais e políticas. (Marcha das Vadias São Paulo, 2013).

Um princípio caro às Marchas tem sido a participação e a incorporação do debate sobre as questões vividas pelas mulheres trans, apontando a urgência de proteção e visibilidade a este grupo historicamente vitimado pelas diversas violências do patriarcado. Outra pauta distintiva das Marchas é o apoio às mulheres prostitutas e a reivindicação da regularização da prostituição como profissão.

Destaca-se que estes dois últimos posicionamentos das Marchas são pontos bastante divergentes entre alguns movimentos feministas, que consideram a constituição das mulheres vinculada, primordialmente, ao sexo biológico de nascença e veem na prostituição, exclusivamente, uma forma de exploração dos corpos das mulheres pelo sistema capitalista e patriarcal, que deve ser combatida.

As propostas de transformação na estrutura dos sistemas de produção de significados ou, em outros termos, a tentativa de “reapropriação dos códigos que organizam a realidade” das Marchas das Vadias se apresentam nas informações veiculadas por elas e podem ser compreendidas como o substrato do confronto pelo “poder simbólico”, o poder de significar o real.

6.2 Informação nas marchas das vadias

Embora os blogs analisados nesta pesquisa guardem particularidades quanto à frequência e quantidade de postagens e, relativamente, quanto à variedade do conteúdo, a informação apresentada pelas sete Marchas analisadas tem características convergentes.

Uma delas é o fato de as postagens concentram-se em datas próximas à realização das marchas pelo país, que geralmente acontecem entre maio e julho, o que demonstra a centralidade do ato simbólico como eixo principal da ação.

A outra característica comum é relativa ao formato ou “gênero” do conteúdo apresentado, que se apresenta como: manifestos, cartas de princípios, notas de repúdio e posicionamento, cartazes e campanhas fotográficas.

O tom de conclamação e o discurso combativo, como é tradicionalmente próprio dos movimentos que se apoiaram na divulgação de informações para publicitar suas reivindicações, e o forte apelo imagético caracterizam o formato deste material, cujo espaço de veiculação será as ruas e as redes virtuais.

Ao olharmos para as informações divulgadas pelas Marchas das Vadias buscamos, a partir da hermenêutica e da dialética, compreender tanto as principais temáticas tratadas e os contextos aos quais elas se referem, quanto às contradições e os conflitos que elas evidenciam.

Este exercício parte da compreensão, tal como indicado no aporte teórico desta pesquisa, de que as informações se constituem como formas simbólicas que, socialmente estruturadas, articulam discursivamente sentidos sociais que se encontram e se confrontam em permanentes confrontos simbólicos.

6.2.1 Manifestos e Cartas de Princípios

Os manifestos historicamente apresentam declarações públicas de princípios e intenções³³, que buscam problematizar uma questão ou fazer uma denúncia pública. O manifesto destina-se a declarar um ponto de vista, denunciar um problema ou convocar uma

³³ Fonte: Wikipedia.

comunidade, tendo, portanto, uma dimensão argumentativa que busca convencer o leitor, bem como conclamá-lo para a necessidade de debate acerca da questão.

Os manifestos e as cartas de princípios das Marchas das Vadias localizam, identificam e caracterizam as lutas que orientam o movimento. Trata-se de um posicionamento, uma demarcação de identidades e uma forma de nomear os “inimigos” na instância pública. Todas as sete Marchas analisadas contam com manifestos e/ou carta de princípios. As Marchas das Vadias Distrito Federal e Curitiba têm versões diferentes de manifestos para os anos de 2011 e 2012, bem como a Marcha do Rio de Janeiro, que elaborou manifestos em 2013 e 2014. A Marcha do Distrito Federal conta tanto com carta de princípios quanto com manifesto, construídos em 2011 e 2012. As Marchas de Belo Horizonte e Belém contam com manifestos, datados de 2015 e 2013, respectivamente.

A Marcha das Vadias de São Paulo e Recife apresentam em seus blogs apenas Carta de Princípios. Há uma publicação, datada da primeira Marcha de São Paulo, que diz que o Manifesto seria construído coletivamente na Marcha de 2012, contudo, não conseguimos localizá-lo.

A Marcha das Vadias do Recife e a Marcha das Vadias de Curitiba contam com manifestos específicos das mulheres negras.

Em todos estes documentos são explicitados os valores, a configuração, os motivos de existência e os objetivos mirados pelas ações das Marchas.

A Marcha das Vadias Distrito Federal, em seus manifestos de 2011 e 2012, aponta que.

No Brasil, marchamos porque aproximadamente 15 mil mulheres são estupradas por ano, e mesmo assim nossa sociedade acha graça quando um humorista faz piada sobre estupro, chegando ao cúmulo de dizer que homens que estupram mulheres feias não merecem cadeia, mas um abraço; marchamos porque nos colocam reboativas e caladas como mero pano de fundo em programas de TV nas tardes de domingo e utilizam nossa imagem seminua para vender cerveja, vendendo a nós mesmas como mero objeto de prazer e consumo dos homens; marchamos porque vivemos em uma cultura patriarcal que aciona diversos dispositivos para reprimir a sexualidade da mulher, nos dividindo em “santas” e “putas”, e muitas mulheres que denunciam estupro são acusadas de terem procurado a violência pela forma como se comportam ou pela forma como estavam vestidas; marchamos porque a mesma sociedade que explora a publicização de nossos corpos voltada ao prazer masculino se escandaliza quando mostramos o seio em público para amamentar nossas filhas e filhos; marchamos porque durante séculos as mulheres negras escravizadas foram estupradas pelos senhores, porque hoje empregadas domésticas são estupradas pelos patrões e porque todas as mulheres, de todas as idades e classes sociais, sofreram ou sofrerão algum tipo de violência ao longo da vida, seja simbólica, psicológica, física ou sexual. [...]

No mundo, marchamos porque desde muito novas somos ensinadas a sentir culpa e vergonha pela expressão de nossa sexualidade e a temer que homens invadam nossos corpos sem o nosso consentimento; marchamos porque muitas de nós somos responsabilizadas pela possibilidade de sermos estupradas, quando são os homens que deveriam ser ensinados a não estuprar; marchamos porque mulheres lésbicas de vários países sofrem o chamado “estupro corretivo” por parte de homens que se acham no direito de puni-las para corrigir o que consideram um desvio sexual; marchamos porque ontem um pai abusou sexualmente de uma filha, porque hoje um marido violentou a esposa e, nesse momento, várias mulheres e meninas estão tendo seus corpos invadidos por homens aos quais elas não deram permissão para fazê-lo, e todas choramos porque sentimos que não podemos fazer nada por nossas irmãs agredidas e mortas diariamente. Mas podemos. (Marcha das Vadias Distrito Federal, 2011).

Marchamos pela saúde das mulheres negras, porque temos menos acesso aos serviços de saúde, porque nos negam pré-natais, cesarianas e anestésias por acreditarem que somos animais e não sentimos dor, porque sofremos tentativas de extermínio ao sermos submetidas a esterilizações cirúrgicas sem nosso consentimento, porque somos as que mais morremos em virtude de abortos clandestinos e de complicações no parto, porque nos oferecem atendimento inadequado por terem nojo de nossos corpos negros. Marchamos pelas cotas raciais nas universidades públicas, porque temos menos acesso à informação e ao ensino superior e queremos ser mestras, doutoras e ter autoridade do argumento para escrever nossas próprias histórias. Marchamos para exigir providências contra as ameaças dirigidas a nós da Marcha das Vadias e às/os estudantes da Universidade de Brasília, proferidas por grupos de ódio que insultam mulheres, negros/as e homossexuais. Marchamos porque não vamos deixar que o medo nos silencie (Marcha das Vadias Distrito Federal, 2012)

Marchamos também porque nós, mulheres indígenas, lideramos os índices de mortalidade materna e há mais de quinhentos anos sofremos agressões e estupros como arma do genocídio social e cultural de nossos povos. Marchamos porque mulheres e meninas indígenas têm suas necessidades específicas ignoradas pelo governo, que negligencia o fato inaceitável de que, no mundo, uma em cada três indígenas é estuprada durante a vida e que, no Brasil, muitas mulheres e meninas indígenas são levadas à prostituição e ao trabalho escravo pela condição de extrema pobreza em que vivem. Marcharemos para que não restem dúvidas de que nossos corpos são nossos, não de qualquer homem que nos assedia na rua, nem dos nossos pais, maridos ou namorados, nem dos pastores ou padres, nem dos Congressistas, nem dos médicos ou dos consumidores. Nossos corpos são nossos e vamos usá-los, vesti-los e caminhá-los por onde e como bem entendermos. Livres de violência, com muito prazer e respeito! [...] Negras, brancas, indígenas, estudantes, trabalhadoras, prostitutas, camponesas, transgêneras, mães, filhas, avós. Somos de nós mesmas, somos todas mulheres, somos todas vadias! (Marcha das Vadias Distrito Federal, 2012).

A Marcha das Vadias Rio de Janeiro, em seus Manifestos, afirma como principais pontos de ação:

[...] a construção de um mundo livre de violência para todas as mulheres (cis e trans), um mundo onde nenhuma vítima seja culpabilizada, onde não haja vítimas. [...]

Combatemos todas as formas de opressão: machismo, racismo, lesbofobia, transfobia, bifobia, exclusão das pessoas com deficiência (ou capacitismo), violência de classe e outras [...]

Denunciamos que as mulheres que moram em favelas e periferias são profundamente atingidas por várias formas de violência: são arrancadas das suas casas e de suas raízes, têm filhxs e companheirxs assassinadxs pela polícia, são violentadas pelos agentes de “segurança”. [...]

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

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

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

Reivindicamos a garantia dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos. Exigimos a não interferência das religiões nas políticas públicas e na legislação. (Marcha das Vadias Rio de Janeiro, 2014).

Marchamos por respeito, não somos mercadorias e nossos corpos não são objeto de prazer e consumo dos homens. Somos contra a lógica da cultura do estupro e contra as piadas que acabam reforçando e naturalizando tal conduta. [...]

A Marcha das Vadias Belém demarca a necessidade de sua existência porque

[...] infelizmente, a violência contra as mulheres é um fenômeno mundial e atinge a todas, em todas as idades, raças e classes sociais, que sofreram ou sofrerão algum tipo de violência ao longo da vida, seja simbólica, psicológica, física ou sexual. Marcharemos para combater a violência cometida contra as mulheres no nosso Estado! As estatísticas provam que, hoje o Pará é o terceiro estado no ranking de queixas de violência contra a mulher, são mais de 237 queixas a cada 50 mil mulheres paraenses. Somando um total de mais de quinze mil queixas em menos de seis meses.

Pela prevenção da violência, por posições igualitárias e incondicionais, pelo direito a voz e ao grito, pelo domínio de nossas vidas, pelo direito de ir e vir com segurança, pelo direito de dizer SIM ou NÃO sem sofrermos qualquer tipo de rotulação (Manifesto Marcha das Vadias Belém, 2012).

A Marcha das Vadias Curitiba destaca como pontos de reivindicação:

A bandeira da luta contra a violência sexual, a submissão, a exploração do corpo da mulher. A luta contra o conservadorismo que nos diz que, se não quisermos ser estupradas, não devemos provocar. [...]

A luta contra o moralismo, que nos diz que não podemos usufruir de nossa sexualidade, sensualidade e beleza. Contra o machismo que impede que a mulher seja livre e impõe que seja apenas um objeto.

A cidadania, que busca a criação de políticas públicas efetivas de proteção aos direitos da mulher, que puna agressores e estupradores. O fim do preconceito contra os grupos LGBT, pelo respeito às diferentes formas de orientação sexual.

A assistência às prostitutas, maiores vítimas de violência e agressão sexual, pelo reconhecimento profissional e por uma condição mais digna, sem exploração.

O apoio às mulheres agredidas, que tenham a segurança de o Estado irá defendê-las de seus agressores (Marcha das Vadias Curitiba, 2011).

A Marcha das Vadias Belo Horizonte ressalta, em seu Manifesto, o apoio da luta

às:

Mulheres Negras: Queremos continuar e ampliar esse trabalho para que a coletiva possa ir construindo posicionamentos capazes de gerar maiores sentimentos de identificação. Nos últimos dois anos temos nos aproximado mais de coletivos de mulheres negras e contando com a presença na organização.

Mulheres Prostitutas: Ao lado das prostitutas defendemos a regulamentação enquanto possibilidade de acessar direitos hoje negados, conscientes de que a regulamentação não põe termo às violências e explorações que margeiam as mulheres prostitutas, mas que pode ser uma ferramenta que abra caminho nesse combate.

Mulheres da Periferia e do Centro: entendemos que apesar da curta distância geográfica entre centro e periferia, as realidades podem estar bem distantes. É necessário considerar as diferentes vivências e modos de ação para provocar transformação e resultados unificadores. Temos avançado na compreensão de como as pautas feministas aparecem e são aceitas pelas mulheres periféricas e consideramos urgente produzir lutas que se ramifiquem para além do centro de Belo Horizonte e que sejam produzidas de forma horizontal, sem a intenção de organização centralizada e massificação das mulheres.

Mulheres Lésbicas, Bissexuais e fluidas: A forte participação de mulheres lésbicas e bissexuais na coletiva, principalmente nos últimos anos, tem possibilitado um posicionamento consistente da MdV nas lutas pela visibilidade lésbica/bi.

Mulheres Trans: Reconhecemos as mulheres trans enquanto mulheres. Assim, também entendemos como lutas feministas as suas lutas por direitos individuais (como a lei de identidade de gênero) e suas lutas por direitos sociais (como direito ao trabalho, à proteção contra a violência e acesso à saúde pública).

Mulheres Brancas/Cis/Heterossexuais: conscientes dos privilégios que o modelo de sociedade atual lhes concede, enquanto mulheres continuam também sofrendo graves violências estruturais e contra isso também atuamos.

Articulação inter-geracional: Entendemos que a pluralidade etária é algo muito interessante para o alargamento do coletivo e suas ações. Pois vemos como a partilha de diferentes vivências e visões sobre problemas podem também tornar mais fértil a construção de soluções de questões das vidas de nós mulheres (Marcha das Vadias Belo Horizonte, 2015).

O Manifesto das Mulheres Negras da Marcha das Vadias Curitiba demarca a posição da mulher negra na luta feminista.

Somos mulheres negras e sentimos todo o peso, toda a opressão de viver em Curitiba a “capital europeia do Brasil”. Mesmo quando nascidas aqui convivemos com a pergunta, de onde você é? Porque não somos representantes do imaginário curitibano europeu, porque não carregamos sobrenome alemão, italiano ou polonês [...] A verdade é que somos o passado que Curitiba quer esquecer, somos aquilo que o governo esconde na periferia, nas favelas.[...] Somos as mais pobres dentre a população; somos aquelas que não são escolhidas nas entrevistas de emprego, por não possuir o “perfil” da empresa; aquelas que são atendidas por último nas maternidades, por acreditarem que somos mais fortes que as mulheres brancas; somos as que possuem os trabalhos mais precarizados e os menores salários; somos aquelas que criam os filhos sozinhas; aquelas que perdem os filhos para a violência policial e para os presídios; somos hipersexualizadas; somos “da cor do pecado”; somos aquelas que precisam dar “um jeito no cabelo”; somos as “macumbeiras”; somos as que morrem em decorrência de abortos caseiros; somos aquelas que não possuem feições delicadas; somos as que são só pra “comer” e para trabalhar; aquelas que não são representadas de forma expressiva na televisão; somos as que sofrem na pele a violência institucional; somos a carne mais barata do mercado. Por isso somos a resistência dos quilombos; somos a resistência dos terreiros; somos a resistência do folclore, da capoeira; somos o nosso orgulho de ser negra que nem capitão do mato, nem lei da vadiagem conseguiu mitigar; somos as indesejadas que permanecem; somos as cotistas que enegrecem a UFPR; somos aquelas que não aceitam o racismo; somos as que lutam diariamente pela igualdade real; somos aquelas que batem tambor; aquelas que amam seu cabelo afro; somos as que se preocupam com a criminalização dos nossos pais, filhos e irmãos; somos a pele negra que amamos; somos aquelas que brigam por melhores condições de trabalho; somos as que lutam pelo aborto legal e seguro; aquelas que desmistificam a imagem sexual que nos é atribuída; somos as que exigem políticas de promoção da igualdade; somos aquelas que querem enegrecer o feminismo; somos MULHERES NEGRAS FEMINISTAS.[...] A marcha das vadias é composta de várias bandeiras, dentre elas a racial. Você que acredita que é preciso enegrecer o feminismo, venha marchar conosco em Curitiba e desconstruir a ideia de que o feminismo é branco e de elite. Vem pra rua Mulher negra!! (Manifesto Mulheres Negras de Curitiba, 2013).

De modo semelhante aos manifestos, as cartas de princípios das Marchas de Recife e São Paulo apresentam as orientações e reivindicações basilares dos movimentos nestas cidades.

Somos mulheres e compartilhamos princípios políticos e éticos, que orientam nossa forma de pensar e agir:

- que a roupa ou o comportamento sexual de uma mulher nunca seja usado como desculpa para proteger o agressor e justificar a violência;
- que a sobrevivente nunca seja apontada como culpada pela violência à qual sobreviveu;
- que a sociedade entenda que só o agressor é culpado pela agressão;
- que a palavra da sobrevivente de violência de gênero nunca seja questionada;
- que a luta coletiva das mulheres contribua para o seu empoderamento, protagonismo e autonomia;
- que o feminismo seja mais forte que o machismo;
- que a autonomia de todas mulheres sobre seus corpos e suas vidas seja uma realidade;
- que a cultura feminista seja capaz de eliminar o machismo da sociedade;

O feminismo é nosso discurso e também nossa prática. Baseadas nessa filosofia que define nossa visão de mundo, acreditamos que a sororidade transforma a nós mesmas e, assim, nos torna capazes de tentar influenciar positivamente os outros ao nosso redor. Como filosofia e prática política de defesa da igualdade entre mulheres e homens, o feminismo é a base de nossa atuação. (Marcha das Vadias São Paulo, 2011).

Este espaço é plural e, assim, reconhecemos a importância de reafirmarmos nosso compromisso na busca pelos direitos de todas as mulheres: negras, indígenas ou brancas; travestis, trans ou cisgêneros; lésbicas, bissexuais ou heterossexuais; e todas aquelas que se sintam representadas pelas pautas feministas. (Marcha das Vadias Recife, 2012).

Pode-se dizer, a partir das informações das cartas de princípios e manifestos, que o objeto central de luta da Marcha das Vadias é o corpo e a principal pauta trazida é a violência, física e simbólica, que recai historicamente sobre ele e que está inserida de modo profundo em todas as dimensões das relações sociais.

Os dados sobre a violência física sofrida pelas mulheres no Brasil, de acordo com o Mapa da Violência 2015, apontam haver sentido na persistência desta questão até hoje crucial do movimento feminista. O Brasil é o quinto país no *ranking* mundial de violência contra as mulheres, sendo 50,3% das mortes violentas de mulheres no Brasil são cometidas em ambiente doméstico. Em 33,2% dos casos, os homicidas eram parceiros ou ex-parceiros das vítimas.

Além disso, nota-se a persistência de uma violência institucional vista na criminalização do aborto, no investimento ainda insuficiente em delegacias de atendimento às mulheres, hospitais de referência no atendimento às vítimas de estupro; falta de acesso a creches gratuitas em período integral e próximas aos lares, taxa de desemprego que afeta mais as mulheres em todas as regiões do Brasil, violência obstétrica, dentre outras.

Em 2014, foram cerca de 50 mil mulheres estupradas no Brasil, segundo levantamento feito pelo Ministério da Justiça.

A violência física direcionada às mulheres está fundamentalmente vinculada à violência simbólica que lhes afeta, e se manifesta na definição de determinados papéis sexuais (como o reprodutivo) e de comportamentos sociais. Estes papéis se sustentam a partir da fixação de significados tidos como “universais”, dentre os quais está o de que o corpo feminino pode ser, em algum momento, “dominado” pela força masculina: seja dos pais, dos maridos ou do Estado.

A violência simbólica funciona, de acordo com Bourdieu (2001), de modo a naturalizar e subjetivar as estruturas objetivas, internalizando as crenças na opressão como algo inevitável, por meio de significados compartilhados.

É em direção a estes significados socialmente compartilhados que a informação da Marcha das Vadias se dirige ao propor o enfrentamento das violências no plano simbólico, onde os significados construídos a partir da noção de gêneros como duas essências sociais hierarquizadas, são reproduzidos socialmente. Isto é indicado na utilização recorrente de expressões como “conservadorismo”, “moralismo”, “preconceito”, que remetem às noções de cultura, fundamentos ideológicos e visões de mundo contra os quais deve-se lutar.

Ao serem consideradas “naturais” estas lógicas de dominação que se apresentam em sentidos de leitura de mundo hegemônicas são combatidas pelas Marchas das Vadias, que questionam a ordem social estabelecida pelos sistemas simbólicos androcêntricos.

O combate à naturalização dos significados que nutrem a violência se expressa, por exemplo, a partir da utilização frequente da expressão “cultura do estupro”, empregada para referir-se à busca de motivos, no comportamento das mulheres, que justifiquem a ocorrência do estupro.

A cultura do estupro encerra

[...] uma série de ideias e comportamentos estabelecidos culturalmente que, se não incentivam a prática do estupro, fazem com que a agressão aconteça de forma naturalizada e até de forma a não ser percebida ou reconhecida como estupro (Marcha das Vadias São Paulo, 2011).

A cultura do estupro, expressão nascida em 1970, sinaliza o processo de constrangimento social que garante a manutenção dos papéis de gênero, ou seja, a submissão das mulheres aos homens.

Foi por isso que a primeira Marcha das Vadias em São Paulo incluiu no percurso de seu protesto uma casa de espetáculos da capital paulista onde se apresentava um comediante que disse que “estuprador de mulher feia deveria receber um abraço”, fato que, como tantos, evidencia a existência de uma tolerância social à subjugação do corpo da mulher pelo homem a tal ponto de um crime parecer engraçado.

Os sentidos que se articulam em informação nas Marchas das Vadias analisada, operam de modo a desvelar e combater o fundamento das violências, a romper com o consentimento que permite a sua perpetuação. Isto porque:

A violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (e, portanto, à dominação) quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural; ou, em outros termos, quando os esquemas que ele põe em ação para se ver e se avaliar, ou para ver e avaliar os dominantes (elevado/ baixo, masculino/ feminino, branco/ negro etc.), resultam da incorporação de classificações, assim, naturalizadas, de que seu ser social é produto. (BOURDIEU, 2001, p. 47).

A exemplo de outros de igual natureza, os manifestos têm em vista revelar e denunciar as diferentes formas de opressão vivida e que, na maioria das vezes, são despercebidas porque tidas como naturais. Buscam, assim, “despertar a consciência” e conclamar para a intervenção nesta ordem simbólica, onde a intervenção torna-se necessária.

Fiadas ao mesmo princípio de contestação simbólica e adesão ao movimento estão as campanhas fotográficas e os cartazes veiculados pelas Marchas das Vadias.

6.2.2 Campanhas fotográficas

As campanhas fotográficas realizadas pelas Marchas das Vadias têm em vista apresentar para diferentes públicos, de forma simples e criativa, as principais reivindicações dos movimentos, bem como os referenciais feministas que os orientam.

Durante a preparação para a Marcha de 2012 foi desenvolvida, pela Marcha das Vadias Distrito Federal, uma campanha fotográfica considerada um marco entre as Marchas das Vadias no Brasil, chamada “Feminista por quê?”



Figura 1 – Feminista por quê?

Fonte: <https://marchadasvadiasdf.wordpress.com>

O ponto de partida para a criação das peças foi a campanha publicitária de uma marca de lingerie mexicana intitulada “Os mandamentos das mulheres”. Ao realizar a campanha, que resultou em 52 peças, a Marcha reproduziu o formato do produto feito pelo mercado, alterando, contudo, o seu título de cunho imperativo. “Feminista por quê? ”, ao trazer questionamentos acerca de representações “típicas” sobre a mulher e o feminismo para o cotidiano, desconstrói o conteúdo publicitário de modo a subverter o seu padrão

A campanha tenta aproximar o feminismo do universo das pessoas, ao mesmo tempo em que busca desnaturalizar as desigualdades e formas de opressão que se sedimentam no imaginário social através de significados cristalizados no senso comum. Ou seja, por meio da imagem e da palavra veiculados, tenta pôr em xeque as representações sociais de comportamentos, ligados especialmente ao corpo, historicamente normatizado para as mulheres.

A pauta mais frequente, como se vê o feminismo desde a segunda “fase”³⁴, é o direito à autonomia do corpo e o rompimento com os estigmas que fortalecem opressões de um gênero sobre outro. As simbologias, especialmente relacionadas às expressões do corpo, são contestadas a partir de um posicionamento em primeira pessoa, de uma afirmativa que marca resistência às normais sociais relacionadas, e que reivindica identidades (ou elementos identitários) plurais.



Figura 2 – Feminista por quê?

Fonte: <https://marchadasvadiasdf.wordpress.com>

Ao trazer o sujeito como figura central do discurso, colocando em relevo os significados que reforçam as desigualdades e tentando evidenciar o machismo nas práticas sociais a partir da primeira pessoa, a campanha reforça a legitimidade da experiência na construção do sujeito (SAADS; NASCIMENTO, 2013).

³⁴ Embora tradicionalmente diferentes correntes teóricas classifiquem o feminismo em ondas, é importante destacar que as principais pautas e reivindicações feitas historicamente pelo movimento não foram alcançadas integralmente ainda, o que torna questionável a admissão de tal categorização quando esta indica a superação dos objetivos traduzidos em demandas.

Embora as fotografias tentem representar a diversidade da agenda feminista, notada especialmente no cuidado da apresentação de diferentes arquétipos físicos de mulheres (jovens, idosas, negras, magras, brancas, gordas, crianças etc.), pode-se considerá-la limitada no conjunto de fotos, tendo em vista que em um universo de 52 peças apenas três tratam de racismo, duas retratam a temática lésbica, uma a transexualidade e nenhuma de classe.

Inspirada na Marcha do Distrito Federal, a Marcha das Vadias Belo Horizonte também realizou a campanha “Feminista por quê?”.

Abordando questões como padrões impostos ao corpo, o direito ao prazer, a igualdade no trabalho, a maternidade compulsória, o estigma romântico, a legalização do aborto, as imagens da campanha, aliadas aos textos em primeira pessoa, propõem outra estética ao retratarem esses temas. Para Ferreira (2013), essas produções contestam imagens que representavam as feministas como mulheres sérias e infelizes, cujas discussões tinham como foco a questão da repressão.

Figura 3 – Feminista Por quê? Marcha das Vadias Belo Horizonte



Fonte: TORRES, 2014.

Cumprido ressaltar que na campanha de Minas Gerais não há referências às mulheres transexuais, prostitutas e nenhum cartaz tematiza a questão racial.

As campanhas são voltadas para o público em geral, mas há o que podemos identificar como destinatários “específicos”, como é o caso do cartaz que reivindica “Tirem seus terços dos nossos ovários”, dirigida aos discursos religiosos contrários ao aborto e direitos reprodutivos.

6.2.3 Cartazes

Os cartazes, que refletem tanto uma proposta conceitual e artística para traduzir o chamamento das Marchas em suas campanhas de mobilização, quanto retratam as demandas levadas para as ruas, são outra forma importante para a visibilidade pública das reivindicações e enfrentamento das Marchas.

Estes materiais, segundo Szaniecki (2007), são discursos que permitem, além de apreender os embates entre sentidos veiculados nos confrontos sociais, entrever uma estetização da política, na medida em que demonstram as formas de subversão dos signos de poder através de uma estética própria dos poderes constituintes.

Figura 4 – Marcha das Vadias Rio de Janeiro



Fonte: marchadasvadiasrio.blogspot.com/

Figura 5 – Marcha das Vadias Rio de Janeiro



Fonte: marchadasvadiasrio.blogspot.com/

De acordo com Rocha (2013), os cartazes de protesto, um gênero discursivo próprio das manifestações populares, visam não apenas a expressão de uma opinião, mas também chamar a atenção do leitor para uma causa ou ideia, buscando a sua adesão.

No caso dos cartazes das Marchas, a linguagem empregada tende a expressar manifestações subjetivas, perpassadas pelo histórico e social, evidenciando reivindicações de uma matriz individual, mas que ressoa na coletividade (ROCHA, 2013). Há, nesse caso, uma expressão particular que reverbera no discurso que se produz coletivamente.

Uma das características dos cartazes apresentados é a sátira, que propõe a imitação de um fenômeno por meio da inversão ou proposição de novo sentido. A sátira é entendida por Camilo (1999) como um discurso agonístico, uma elaboração discursiva afetada por outros discursos que o precederam e que se dá por meio da demonstração de uma tese há a refutação de outra através de um enunciado que evoca outros discursos pertencentes a outros contextos.

Para Camilo (1999), a força dos discursos agonistas está propriamente na evocação de outros contextos e não na relação entre quantidade de informação apresentada.

A ironia, neste caso, é também um recurso que possibilita revelar elementos radicais de opressão por vias “toleráveis” ao interlocutor.



Figura 6 – Marcha das Vadias Belo Horizonte

Fonte: Da autora

O cartaz que traz os dizeres “Respeito é bom e a gente goza”, que se refere ao direito de a mulher experimentar o sexo conforme o seu desejo e que foi veiculado na Marcha das Vadias de Belo Horizonte, em 2015, parte de um enunciado comum “respeito é bom e a gente gosta” para aludir às exigências das mulheres por respeito. A Marcha de Belo Horizonte traz em seus cartazes o lema “Liberdade ainda que vadia”, satirizando o dístico trazido pela bandeira de Minas Gerais.

Outro exemplo é a frase que se tornou slogan nas Marchas “Lugar de mulher é onde ela quiser”, como modo de aludir e contestar outros enunciados históricos como “Lugar de mulher é na cozinha”, “Lugar de mulher é na beira do fogão”, “Lugar de mulher é no tanque”, que se sedimentaram no imaginário social para manter os corpos femininos no âmbito privado e que são refutados pelo discurso da Marcha.

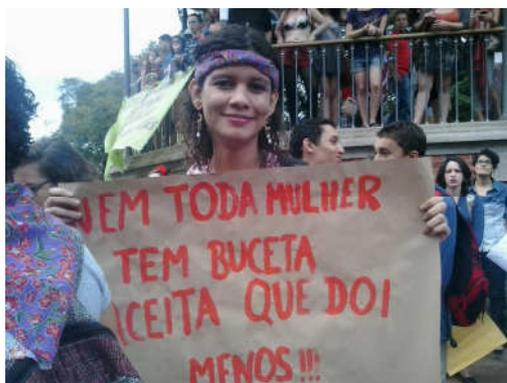


Figura 7 – Marcha das Vadias Belo Horizonte

Legenda: “Nem toda mulher tem buceta. Aceita que doi menos!!”

Figura 8 – Marcha das Vadias São Paulo



Fonte: <https://marchadasvadiassp.milharal.org/>

Figura 9 – Marcha das Vadias Belém



Legenda: “Somos estupradas:

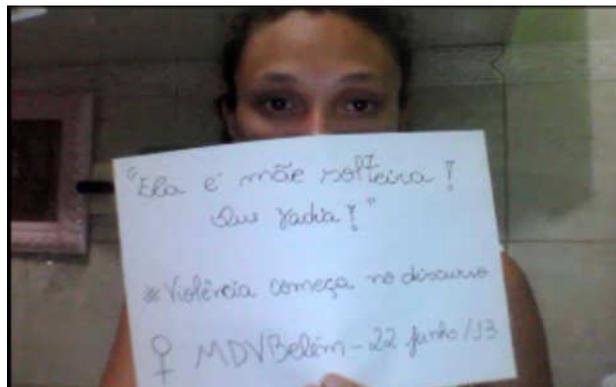
- () por nossa roupa
- () por nosso comportamento
- (X) por ser mulher”.

Fonte: <https://www.facebook.com/IIMarchaDasVadiasBelem/?fref=ts>.

O cartaz que indica que o estupro é causado exclusivamente pelo estuprador quer assegurar a inexistência de quaisquer motivos para que este tipo de crime aconteça, afirmando que as mulheres são vitimadas pelo simples fato de serem mulheres e a existência da cultura do estupro. Ao se assumirem vítimas, ou mesmo sobreviventes, como defende a Marcha de São Paulo, elas negam o discurso comum, e repetido pelo policial do Canadá, de que seriam causadoras de atos violentos em função de suas vestimentas ou seu comportamento.

Incentivadas a escrever frases consideradas machistas para mobilização da Marcha de 2013, as mulheres de Belém tematizaram questões como “ser vadia por ser mãe solteira”, “mulher gosta de apanhar” e “pediu para ser estuprada”. O mote principal da campanha neste ano foi “a violência começa no discurso”, indicando a dupla dimensão da violência, física e simbólica, que naturaliza os atos violentos pelos discursos que desqualificam a mulher.

Figura 10 – Marcha das Vadias Belém



Legenda: Ela é mãe solteira! Que vadia! Violência começa no discurso
 Fonte: mdvbelem.blogspot.com/

Figura 11 – Marcha das Vadias Rio de Janeiro



Fonte: marchadasvadiasrio.blogspot.com

Figura 12 – Marcha das Vadias Recife



Fonte: <https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRecife>

De modo semelhante, os cartazes direcionados aos discursos religiosos buscam negar um enunciado propagado e amplamente aceito. “Eu não vim da sua costela, você que veio do meu útero” confronta a simbologia religiosa de que Deus teria criado a mulher a partir do homem, invertendo uma “suposta” lógica de superioridade.

Em outros momentos, vê-se a utilização de recursos de linguagem, como a prosopopeia e a ironia, a exemplo da alusão ao corpo literalmente “falante”, que traz o cartaz de divulgação da Marcha do Rio de Janeiro, onde a expressão mais difundida pelas Marchas “Meu corpo, minhas regras”, representa um corpo se expressa, tem voz e fala. Ao mesmo tempo em que ressalta a expressividade do corpo, o cartaz parte do pressuposto de que este é visto como sem vontade própria, desvinculado de uma pessoa, notado na necessidade da colocação de uma boca na região do útero.

Muitos cartazes evocam a autonomia do corpo em frases como “Meu corpo, minha revolução”, “Isso não é um convite”, “Se o corpo é da mulher ela dá pra quem quiser”, que aparecem também no próprio corpo, convertido em “suporte informacional”.

Esta ideia está presente também em cartazes onde há negação a

[...] um pré-construído de que a mulher é propriedade do homem, de que o corpo da mulher pertence ao seu marido, e que ela lhe deve subserviência. As mulheres se apropriam de seus corpos, enquanto propriedades de si mesmas e é desta posição que se dirigem aos homens para dizer que eles não têm direitos sobre seus corpos. O corpo aqui é assumido como um lugar de luta, de poder e de conquista (RASSI, 2012, p. 56).

Figura 13 – Marcha das Vadias Belo Horizonte



Fonte: Da autora. 2015. Legenda: “Abortando o machismo, o racismo e a lesbitransfobia”

Há nestes cartazes, também, certo grau de emotividade, que visa acionar sentimentos, tentando despertar a simpatia e reconhecimento do interlocutor como, por exemplo, na celebração de “ícones” comuns (Frida Kahlo, Janis Joplin, Amy Winehouse).

A tematização das identidades sexuais e de gênero, especialmente das mulheres lésbicas e transexuais, também está presente nos cartazes. As fobias de gênero, relativas à discriminação, ódio e preconceito de uma pessoa em função de suas orientações sexuais e expressões de gênero são, constantemente tematizadas, especialmente por meio das expressões “lesbofobia”, “bifobia”, “transfobia”, “cisfobia” e “lesbitransfobia”. Tais expressões, ao mesmo tempo em que assinalam a luta contra o preconceito sexual, demarcam, em termos discursivos, identidades vinculadas a ele. Buscam, com isso, conferir visibilidade

aos significados específicos a identidades, formas de expressões de gênero e práticas sexuais que, no âmbito do próprio movimento, também entram em disputa.

A paródia de canções populares também é apresentada nas redes e nas ruas. Isto foi feito com “O rap da felicidade”, do grupo Rap Brasil, que passou a trazer os versos “eu só quero é ser feliz, andar tranquilamente com a roupa que eu escolhi, e poder me assegurar, de burca ou de shortinho todos vão me respeitar³⁵” As letras de músicas de *funk* brasileiro, conhecidas por carregarem forte traço misógino, são constantemente parodiadas com versos que invertem, muitas vezes literalmente, o sentido da canção original.

De modo geral identificam-se as seguintes pautas trazidas pelos cartazes:

- a) liberdade e autonomia das mulheres, defesa das liberdades sexuais, de gênero e do aborto;
- b) crítica ao patriarcado e a reivindicação por igualdade de direitos, denunciando e combatendo significados sociais que demarcam representações de inferioridade para as mulheres e regulam seus corpos;
- c) denúncia das violências física e simbólica contra a mulher, combate à cultura do estupro;
- d) questionamento dos padrões estéticos e de beleza que oprimem as mulheres e se desdobram em inúmeros problemas de saúde, como é o caso da bulimia e anorexia; e dos usos da imagem da mulher como produto comercial;
- e) atravessamentos de raça e classe, tematizando as particularidades das lutas de mulheres negras, pobres e de periferias, indicando que os interditos ao corpo atingem, de forma diferenciada e mais perversa, estas mulheres.
- f) reivindicação da “condição” de mulher para as transexuais e visibilidade para mulheres lésbicas e bissexuais;
- g) questionamento dos papéis de gênero nas relações heterossexuais e da maternidade obrigatória

Uma análise contextual dos cartazes, especialmente dos virtuais, deve levar em consideração que eles revelam também, para além das mensagens expressas, o acúmulo de certos tipos de capital pelos grupos que organizam as Marchas. Isto pode ser visto na concepção artística destes materiais, que demonstram, em alguma medida, recursos técnicos e estéticos disponíveis e, portanto, empregados em sua elaboração, evidenciando certo “repertório simbólico” das Marchas.

³⁵ Os versos originais da canção são “eu só quero é ser feliz, andar tranquilamente na favela onde eu nasci. E poder me orgulhar de ter a consciência que pobre tem seu lugar”.

Ao apresentar cartazes escritos à caneta em folha de caderno, a Marcha das Vadias de Belém demonstra que os recursos concretos, em termos de produção de informação, a ela disponíveis são mais escassos ou menos utilizados. O contrário acontece com a Marcha do Rio de Janeiro, que traz diversos cartazes assinados por artistas plásticos de reconhecimento nacional, dentre eles o cartunista Latuff, fato que, certamente, confere valor simbólico e poder de reprodução diferenciados às imagens.

6.2.4 Notas de repúdio e posicionamento

Além das demandas e orientações fundamentais das Marcha das Vadias, traduzidas em seus manifestos e cartas de princípios, os movimentos discutem nos blogs, de modo mais pontual, pautas políticas específicas para as mulheres e se posicionam diante de episódios que envolvem a violência e a garantia de direitos. Isso é feito por meio de notas de apoio e repúdio que têm em vista suscitar o debate público.

Um dos exemplos foi a nota feita pela Marcha das Vadias do Distrito Federal, em 2014, quando quatro mulheres lésbicas foram agredidas em um bar na capital federal. Juntamente de outras organizações, o movimento se posicionou por meio da divulgação de uma nota que, entre outras ações, exigia:

[...] uma resposta imediata do Governo, dos órgãos de segurança pública e de Direitos Humanos a respeito dessas violências. A insuficiência das políticas do governo não consegue responder de forma eficaz ao enfrentamento da homofobia, e à violência institucional cometida contra tod@s nós lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgênero (Marcha das Vadias Distrito Federal, 2014).

A Marcha das Vadias Recife assume postura semelhante ao publicar nota de posicionamento à fala de um secretário de Defesa Social do Estado de Pernambuco que fez um discurso misógino.

O último dia da matéria, hoje, dia 19 de dezembro de 2013, foi brindado com a entrevista do então secretário de Defesa Social do Estado, Wilson Damázio. É estarrecedor perceber no discurso do Estado, a corroboração com a violência sexual. É estarrecedor ler que “a homossexualidade é desvio”, que “não sei porque mulher gosta tanto de farda” e, ainda pior: “aqui tem muitos problemas com mulheres, principalmente”. “Elas às vezes até se acham porque estão com policial. O policial exerce um fascínio no dito sexo frágil. Eu não sei por que é que mulher gosta tanto de farda” (Marcha das Vadias Recife, 2013).

As Marchas também discutem nos blogs, mas de maneira mais pontual³⁶, projetos específicos que pautam a política institucional como a sanção da PL 03/2013 (que previa atendimento obrigatório e integral às pessoas em situação de violência sexual) e contra o Estatuto do Nascituro, em 2013, que reconhecia o nascituro (zigoto, embrião e feto) como sujeito de direitos.

A partir das informações veiculadas nos manifestos, notas e cartazes podemos apreender três elementos que atravessam e constituem a informação apresentada ao público pelas Marchas das Vadias nos confrontos simbólicos que elas protagonizam: a presença de um vocabulário “autorizado”, especialmente da teoria feminista, e ao mesmo tempo, “desautorizado”, com o uso do termo vadia e outros considerados “vulgares”, a narratividade fundada na experiência e a *performatividade* dos sentidos articulados pelo modo informacional, levados aos ambientes reais e virtuais.

6.3 Informação e confronto simbólico: linguagem, narratividade e performance

6.3.1 Vocabulário e linguagem (des) autorizada

A presença de conceitos construídos por diferentes teorias, especialmente pelas feministas, é recorrente e marca a informação produzida pelas Marchas. Sua utilização dá-se, sobretudo, na afirmação dos princípios, valores e objetivos, como se vê nos manifestos e cartas de princípios. Podemos afirmar que há uma dimensão notadamente “vocabular autorizada”, fundamental na informação divulgada pelas Marchas, traduzida na presença reiterada de expressões e construtos.

Dentre eles podemos apontar termos: androcentrismo, autodeterminação reprodutiva, autogerida, autonomia, bifobia, cis, cisseximo, classe, coletivo, coletiva, culpabilização da vítima, cultura do estupro, direitos reprodutivos, empoderamento, feminismo liberal, feminismo radical, gênero, gordofobia, heteronormatividade, heteropatriarcado, homofobia, horizontalidade, interseccionalidade, lesbofobia, opressões de gênero, patriarcado, pluralidade, pós-feminismo, protagonismo, raça, relações de gênero,

³⁶Discussões e mobilizações a partir de propostas de projetos e emendas de lei são feitas mais frequentemente por meio das páginas do Facebook.

relações de opressão, reapropriação, ressignificação, sexismo, sobrevivente, sororidade, transfeminismo e transfobia.

A utilização frequente dos mesmos conceitos, que transitam e ganham legitimidade no discurso científico sobre os movimentos sociais, se apresentando concretamente na ação empírica, confere às Marchas das Vadias um repertório coeso, que circunscreve os movimentos em um mesmo horizonte de luta e esfera de ação.

Os termos mais recorrentes são “cultura do estupro”, “cisgênero”, “transfobia”, “bifobia”, homofobia”, “sororidade”, “sexismo”, “heteronormatividade” e “patriarcado”.

Uma das principais funções da adoção do vocabulário, além de seu poder de nomeação e tematização pública de demandas e diferenças, é a legitimidade conferida a ele, o que dá à informação posta em confronto simbólico maior capital.

O uso de um vocabulário notadamente “autorizado” (embora não sem disputas dentro do campo) e também inclusivo³⁷ é, nos diferentes espaços, integrado a outro notadamente “desautorizado”, composto por palavrões e palavras consideradas de baixo calão (puta, vagabunda, buceta, trepar, filha da puta), que confere à voz das Marchas um tom de transgressão e combate. É no uso irônico e reiterado destas palavras que reside a interessante e incômoda essência das Marchas das Vadias que subverte a lógica da opressão pela palavra, propondo alterar os fundamentos da produção de sentidos. A revolução simbólica da Marcha se faz pelo reconhecimento de que a palavra, unidade fundante do sistema de pensamento, cristaliza discursos e é portadora de sentidos, na maioria das vezes hegemônicos, que devem ser questionados em sua própria estrutura e semântica. Os discursos cristalizados e que reproduzem a violência poderiam, por esta lógica, ser “desarmados” ou “reprogramados”, de modo que outros significados possam também ocupar o lugar dos sentidos dominantes que se apresentam como naturais e universais.

O emprego de um vocabulário comum possibilita também unidade em termos discursivos entre os integrantes dos movimentos. Além disso, determinados termos nos discursos, como o caso dos que aludem expressões do gênero, não apenas conferem voz para identidades silenciadas, mas propõem um novo modo de encarar concretamente os fatos relacionados a elas. A defesa da palavra sobrevivente para as mulheres que sofreram estupro, por exemplo, é uma tentativa de alterar a forma como a experiência do estupro é socialmente significada. A Marcha das Vadias São Paulo afirma que prefere “sobrevivente a vítima por acreditar que a palavra vítima impõe novo sofrimento e estigmatiza a mulher, enquanto a

³⁷ A inclusão é notada, sobretudo, na anulação de gênero da palavra pelo uso da letra x ou @: todxs, amig@s etc.

palavra sobrevivente empodera”. Não se trata, para as integrantes da Marcha de São Paulo, apenas de uma mudança terminológica, mas conceitual e prática. Para esta Marcha

a substituição do termo objetiva que a política criminal deixe de reconhecer na mulher apenas a vítima e passe a reconhecer o sujeito. A vítima, geralmente, tem sua vontade e sua autonomia substituídas pela proteção ou tutela do Estado, mantendo a ideia de vulnerabilidade e fragilidade da mulher. O critério, neste caso, não deve ser de tutela, mas de igualdade, garantia de direitos e empoderamento (Marcha das Vadias São Paulo).

Neste sentido, a Lei Maria da Penha, conquista do movimento feminista brasileiro, é vista como um instrumento de empoderamento das mulheres ao retirá-las do lugar de vítima e colocá-las no lugar de sujeito.

[...] a mudança operada pela lei é mais que um mero recurso linguístico e tem por objetivo retirar o estigma contido na categoria vítima. Aliás o termo revela a verdadeira complexidade da situação de violência doméstica, para além dos preceitos classificatórios e dicotomias do direito penal ortodoxo. A expressão mulheres vítimas de violência foi muito utilizada pelo feminismo na década de 80 e, de certo modo, seu uso aconteceu de forma acrítica. O próprio feminismo revisitou essa questão e percebeu que esta forma de adjetivação colocaria as mulheres na posição de ‘objeto’ da violência, sem autonomia (ou com autonomia reduzida) e no lugar de um não sujeito de direitos. A crítica fez, inclusive, com que algumas feministas americanas utilizassem o termo “mulheres sobreviventes da violência doméstica”. No entanto, essa categoria não ganhou muitas adeptas no Brasil. A expressão “mulheres em situação de violência” foi igualmente contestada por autores que justificam que o termo remetia ao do menor em situação irregular, circunstância que indicaria a mulher como um sujeito deficitário em sua capacidade jurídica. No entanto, superando a crítica, a expressão “mulheres em situação de violência” foi consolidada e indica a recuperação da condição de sujeito. Ao mesmo tempo, a expressão permite perceber o caráter transitório desta condição, fato que projeta o objetivo da Lei, que é a superação da situação MOMENTÂNEA de violência em que vivem as mulheres (CAMPOS, 2011 apud GOMES, 2012, p. 13).

A presença de termos da teoria *queer* e do pós-feminismo é emblemático para posicionar a Marcha nas Vadias no que tem sido chamado de “terceira onda do feminismo”. Uma das mais presentes, a palavra desconstrução é utilizada para tratar do fim das opressões de gênero e do imaginário social forjado por estereótipos e formas de representação opressivas para as mulheres.

A Marcha das Vadias Curitiba, no mote de sua campanha em 2013, “Desconstruindo o machismo de todas nós”, assinala a necessidade de a Marcha:

Desconstruir o machismo que determina, antes mesmo de nascermos, os nossos corpos e prazeres. Nossos corpos são produzidos e recebemos regras para exercê-los: meninos devem vestir azul, gostar de futebol, gostar de briga e não podem expressar seus sentimentos. Meninas devem usar rosa, brincar de casinha, ser submissas e delicadas. Identidades de gênero artificiais, criadas socialmente, que nos aprisionam em regras e normas de comportamento e personalidade. [...]

Desconstruir o machismo que critica a sexualidade feminina e condena o seu livre exercício. Mas, ao mesmo tempo, reforça a hipersexualização de meninas e mulheres, desde que a serviço do prazer masculino. Todos os dias vemos um desfile de peitos e bundas, de corpos moldados, brilhantes e padronizados, expostos e impostos a todos, como se realmente as mulheres fossem donas de seus corpos. Não são, pois quando decidem assumir seu desejo são chamadas de vadias [...]

Desconstruir o machismo que tolera a violência contra o diferente, contra quem ousa lutar por liberdade. O machismo que justifica o estupro e atribui a culpa pela agressão à própria vítima: “Estava pedindo”, “Ela é mulher fácil”, “É uma vadia mesmo”, “Mulher gosta de apanhar”, “Estava bêbada”, “Estava usando roupa curta”, “Ela provocou”... O machismo que violenta também os homens, e não só os gays, mas todos os que não se enquadram num suposto padrão de heteronormatividade: as “bichinhas”, “os boiolas”, os caras que não se comportam como “macho”. Estes são argumentos usados todos os dias, por todas as pessoas, para reforçar a opressão e a impunidade. A violência do machismo deixa marcas e destrói vidas. (Manifesto Marcha das Vadias de Curitiba, 2013, grifo meu).

A noção de reapropriação e ressignificação, também basilares para as perspectivas pós-estruturalistas, pode ser compreendida como estratégia central do movimento, quando este se propõe apropriar de um termo significado historicamente de forma pejorativa ao trazê-lo para o cerne da própria afirmação identitária do movimento e de seu discurso político.

Acompanhamos as discussões acerca da dificuldade de ressignificar um termo tão carregado de preconceito, como VADIA, e consideramos que é urgente que todos os nomes pejorativos como puta, biscate, vagabunda, piranha, “mulher fácil” sejam reapropriadas e que a discussão sobre a sexualidade feminina, e tudo o que ela representa, seja pauta política e social (Manifesto Marcha das Vadias de Curitiba, 2011)

Ao discutirmos o uso da palavra “vadia” para intitular o movimento, percebemos a força de opressão que o termo carrega. Vadia é aquela que se veste como quer, que não realiza todos os desejos do homem, que tem uma personalidade forte, que exerce sua liberdade sexual. Vadia é a mulher que trabalha para sustentar a casa, que apanha do marido, que faz sexo forçado. Vadia é a mulher que não tem voz na nossa sociedade patriarcal, que existe apenas para realizar os desejos do outro, que é vítima da violência. [...]

E então descobrimos: somos todas vadias. Esse é o lugar que nos é reservado e nos apropriamos dele. Percebemos que vadia é quem busca libertar-se da dominação machista e nos assumimos como tal. Se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias. Não queremos mais nos sujeitar à violência, seja ela física, sexual, psicológica, moral ou institucional. Queremos exercer o nosso direito à igualdade sem sermos rotuladas ou agredidas. Vadia, para nós, virou sinônimo de mulher que luta e não se cala. Nós, vadias, somos hetero, homo e bissexuais. Somos cissexuais e trans. Somos cidadãs e cidadãos e exigimos os nossos direitos.

Desta forma, usamos a força da polêmica da palavra “vadia” para ressignificá-la. **“Se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias”** tornou-se o lema do movimento. (Marcha das Vadias Curitiba).

Para a Marcha das Vadias Curitiba a reapropriação de uma palavra que carrega uma conotação negativa sugere o caráter subversivo da marcha.

Ao gritarmos: “Eu sou vadia, e você?” reafirmamos que agora “vadia” virou sinônimo da mulher que luta e que não se cala diante da violência. É a nossa força de reação e o nosso poder de mobilização. Nossos polêmicos corpos à mostra escancaram a busca pelo fim da opressão. Chocamos a população? Sim. Esse é o nosso propósito e o grande questionamento que levamos para as ruas é: **“Por que o termo vadia é mais chocante do que os números da violência contra a mulher?”** (Marcha das Vadias Curitiba).

A Marcha das Vadias Rio de Janeiro assinala que toda mulher, em algum momento, será considerada vadia:

Somos chamadas de vadias quando usamos roupas curtas e também quando usamos roupas compridas, somos chamadas de vadias quando andamos pelas ruas de noite e quando andamos pela rua de dia, somos chamadas de vadias quando denunciemos o estupro e nos culpamos pela violência que sofremos, somos chamadas de vadias quando denunciemos o assédio sexual no transporte público e a violência dentro de casa, somos chamadas de vadias quando dizemos “NÃO”, somos chamadas de vadias quando dizemos “sim” ao prazer, somos chamadas de vadias quando “ousamos” fazer escolhas de forma autônoma. Somos chamadas de vadias apenas porque somos MULHERES. Marchamos para dizer NÃO ao controle da nossa sexualidade e para dizer NÃO ao eterno julgamento e depreciação do feminino! Sabendo que o termo “vadia” tem significados diversos para corpos diferentes, ressignificamos “vadia” como símbolo de nossa luta por liberdade para experimentar nossos corpos e afetos da maneira que desejarmos. Não queremos ser respeitáveis, exigimos ser respeitadas! Se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias (Manifesto Marcha das Vadias Distrito Federal 2011).

Somos chamadas de “vadias” nos espaços em que circulamos porque vivemos numa sociedade machista, racista e centrada na heterossexualidade, que quer controlar os nossos corpos (Manifesto Marcha das Vadias Rio de Janeiro, 2014).

A Marcha das Vadias Belo Horizonte, por sua vez tem a intenção de:

[...] reclamar e ressignificar as palavras usadas para insultar, magoar e discriminar. Esvaziar o seu sentido pejorativo, sabendo que só é possível com debates profundos e alargados. Estamos conscientes de que as palavras não agredem todas as pessoas da mesma forma.

Vadia.....É uma forma de ressignificar o termo e expor os preconceitos, machismo e moralismo que estão embutidos nele, usado de forma pejorativa para criticar somente mulheres (homens não são considerados vadios!) e constringê-las a assumir um papel de gênero bastante restritivo.

As mulheres ainda são ensinadas a não serem vadias, que isso é “repulsivo” e “inadequado”. Porém, no fim das contas, somos todas vadias: basta a mulher fazer algo que não agrada às pessoas para ser chamada de vadia, mesmo que ela esteja com a razão. (Marcha das Vadias Belo Horizonte, 2015).

Utilizado como modo de relacionar mulheres de comportamento livre³⁸, especialmente no que diz respeito à sexualidade, o termo vadia, para Ferreira (2013, p. 40),

³⁸ Bastos e Nascimento (2006), ao elaborarem uma pesquisa semântica sobre os significados do termo vadia afirmam que “os termos puta, vadia, vagabunda sempre quando no gênero feminino, apontam uma mulher promíscua que tem sua vida sexual questionável. Já quando os termos estão no gênero masculino esse significado muda totalmente, significando homem desocupado, sujeito desonesto, ocioso, que não tem domicílio certo, mas em nenhum momento questiona ou expõe a vida sexual do homem” (BASTOS; NASCIMENTO, 2006, p.10).

pôde “compor com protagonismo o mosaico de questionamentos” levantados pelas Marchas das Vadias no Brasil e no mundo”. Para a autora, ainda, “relacionar a palavra com o exercício de várias liberdades tornou possível a auto-nominação do termo como uma demarcação da liberdade” (FERREIRA, 2013, p.40). Daí a assertiva compartilhada por todas as Marchas aqui analisadas de que “Se ser vadia é ser livre, somos todas vadias”.

Isto porque a palavra vadia e seus diversos significados funcionaram de modo a regular a condutas das mulheres, gerando uma exclusão no imaginário da sociedade entre as “mulheres respeitáveis” (que não merecem ser estupradas) e as “vadias, não respeitáveis” (que merecem ser estupradas). Neste sentido, a apropriação do termo por parte da Marcha evidencia e problematiza a posição de “tabu” da palavra ao estar associada às questões ligadas aos comportamentos sexuais das mulheres, ao mesmo tempo em que tenta conferir positividade a ela. Se o significado é base para as diversas formas de opressão, dentre elas a masculina, as formas de resistência deverão ser orientadas a ele, ou propriamente, à alteração dos códigos que o organizam. (MELUCCI, 2001).

A utilização do termo vadia³⁹ tem sido, contudo, o principal ponto de dissenso no âmbito do movimento feminista. As críticas dirigidas a ele referem-se à sua utilização por mulheres consideradas privilegiadas dentro do sistema patriarcal, como as brancas, heterossexuais e de classe média, para as quais o significado social e histórico do termo teria um peso diferente.

Muitas mulheres negras, por exemplo, afirmam que não precisam reivindicar-se vadias, pois já possuem a autonomia que o termo pretende conferir, dado que sempre foram localizadas como tal. Algumas prostitutas também afirmam não necessitarem de tal reivindicação por também serem vadias “por excelência”. O que seria preciso, em sentido oposto, é emancipar-se do termo, tão pesado para a história de muitas mulheres. “Por um mundo em que nenhuma mulher seja chamada de vadia” foi a frase trazida à Marcha de 2015 de Belo Horizonte por um grupo feminista de Minas Gerais, que discorda da cognominação da luta por meio de tal termo.

Em sua página na internet o grupo ressalta que:

³⁹ O termo vadia, segundo Ferreira (2013), foi conferido a outro movimento feminista quando, em 1971, um grupo de mulheres assinou um documento, escrito por Simone de Beauvoir, no qual todas declaravam já terem realizado um aborto. Nas semanas seguintes à assinatura, o Manifesto das 343 passou a ser chamado de o Manifesto das 343 vadias (Le manifeste des 343 salopes), em virtude de uma charge que o havia adjetivado dessa maneira. A Marcha das Vadias, portanto, não é pioneira ao associar mulheres com o termo vadias, mas o é, ao torna-lo instrumento de luta. (FERREIRA, 2013).

[...] para nós, a “libertação sexual” proposta pela Marcha das Vadias não é libertação de modo algum, é apenas mais uma forma de dominação masculina sobre as mulheres e que não acreditamos na *ressignificação* da palavra “vadia” e seus sinônimos como método efetivo para a libertação das mulheres. Lutamos por um mundo em que as mulheres possam se relacionar livremente, porém com auto-estima, segurança e um real poder sobre seus corpos e mentes, sem, nunca, jamais, serem chamadas – ou sentirem-se (MARQUES, 2015, p. 02)

Segundo Helene (2013), a crítica endereçada ao termo vadia tem como fundamento o fato que a experiência de mulheres pobres, marginalizadas e/ou negras com o termo vadia, não é apenas quantitativa, mas qualitativamente diferente.

O nome também encontra resistência mesmo entre a classe considerada privilegiada que não se sente confortável em assumir-se “vadia”, dado o peso pejorativo adensado ao termo.

No entanto, Helene (2013) lembra que, apesar das críticas apontadas e da dificuldade (óbvia) de consenso, as Marchas das Vadias seguem com o nome por considerar que ele tem um poder libertador, buscando contemplar a luta de todas as mulheres que desejam ser “donas de si mesmas”.

O termo vadia, que é reconstruído tomando por base uma significação usual imputada a ele, denota um denominador comum, uma representação “universal” das mulheres (já que todas, em algum momento da vida serão consideradas vadias), enquanto que a sua negação é respaldada na diferenciação pela experiência particular (mulheres privilegiadas não sabem o que, de fato, significa ser vadia socialmente).

Além do vocabulário, a evocação de dados estatísticos para reforçar o cenário relacionado à violência contra as mulheres também contribui para que a informação veiculada pelas Marchas das Vadias se apresente com maior capital simbólico ou credibilidade, na medida em que traduz a reivindicação em termos de indicadores sociais reconhecidos e valorizados e revelam o conhecimento sobre o contexto pelas protagonistas.

A Marcha das Vadias carioca, por exemplo, informa que “o relatório do Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro revela que, pelo menos, 15 mulheres foram estupradas por dia em 2011” (Marcha das Vadias Rio de Janeiro, 2011).

No Distrito Federal o movimento avisa que continuará marchando em 2012 porque, “no Brasil, aproximadamente 15 mil mulheres são estupradas por ano”.

Ao sublinhar a experiência, a informação tem caráter não apenas discursivo, como narrativo, no sentido de que se articula com a memória e a experiência para criar significados compartilhados.

Neste sentido, podemos pensar a narratividade e a experiência como dois aspectos integrados e significativos que atravessam a informação divulgada pelas Marchas das Vadias analisadas por esta pesquisa.

6.3.2 Experiência e narratividade

A *narratividade* da informação é indicada pelos sentidos mobilizados pelas Marchas nos confrontos simbólicos nas vozes em primeira pessoa, na criação de slogans e frases que passam a compor o repertório do movimento como verdadeiras “narrativas fundadoras” e na evocação da experiência das mulheres nas campanhas de divulgação e nos cartazes.

Ao tomar como base a experiência, a informação se apoia na narrativa, na medida em que conclama um conjunto de relações significativas cujos pontos de referência são a memória e a interação que se realiza num espaço-tempo determinado.

Conforme Benjamin (1983) defendeu, a categoria experiência é central na definição de narrativa como modo de ressaltar o lugar de fala do narrador e a sua própria vivência no mundo. Contudo, para ele, a informação se estabeleceu circunscrevendo seu discurso não na própria experiência do narrador, mas em um referencial externo a ele, o que provocou uma cisão entre os universos narrativos e informativos.

Embora Benjamin (1983) localize na ascensão da informação um momento histórico de ruptura entre a experiência e a narração, a informação, conforme demonstra Teixeira (1993), também se realiza de modo narrativo.

Isto porque a informação, segundo a autora, também se processa em um espaço-tempo de interlocução, de troca de experiências, compreendendo “um elo que cria e recria o mundo da vida” (TEIXEIRA, 1993, p. 36). A dimensão narrativa da informação permite ver, por esta ótica, o caráter espacial, temporal e relacional da informação, retirando-a do lugar de “universal”, reforçando a dimensão “particular”, e portanto, menos “pública”, da ideia de informação.

Teixeira (1993) lembra que no universo da narração há a possibilidade de uma comunicação direta, capaz de reconstruir uma base comum de interpretação, fazendo com que a informação se realize como elemento dinâmico no “mundo da vida”.

As narrativas, conforme aponta Nascimento (2006), operam na manutenção do vínculo social ao fazerem

[...] emergir um universo onde as lembranças, as experiências, os mitos, as crenças e os sonhos de um povo são reconstruídos, revividos e difundidos, exercendo um papel que corrobora na manutenção de uma dada identidade local através do compartilhamento da memória (NASCIMENTO, 2006, p. 26).

Ao se sustentarem na experiência, na memória e nas expressões de linguagens compartilhadas, as narrativas estimulam as mulheres a se posicionarem de modo conjunto e ao mesmo tempo promovem a “transposição” dos conceitos feministas para o âmbito de seus universos cotidianos, conforme demonstram as campanhas “Feminista por quê”.

Scott (1999) lembra que a noção de experiência tem buscado um princípio de autoridade para o tratamento legítimo de diversos excluídos da historiografia e sua tradição normativa.

Por outro lado, conforme aponta a autora, a aposta na “experiência”, construída tanto interna quanto externamente, pode indicar uma existência “prévia” de indivíduos.

Quando é definida como interna, trata-se de uma expressão do ser ou da consciência de um indivíduo; quando externa, é o material sobre o qual a consciência age. Falar sobre a experiência dessas formas leva-nos à certeza da existência de indivíduos (experiência é algo que as pessoas têm) ao invés de levar-nos a questionar como concepções de “selves” (de sujeitos e suas identidades) são produzidas. Esse pensamento opera dentro de uma construção que não apenas faz dos indivíduos o ponto de partida do conhecimento, como também naturaliza categorias como homem, mulher, preto, branco, heterossexual ou homossexual ao tratá-las como características inerentes aos indivíduos (SCOTT, 1999, p. 7).

A contestação dos significados que representam as mulheres pelo modo narrativo dá-se, também, pela apropriação de narrativas “tradicionais”, cuja uma das funções é a atualização entre o passado e o presente e a garantia dos laços sociais. Essas narrativas são questionadas constantemente como modo de ressignificar os quadros de referência cultural sob o qual se forjam os sistemas simbólicos que regulam e normatizam a vida social. Um exemplo são os *slogans*.

A dimensão narrativa coloca em xeque o próprio estatuto contemporâneo da informação, cujo processo de valorização simbólica a apartou do saber narrativo. Ao evidenciar que a informação tem caráter narrativo e, portanto, se apresenta com uma das versões possíveis para explicar e representar a realidade, os movimentos contestam o estatuto de verdade e imparcialidade dos conteúdos informacionais, questionando mesmo o fundamento do seu valor simbólico.

A informação da Marcha das Vadias cujo um dos aspectos é narrativo é apresentada também por meio dos corpos e através de performances.

6.3.3 *Corpo, informação e performance*

A dimensão de *performance* da informação apresentada pelas Marchas das Vadias evidencia-se, especialmente, no jogo de sentidos vinculados à ordem social que ela propõe, através dos corpos, convertidos em suportes de informação (ANDRADE, 2008).

Andrade (2008) defende que o corpo compreende suporte ativo de informações em pleno fluxo e o considera como

[...] o primeiro suporte de informações, sempre em ação, percebendo, processando, assimilando e criando informações em trocas inesgotáveis com o meio do qual faz parte e essa seria nossa forma primordial de relação com e no mundo (ANDRADE, 2008, p. 48).

As lutas pela libertação das mulheres trouxeram, historicamente, o debate sobre o corpo: o questionamento acerca da ausência das mulheres no ambiente público, controle de fertilidade, direitos reprodutivos, criminalização e punição das violências, com destaque para o estupro, questionamento sobre o quê e as formas de vestir e intervenções do Estado nos corpos são alguns temas presentes nas bandeiras dos movimentos feministas (HELENE, 2013).

A passagem do corpo da mulher do ambiente doméstico para o da cidade esteve, segundo Helene (2013), intimamente ligada à conquista feminina gradual da esfera pública e política.

De acordo com a autora, a organização do espaço da cidade foi marcada pela existência de dois papéis exclusivos destinados às mulheres: o de “vadia”, “vagabunda” e “puta” e o de “esposa” e “moça de família”. Para o primeiro papel estiveram reservados os espaços privados, relativos ao “lar”, enquanto que para o segundo, o espaço da rua, especialmente os bordéis e os locais de prostituição.

É em função deste ordenamento que restringe o corpo feminino a alguns espaços tendo em vista seu papel no trabalho produtivo e reprodutivo (assegurado, especialmente, pelo significado social da maternidade) que orienta a conduta normatizada, que desde sempre as

mulheres aprenderam a temer, se proteger e a ficar excessivamente atentas aos locais que circulam nas cidades.

A elas certos locais “perigosos” são interditados ou veementemente recomendados para que sejam evitados, tais como praças vazias, ruas desertas, vielas e becos mal iluminados, o que não acontece para os homens.

Helene (2013) lembra que

[...] além do “temor” internalizado ao espaço público que se impõe aos seus corpos, estes ainda precisam ser cuidadosamente organizados por meio de certas roupas, posturas e movimentos que não “atraiam” os possíveis violentadores. São restrições que atravessam o corpo da mulher na sua relação de vivência cotidiana na cidade. (HELENE, 2013, p.72).

A mulher começou a circular no espaço urbano com o uso e a circulação das ruas promovidos pela Modernidade. O espaço destinado a elas, contudo, passou a ser regulado por delimitações para que fossem diferenciadas as “mulheres direitas” das “mulheres da vida”.

Assim, conforme lembra Helene (2013), a “mulher fora do lar” necessitou controlar seus gestos, comportamentos e vestimentas para não ser confundida com a “mulher da rua” (HELENE, 2013, p.73). De acordo com a autora, foi por meio deste mecanismo que buscava definir claramente a diferença entre as mulheres “honestas” e as “mulheres de vida” que as roupas se verteram em “sistema semiótico”.

Além disso, foram construídas formas “próprias”, posturais, relacionadas ao modo de andar e se expressar na cidade. Para Harvey (2004)

Todas essas regras corporais refletem o rebatimento nos corpos das estruturas sociais, ou seja, os processos classificatórios que operam na sociedade os configuram, moldam sua forma e sua expressão. Além do gênero, as distinções de classe, de raça e de uma multiplicidade de outros aspectos “se acham inscritas no corpo humano em virtude dos diferentes processos sociológicos que exercem ação sobre esse corpo” (HARVEY, 2004, p. 137).

Ao ocupar as ruas, cujo acesso se dá de forma desigual por homens e mulheres, a partir de um corpo que se desloca e pensa o próprio deslocamento do corpo, as Marchas das Vadias atuam performaticamente na cidade. Essas performances são empreendidas por meio, especialmente, de inscrições pintadas nos corpos que trazem expressões como “Meu corpo, minhas regras”, “O corpo é meu!”, “Minha saia não tem nada a ver com você”, “Isso não é um convite”, dentre outras, e do percurso escolhido por elas, geralmente lugares simbólicos de exclusão na cidade.

O ato performativo aparece também na própria realização de performances artísticas, intervenções urbanas e dramatizações públicas que acontecem em todas as Marchas, compondo uma “programação cultural” do ato.

Para se apresentar por meio da performance, a informação é organizada em termos de símbolos de questionamento e inversão da ordem, de desarranjo das classificações acerca da mulher levados às ruas por meio dos corpos.

Para Helene (2013)

[...] as ruas são o palco ideal para performances de ruptura da reprodução sistêmica do cotidiano essas ações corporificam, na encenação da experiência urbana, o descarte, por alguns instantes, de controles que tolhem a invenção (e inversão) de posições sociais nos fluxos urbanos (HELENE, 2013 p. 74).

Segundo Jacques (2010), as ocupações, profanações e apropriações do espaço público com o intuito de propor novas experiências urbanas, para perturbar a aparente ordem estabelecida no espaço público se configuram como “um escape da hegemonia das imagens consensuais”- na qual o uso do corpo é prioritário (JACQUES, 2010, p. 117).

Neste sentido, a performance evidencia, pode-se dizer que de forma metalinguística, a disputa simbólica acerca das marcações corporais, na qual as roupas são artifícios que demarcam as fronteiras da divisão entre os gêneros masculino e feminino e as formas hierárquicas de poder (HELENE, 2013)

De acordo ainda com Helene (2013), a performatividade confronta política e ideologicamente as configurações corporais, ao utilizar o próprio corpo como plataforma, constituindo um “corpo político”, um corpo agente na esfera pública e política. Nesse sentido, as Marchas das Vadias têm como característica primordial a configuração e o uso do corpo como plataforma de suas reivindicações: um corpo performático, que se utiliza da marcha como ritual de performance coletiva.

Para Giovanni (2007), são questões fundamentais para compreender a performance: os rituais de ruptura e suspensão da ordem rotineira como espaço limiar de deslocamento de significados e a importância desses deslocamentos nos processos políticos de contestação e resistência.

De acordo com a autora, o caráter performático dos protestos que emergiram a partir de 2008 é uma chave para entender esses processos simbólicos tal como se posicionam com relação a uma particular apreensão do mundo e de seus dilemas.

Giovanni (2007) assinala, ainda, a importância da

[...] eloquência dramática e carnalizante dos rituais políticos de confronto e exibição: aí reside, em grande medida, o estranhamento, a suspensão de sentidos ordinários, duplicação temporária do mundo que torna sensível uma intenção histórica desviante. (GIOVANNI, 2007, p. 114).

As práticas carnalizantes, contra as quais as Marchas muitas vezes são acusadas no sentido de despolitizarem o discurso político, por seu turno, localizam os sujeitos “fora do universo de heróis, mártires e machões, cujos contornos tradicionalmente ditam os limites da política” e instauram territórios do absurdo, criando momentos de suspensão onde os arranjos simbólicos podem funcionar como “se” (GIOVANNI, 2007).

Os territórios do absurdo como estratégia performática são trazidos às Marchas também pelo recurso ao grotesco que caracteriza um fenômeno em estado de transformação, de metamorfose ainda incompleta, no estágio da morte e do nascimento, do crescimento e da evolução, significando possibilidade contínua de transformação social e política (SZANIECKI, 2007).

A informação como performance também atrai visibilidade para a luta nos grandes veículos de comunicação, onde, geralmente, os sentidos mobilizados por ela não têm lugar. Estes canais se interessam, contudo, pela dimensão “espetacular” e “excêntrica” dos protestos. A espetacularização se converte, desse modo, em recurso através do qual os ativistas exploram os critérios de noticiabilidade.

Esta estratégia revela também acúmulo de capital simbólico, além de econômico, pelas grandes corporações midiáticas, que detêm o poder de pautar publicamente assuntos tidos como de “relevância social”. A necessidade de tematizar publicamente o movimento na imprensa tradicional para conseguir maior visibilidade pública para a informação produzida por ele mantém a questão, contudo, se os sentidos veiculados pelos meios alternativos precisam reverberar nos canais tradicionais para que a mensagem, em alguma medida, se “complete”.

CAPÍTULO 7-SOMOS TODAS VADIAS? RESISTÊNCIA E RESSIGNIFICAÇÃO PELA INFORMAÇÃO

A densidade simbólica das Marchas das Vadias é um dos traços essenciais para compreender esta forma emergente de expressão do feminismo e das ações coletivas cujas lutas se processam no terreno da cultura. A persistência no emprego do termo vadia como estratégia discursiva central demonstra que a informação posta na luta das Marchas das Vadias dirige-se, fundamentalmente, para um plano simbólico, que se quer transformar. Este plano simbólico é dialeticamente forjado pelos sentidos sociais, formas de significar e apreender a realidade, que estabelecem normas sociais legal ou tacitamente reconhecidas e que, por isso, são confrontadas e disputadas constantemente pelos atores em contextos estruturados e através das dinâmicas da história.

A informação, como forma simbólica que articula discursivamente sentidos sociais no “mercado simbólico da comunicação” se apresenta, deste modo, como um elemento importante para incidir luz sobre as expressões das ações coletivas que reivindicam a “posse do poder simbólico”, o “poder de fazer crer e fazer ver”, conforme postulado por Bourdieu (2001).

Ao terem como principal horizonte a alteração das relações sociais pela transformação dos modos de representar e conceber as mulheres, as Marchas das Vadias não apenas utilizam informações para sustentar suas ações, como fazem da informação a sua própria ação.

Neste sentido, a informação pode ser apreendida não apenas pela lógica de um “conhecimento que gera a ação”, conforme defendido por perspectivas que têm vista a solução de problemas práticos pelo uso dos recursos informacionais, mas como o próprio fundamento da ação.

É propriamente no questionamento dos significados que estruturam de modo reificante o senso comum, no desvelamento de sua particularidade, que as informações das Marchas das Vadias operam, tendo em vista, a construção de novos significados e de um novo mundo. Isto porque, sendo os sentidos termos pelos quais se significam, fixam e se nomeiam dialeticamente a realidade, o controle sobre sua produção e circulação se constitui como o próprio alvo na disputa pela hegemonia, compreendida como a prevalência de certos significados particulares que se metamorfoseiam em universais (MARTINS, 2013).

É no teor simbólico da ação das Marchas das Vadias que reside, portanto, uma de suas principais forças transformadoras. A ação pela informação permite a instauração de descontinuidades na vida social que podem levar a novas matrizes de significação, de interpretação e de valores que, por sua vez, podem vir a sedimentar-se e desdobrar-se em regras socialmente aceitas (MENDONÇA, 2007).

Pode-se, assim, conceber as Marchas das Vadias analisadas de um modo ampliado, não apenas pela perspectiva do grupo ou coletivo, mas de uma ideia alçada, de uma utopia que pode ser constantemente reformulada no percurso do movimento feminista independente do grau formal de vinculação dos sujeitos ao movimento. É certo que os mecanismos de vinculação ao movimento, como o grau de reconhecimento da opressão e as expressões identitárias, não são subsumidos pela ideia de horizontalidade defendida pelo movimento, fato que pode ser levantado embora a pesquisa não tenha proposto uma investigação neste sentido. Talvez seja por isso que as Marchas prescindam de uma estrutura formal, com distribuição de tarefas, cargos e atividades, pois o alvo de sua luta não se atinge por meio de um decreto ou uma lei. Ele está no substrato simbólico produzido pela cultura que define, ao cabo, a realidade e que é desconstruída por elas.

A pontualidade das ações em torno da Marcha e do plano simbólico não retira, pois, a sua força transformadora.

As formas por meio das quais se apresentam as informações das Marchas evidenciam os conflitos entre a ideia igualdade e da diferença como horizontes de ação.

Se o termo “vadia” busca localizar e ressaltar em um mesmo sistema de opressão um ponto convergente que atravessa as experiências das mulheres, seu questionamento indica a impossibilidade de quaisquer universalizações destas experiências, na medida em que elas são atravessadas e definidas, também, por outras categorias para além do gênero.

As particularidades, neste sentido, são ressaltadas por uma informação que privilegia terminologias específicas consideradas “autorizadas”, que demarcam as particularidades em termos de gênero, raça e classe, e por outras de cunho “narrativo”, que privilegiam a experiência e valorizam a linguagem “desautorizada” utilizadas por diferentes grupos.

Ao nomear as identidades de gênero, a informação divulgada pelas Marchas das Vadias revela também o complexo desafio de a ação se desvincular do aparato normativo de definição de identidades previamente estabelecidas pelo discurso e de assumir a mulher como sujeito instável, conforme propõe Butler.

Assim, se por um lado é possível que a nomeação das identidades dê visibilidade e legitimidade no âmbito do processo político, por outro, ela pode ter uma função normativa vinculada ao mesmo sistema de produção e reprodução de significados que se questiona, de modo a alimentá-lo. Neste sentido, a identificação universal das mulheres como vadias acaba por estruturar uma identidade que localiza como vadias mulheres determinadas mulheres, com práticas semelhantes (especialmente as sexuais), deixando de fora, geralmente, as que não se identificam conforme os preceitos abarcados por essa definição, como as rurais, donas de casa ou mulheres idosas.

As informações analisadas por esta pesquisa também indicaram que a variação do repertório simbólico das Marchas é bastante limitada no que diz respeito à diversidade de formas de abordagem e representação dos temas. Isso é revelado na repetição excessiva de frases e slogans que se convertem quase em “mantras”, revelando inclusive, a possibilidade de fetichização destes discursos.

Embora as redes virtuais permitam a produção de conteúdo informacional de modo mais autônomo, o poder elevado de “contaminação” (memes) pode influenciar na pasteurização das mensagens que, em movimento contínuo, transitam das ruas para as redes e das redes para as ruas. O constante uso das mesmas frases coloca em xeque a representatividade das mulheres no movimento.

Por outro lado, a subversão dos códigos “autorizados”, que organizam os sentidos hegemônicos, tem terreno fértil nos espaços virtuais, o que intensifica a possibilidade de intervenção sobre a dinâmica de produção de significado pelas forças hegemônicas.

Os confrontos simbólicos protagonizados pela Marcha das Vadias têm como interlocutores, além do público geral, as igrejas, o Estado e os meios de comunicação de massa, responsáveis por reproduzirem os significados que sustentam e legitimam a violência historicamente dirigida às mulheres.

A dimensão performática assumida pelas informações não significa que a política tenha se tornado inconsistente, mas que seus agentes precisam atuar de modo diferenciado, mobilizando todos os recursos comunicacionais e estéticos disponíveis neste mercado simbólico.

Uma compreensão mais aprofundada da informação no cerne das formas emergentes de intervenção social pode ser possibilitada pelas teorias pós-estruturalistas, que oferecem um referencial significativo com foco na linguagem, permitindo vislumbrar de modo mais próximo os arranjos de sentidos mobilizados pelos movimentos sociais.

A necessidade de intervenção sobre os sistemas simbólicos para a diminuição das opressões sociais demonstrada pelas Marchas das Vadias torna premente a discussão sobre os modos pelos quais a informação constrói a realidade.

Ao enfrentar este caminho teórico e metodologicamente tortuoso, a Ciência da Informação pode ampliar não apenas o entendimento que se faz acerca do papel da informação nas sociedades contemporâneas, mas alargar, de modo considerável, as fronteiras que constroem as lutas daqueles e daquelas que reivindicam um mundo mais humano e justo para se viver.

REFERÊNCIAS

ABRIL, Gonzalo. Notas sobre la Información como "forma cultural". In: SANTOS, José Manuel; CORREIA, João Carlos (Org.). *Teorias da Comunicação*. Covilha: Universidade da Beira Interior, 2003. p. 1-14. Disponível em: <http://eprints.ucm.es/4916/1/forma_cultural.pdf>. Acesso em: 22-06-2014

ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, São Paulo, n. 76, p. 49-86, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452009000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 05 fev. 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452009000100003>.

ALVES, Erinaldo. A informação, a cidadania e a arte: elos para a emancipação. *Inf. & Soc.: Est. João Pessoa*, v. 7, n. 1, p. 12-25, jan./dez. 1997. Disponível em: <http://www.brapci.inf.br/_repositorio/2010/12/pdf_505578df62_0013853.pdf>. Acesso em: 14-09-2014

ALVES, Giovanni. Informação e trabalho: notas dialéticas. *Datagramazero. Revista de Ciência da Informação*, v. 10, n. 1, fev.2009. Disponível em: <http://dgz.org.br/jun04/Art_05.htm> Acesso em: 20 fev. 2008.

ANDRADE, Graziela. *Nós em rede: informação, corpo e tecnologias*. 2008. 209 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Escola de Ciência da Informação, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo horizonte, 2008. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ECID-7KAQ6D/nosemrede_grazielaandrade.pdf?sequence=1>. Acesso em: 20-06-2015

ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. A ciência da informação como ciência social. *Ci. Inf.*, Brasília, DF, v. 32, n. 3, p. 21-27, set./dez. 2003.

ARAÚJO, Eliany Alvarenga de. A Construção Social da Informação: dinâmicas e contextos, *DataGramaZero: Revista de Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 5, out. 2001. Disponível em: <http://www.brapci.inf.br/_repositorio/2010/01/pdf_07d2e0408e_0007452.pdf>. Acesso em: 18-07-2014

ARAÚJO, Inesita Soares. Entre o centro e a periferia: contextos, mediações e produções de sentidos. In: COLÓQUIO MEDIAÇÕES E USOS DE SABERES E DA INFORMAÇÃO: UM DIÁLOGO FRANÇA-BRASIL, Rio de Janeiro, 2008. *Anais...* Rio de Janeiro: Rede Mussi, 2008. p. 151-164.

ARAÚJO, Maria de Fátima. Diferença e igualdade nas relações de gênero: revisitando o debate. *Psicol. Clin.* Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 41-52, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652005000200004>. Acesso em: 13-05-2014

ARRAES, Jarid. Feminismo negro: sobre minorias dentro da minoria. *Revista Forum Semanal*. São Paulo, 21 fev. 2014. Disponível em:

<<http://revistaforum.com.br/digital/135/feminismo-negro-sobre-minorias-dentro-da-minoria/>>. Acesso em:15-07-2015

AZEVEDO, M. de A. Informação e interpretação: uma leitura teórico-metodológica. *Perspect. Ciênc. Inf.*, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 122-133, jul./dez. 2004.

BARRETO, Aldo de Albuquerque. A questão da informação. *In: ENANCIB, 2.*, 1995, Valinhos. *Anais...* Valinhos: PUCCAMP, 1995. p. 45.

BARRETO, Aldo de Albuquerque. A sociedade de conteúdos de informação. *In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 3.*, 1997, Rio de Janeiro, *Anais...* Rio de Janeiro: IBICT, 1997. p. 68-69.

BAIROS. Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. *In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Marise; WHITE, Evelyn C. O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe.* Rio de Janeiro: Criola/Pallas, 2000.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo.* 4.ed. Rio de Janeiro: [s.n.],1980. 2v.

BENJAMIN, Walter. *Textos Escolhidos: Walter Benjamin et al.* Tradução de Modesto Carone et al. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política.* Brasília, DF: UnB, 2000. 2 v.

BOLAÑO, César Ricardo Siqueira. *Indústria cultural: informação e capitalismo.* São Paulo: HUCITEC, 2000. 282 p.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico.* 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 311 p.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas.* São Paulo: Ática, 1994.

BRIGNOL, Liliane Dutra. #Vem pra rua_Santa Maria: movimentos sociais em rede, mobilização social e usos do Facebook em ações de protesto? *Liinc em Revista*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 258-272, maio 2014. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/article/view/670/474>>. Acesso em:18-06-2014

BRITO, Rafaella. Nísia Floresta, a primeira feminista brasileira. *Blogueiras feministas: de olho na web e no mundo.* 06 ago. 2014. Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2014/08/nisia-floresta-a-primeira-feminista-brasileira/>>. Acesso em:15-03-2015

BUTLER, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós, 2007.

CAMILO, Eduardo. *Minoria tenebrosa, "maioria silenciosa": a sátira e a invectiva no cartaz político (1974-1975).* *In: Correia, João Carlos (Org.) Comunicação e poder.* Covilhã: Universidade da Beira Interior, Col. Estudos em Comunicação, p 121-171. – Disponível em: <http://labcom-ifp.ubi.pt/people/adaa5e8f90a685842cd19480eb8ecda1#sthash.ZRnh3j9v.dpuf>

CAPURRO, Rafael. Epistemologia y ciência de la informacion. *In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO*, 5., 2003, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 1-7.

CAPURRO, Rafael; HJORLAND, Birger. The concept of information. *In: WILLIAMS M. E. (Ed.). Annual review of information science and technology*. Medford, NJ: Information Today, v. 37, 2003.

CARDOSO, Ana Maria Pereira. Retomando possibilidades conceituais: uma contribuição à sistematização do campo da informação social. *R. Esc. Biblioteconomia UFMG*, Belo Horizonte, v. 23, n. 2, p. 107-114, jul./dez. 1994.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133 set./dez. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142003000300008&script=sci_arttext>. Acesso em:

COLETIVO Marcha das Vadias Recife: se ser livre é ser vadia, somos todas vadias. *Carta de princípios do Coletivo Marcha das Vadias Recife*. Recife, 12 ago. 2013. Disponível em: <<http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/>>. Acesso em:02-05-2015

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da Internet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. 271 p.

CORTEZ, Glauco Rodrigues. *O espaço da comunicação: por uma teoria da mediação social*. 2005. 235 f. Tese (Doutorado Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

FERREIRA, Gleidiane de S. Feminismo e redes sociais na Marcha das Vadias no Brasil. *Revista Ártemis*, João Pessoa, v. 25, n. 1, p. 33-43, jan./jul. 2013. Disponível em: <<http://www.okara.ufpb.br/ojs/index.php/artemis/article/view/16636/9493>>. Acesso em:19-03-2015

FRASER, Nancy. *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: Univ. of Minneapolis Press, 1989. 201 p.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. 184 p.

FREITAS, Lúcia Silva de. *Na teia dos sentidos: análise do discurso da Ciência da Informação sobre a atual condição da informação*. 2001. 245 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. 731 p.

GAMSON, William. *The Strategy of Social Protest*. Belmont: Wadsworth, 1989.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989. 321 p. (Antropologia social)

GIOVANNI, Julia Ruiz Di. *Seattle, Praga, Gênova: política anti-globalização pela experiência da ação de rua*. 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) -

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GOHN, Maria da Gloria Marcondes. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 383 p.

GOHN, Maria da Gloria Marcondes. *Novas teorias dos movimentos sociais*. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. 166 p.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

GOHN, Maria da Gloria Marcondes. *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. 143 p.

GOMES, Camilla de Magalhães. Não somos (seremos) vítimas. *Blogueiras Feministas: de olho na web e no mundo*. 26 jul. 2012. Disponível em: <<http://blogueirasfeministas.com/2012/07/nao-somos-seremos-vitimas/>>. Acesso em: 22-02-2015

GOMES, Camilla de Magalhães. Direito penal e gênero: o tratamento da mulher em situação de violência doméstica na lei maria da penha. In: CONGRESO ALAS, 29, Santiago, 2013. Disponível em http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT11/GT11_deMagalhaesGomesC.pdf. Acesso em 23-04-2014

GOMES, Carla; SORJ, Bila. Corpo, geração e identidade: a Marcha das Vadias no Brasil. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 29, n. 2, p. 433-447, maio/ago. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69922014000200007&script=sci_arttext>. Acesso em: 14-03-2015

GOSS, Karine; PRUDENCIO, Kelly Cristina de Souza. O conceito de movimentos sociais revisitados. *Em Tese: Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, v. 2, n. 1, p. 75-91, jan./jul. 2004. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13624/12489>>. Acesso em: 26 maio 2014.

GUEDES, Indira Lima. *Marcha das Vadias como resposta carnavalizada do feminismo: uma análise bakhtiniana de uma campanha fotográfica*. (Mestrado em Linguística Aplicada) – Centro de Humanidades, Universidade do Ceará, Fortaleza, 2015.

HEILBORN, Maria Luiza; SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré: Anpocs, v. 2, 1999, p. 183-221.

HELENE, Diana. A Marcha das Vadias: o corpo da mulher e a cidade. *Coletiva das Vadias – Campinas: meu corpo, minhas regras, nossa luta*. Campinas. Disponível em: <<https://marchavadiascampinas.milharal.org/o-que/a-marcha-das-vadias-o-corpo-da-mulher-e-a-cidade-por-didi-crocomila/>>. Acesso em: 22-05-2015

KLANDERMANS, Bert; KRIESI, Hanspeter; TARROW, Sidney. *From structure to action: comparing social movement research across cultures*. Greenwich, NY; London: Jai Press, 1988. 368 p. (International and social movement research, 1)

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Primeiros Passos; 23).

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. 250 p.

LACLAU, Ernesto. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 1, n. 2, out. 1986. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=235:rbc-02&catid=69:rbc&Itemid=399>. Acesso em: 14 fev. 2014.

LARA, Marilda Lopes Ginez de; FUJINO, Asa; NORONHA, Daisy Pires (Org.). *Informação e contemporaneidade: perspectivas*. Recife: Nectar, 2007. 320p.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Ed. 34, 1996. 157 p.

MARCHA das Vadias Belém. Disponível em: <<http://mdvbelem.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 01-08-2015

MARCHA das Vadias Belo Horizonte. Disponível em <<http://marchadasvadiasbh.blogspot.com.br/>>. Último acesso: 30-06-2015

MARCHA das Vadias Belo Horizonte. Disponível em <<https://www.facebook.com/marchadasvadias/?fref=ts>>. Último acesso em 29-07-2014

MARCHA das Vadias Curitiba, Disponível em: <<https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/>>. Último acesso em: 22-07-2015

MARCHA das Vadias Curitiba. Disponível em <https://www.facebook.com/Marcha-das-Vadias-Curitiba-124764304276481/?fref=ts>. Último acesso em 20-07-2014

MARCHA das Vadias Distrito Federal, Disponível em: <<https://marchadasvadiasdf.wordpress.com>> Último acesso em: 10-08-2015

MARCHA das Vadias Brasília. Disponível em <https://www.facebook.com/marchadasvadiasdf/?fref=ts>. Último acesso em 01-08-2015

MARCHA das Vadias Rio de Janeiro, Disponível em: <<http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/>>. Último acesso em: 09-08-2015

MARCHA das Vadias Rio de Janeiro, Disponível em: <<http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/>>. Último acesso em: 09-08-2015
<<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro/?fref=ts>>. Último acesso em 01-08-2015

MARCHA das Vadias Sampa, Disponível em: <<https://marchadasvadiassp.milharal.org/>> Último acesso em: 11-08-2015

MARCHA das Vadias Sampa, Disponível em <https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasSP/?fref=ts>. Último acesso em 02-08-2015

MARCIANO, João Luiz Pereira. Abordagens epistemológicas à Ciência da Informação: Fenomenologia e Hermenêutica. *TransInformação*, Campinas, v. 18, n. 3, p. 181-190, set./dez. 2006. Disponível em: <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/transinfo/article/view/666/646>>. Acesso em: 22-05-2015

MARQUES, Carol. Marcha das Vadias: ato feminista ou carnaval queer? *Grupa Ação e Resistência Radical Feminista – GARRa Feminista*. Belo Horizonte, 1 Jul. 2015. Disponível em: <<https://garrafeminista.wordpress.com/>>. Acesso em: 22-05-2015

MARQUES, Rodrigo Moreno; RASLAN, Filipe Oliveira; PINHEIRO, Marta Macedo Kerr. Informação, conhecimento e capitalismo: uma abordagem dialética. *Liinc em Revista*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 573-592, set. 2011. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/article/view/420/322>>. Acesso em: 22-05-2015

MARTELETO, Regina Maria; ANDALÉCIO, Aleixina Maria Lopes. Jovens e violência: construção de informações nos processos de mediação e apropriação de conhecimentos. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANCIB-ENANCIB, 7., 2006, Marília. *Anais...* Marília: UNESP/Marília, 2006.

MARTELETO, Regina Maria. Confronto simbólico, apropriação do conhecimento e produção de informação nas redes de movimentos sociais. *DataGramaZero: Revista de Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, fev./mar. 2001. Disponível em: <http://www.dgz.org.br/fev01/F_I_art.htm>. Acesso em: 14-10-2014

MARTELETO, Regina Maria. Cultura da modernidade: discursos e práticas informacionais. *R. Esc. Biblioteconomia UFMG*, v. 23, n. 2, p. 115-137, jul./dez. 1994.

MARTELETO, Regina Maria. Cultura informacional: construindo o objeto informação pelo emprego dos conceitos de imaginário, instituição e campo social. *Ci. Inf., Brasília*, DF, v. 24, n. 1, 1995. Disponível em: <<http://dici.ibict.br/archive/00000145/01/Ci%5B1%5D.Inf-2004-580.pdf>>. Acesso em: 4 jun. 2014.

MARTELETO, Regina Maria. O Lugar da cultura no campo de estudos da informação: cenários prospectivos. In: LARA, Marilda Lopes Ginez; FUJINO, Asa; NORONHA, Daisy Pires (Org.). *Informação e contemporaneidade: perspectivas*. Recife: Néctar; São Paulo: ECA/USP, 2008, p. 13-26.

MARTELETO, Regina Maria; NÓBREGA, Nanci Gonçalves da; MORADO, Denise. Cultura informacional: demarcações de uma linha de estudos de cultura, informação e sociedade. In: ALBAGLI, Sarita (Org.). *Fronteiras da Ciência da Informação*. Brasília, DF: IBICT, 2013. p. 6-260.

MARTELETO, Regina Maria. Redes sociais, mediação e apropriação de informações: situando campos, objetos e conceitos na pesquisa em Ciência da Informação. *Tend. Pesq. Bras. Ci. Inf.*, Brasília, DF, v. 3, n. 1, p. 27-46, jan./dez. 2010.

MARTELETO, Regina Maria. Representações acerca do conhecimento, comunicação e informação na sociedade. *RASPP: Rev. Assoc. Saúde Pública Piauí*, v. 2, n. 2, p. 149-162, 1999.

MARTELETO, Regina Maria; RIBEIRO, Leila Beatriz. Informação e construção do conhecimento para a cidadania no terceiro setor. *Informação & Sociedade: Estudos*, João Pessoa, v. 11, n. 1, p. 57-85, 2001. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ies/article/view/309/232>>. Acesso em:12-08-2013

MARTELETO, Regina Maria; VALLA, Victor Vincent. Informação e educação popular: o conhecimento social no campo da saúde. *Perspect. Ciênc. Inf.*. Belo Horizonte, p. 8-21, jul./dez. 2003. N. Especial. Disponível em: <<http://www.uff.br/ppgci/editais/rminfoeedpopular.pdf>>. Acesso em:26-10-2013

MARTINS, Ana Amélia Lage. Mediação informacional: uma perspectiva a partir do campo da informação social. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 14., 2013, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC, 2013.

MARTINS, Ana Amélia Lage. *Mediação: reflexões no campo da Ciência da Informação*. 2010. 252 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Escola de Ciência da Informação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os Economistas) *apud* BOLAÑO, César Ricardo Siqueira. *Indústria cultural: informação e capitalismo*. São Paulo: HUCITEC, 2000. 282 p.

MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001. 199 p.

MELUCCI, Alberto. *Accion coletiva, vida cotidiana y democracia*. México, DF: El Colegio de México, 1999.

MELUCCI, Alberto. *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press, 1996. xii, 441 p.

MENDONCA, Ricardo Fabrino. Movimentos sociais como acontecimentos: linguagem e espaço público. *Lua Nova*, São Paulo, n. 72, p. 115-142, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000300005&lng=en&nrm=iso>. Acesso 14 de abril de 2015

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Hermenêutica-Dialética como caminho do pensamento social. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira (Org.). *Caminhos do pensamento: epistemologia e método*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002. 379 p.

MORAES, Dênis de. Comunicação alternativa, redes virtuais e ativismo: avanços e dilemas. *Eptic online: Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación*. São Carlos, v. 9, n. 2, mayo/ago. 2007.

MORAES, Dênis de. Comunicação virtual e cidadania: movimentos sociais e políticos na Internet. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 142-156, jul./dez. 2000. Disponível em:

<<http://portcom.intercom.org.br/revistas/index.php/revistaintercom/article/view/2028/1803>>. Acesso em:13-08-2014

NAME, L.; ZANETTI, J. Meu corpo, minhas redes: a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. *In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL*, 15., 2013. Recife. *Anais...* Recife: ANPUR, 2013.

NAME, L.; DUARTE, G. F.; MENDONÇA, I.; ACIOLE, V.; RANGEL, M. Corpo, território, paisagem e rede: por uma análise geográfica da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. *In: ENCONTRO DOS GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA*, 14., 2013. Lima. *Anais...* Lima: EGAL, 2013. Disponível em: <https://www.academia.edu/5164711/Corpo_territ%C3%B3rio_paisagem_e_rede_por_uma_an%C3%A1lise_geogr%C3%A1fica_da_Marcha_das_Vadias_do_Rio_de_Janeiro>. Acesso em:24-09-2014

NASCIMENTO, Patrícia Ceolin do. *A informação como narrativa: mídia e troca simbólica*. 2006. 93 f. Tese (Doutorado em Ciência da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

NEHMY, Rosa Maria Quadros; PAIM, Isis. Repensando a sociedade da informação. *Perspectivas em Ciência da Informação*, v. 7, n. 1, p. 9-21, jan./jun. 2002.

PINTO, Celi Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2003. 119 p. (História do povo brasileiro)

PRADO, Marco Aurélio Máximo; RODRIGUES, Cristiano Santos. Por que a psicologia social é política? identidades coletivas e movimentos sociais na contemporaneidade. *In: ROSA, Edinete Maria; SOUZA, Lídio; AVELLAR, Luciane Zacché. (Org.). Psicologia social: temas em debates*. Vitória: Abrapso, 2008, p. 11-28.

PRUDENCIO, Kelly Cristina de Souza. Estatuto da comunicação na sociedade contemporânea. *In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUL*, 9., 2008, Guarapuava. *Anais...* São Paulo: INTERCOM, 2008. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sul2008/resumos/R10-0539-1.pdf>>. Acesso em:25-11-2014

PRUDENCIO, Kelly Cristina de Souza. *Mídia ativista: a comunicação dos movimentos por justiça global na internet*. 2006. 193 f. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

PRUDENCIO, Kelly Cristina de Souza. Mídia e movimentos sociais: a luta do sujeito pela construção do significado. *Comunicação & política*, Rio de Janeiro, n. 3, v. 10, p. 95-108, 2003. Disponível em: <<http://www.cebela.org.br/imagens/Materia/2003-3%20095-108%20kelly%20prudencio.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2009.

RAGO, Margareth. Epistemologia Feminista, Gênero e História. *In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Org.). Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. p. 1-11. Disponível em: <http://www.moodle.ufba.br/file.php/12635/Carla_Akotirene/Epistemologia_Feminista.pdf>. Acesso em:03-12-2014

RASSI, Amanda. Do acontecimento histórico ao acontecimento discursivo: uma análise da Marcha das Vadias. *Revista de História da UEG*, v. 1, p.43-63, 2012. Disponível em: . Acesso em: 07 de novembro de 2014.

REIS, Alcenir Soares; MARTINS, Ana Amélia Lage. Movimentos sociais, informação e mediação: uma visão dialética das negociações de sentido e poder. *DataGramZero: Revista de Ciência da Informação*, v. 10, n. 5, out. 2009. Disponível em: <http://dgz.org.br/out09/F_I_art.htm>. Acesso em: 5 out. 2014.

RIBEIRO, Djamila. As diversas ondas do feminismo. Escritório Feminista. *CartaCapital*. 25 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/blogs/escritorio-feminista/feminismo-academico-9622.html>>. Acesso em 22 fev.2015.

ROCHA, Roseleane da. O gênero discursivo cartaz de protesto: dialogismo e interação social na voz das rua. In: ENCONTRO DE ESTUDOS BAKHTINIANOS, Vitória, 2013. *Anais...* Vitória, p. 1-07. Disponível em <https://2eeba.files.wordpress.com/2013/09/o-gc3a8nero-discursivo-cartaz-de-protesto.pdf>. Acesso em: 04 de abril de 2015

RUSS, Jacqueline. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Scipione, 1994, 382 p.

SAADS, Leila; NASCIMENTO, Líbia Rany Oliveira. Entre mulheres nômades: reflexões sobre o “sujeito feminista” e o diálogo entre diferentes na Marcha das Vadias-DF In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, Florianópolis, 2013. *Anais...* Florianópolis, p. 1-11.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-80)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. 329 p.

SAFFIOTTI, H. I. B. Rearticulando gênero e classe social. In: Costa, A. O.; Bruschini, C. (org.). *Uma questão de gênero*: Rosa dos Ventos, Rio de Janeiro, p.183-215.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Cidadania sem fronteiras: ações coletivas na era da globalização*. São Paulo: Hucitec,1999. 95 p. (Ciências Sociais; 42).

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCOTT, Joan W. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Org.). *Falas de Gênero*. Santa Catarina: Ed. Mulheres, 1999. p. 21-55. Disponível em: <http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Joan_Scott-Experiencia.pdf>. Acesso em:22-08-2014

SHERA, Jesse Hauk. Epistemologia Social, Semântica Geral e Biblioteconomia. *Ci. Inf.*, v. 6, n. 1, p. 9-12, jun. 1977.

SILVEIRINHA, Maria João. *O discurso feminista e os estudos dos media: em busca da ligação necessária*. 2000. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/silveirinha-maria-joao-discurso.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

SOARES, Vera. Políticas públicas para igualdade: o papel do Estado e diretrizes. In: GODINHO, Tatau; SILVEIRA, Maria Lúcia (Org.). *Políticas públicas e igualdade de gênero*.

São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 2004. p. 113-126. Cadernos da Coordenadoria Especial da Mulher, 8.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002. 268 p.

STRATHERN, M. (1988). *The gender of the gift*. California: Berkeley University of California Press.

SPINK, Mary Jane. *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez, 2004.

SZANIECKI, Barbara. *Estética da multidão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 159 p. (A política do império)

TEIXEIRA, Claudia Hlebetz. *Interpretando o fenômeno da informação: um estudo dos universos informativos como universos de narração*. 1993. 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995. 437 p.

TORRES, Adriana. As mulheres direitas. Marcha das Vadias BH. Belo Horizonte, 22 maio 2014. Disponível em: <<http://marchadasvadiasbh.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 26-04-2015

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994. 431 p.

TOURAINÉ, Alain. Na fronteira dos movimentos sociais. *Soc. Estado*. Brasília, DF, v. 21, n. 1, jan./abr. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69922006000100003&script=sci_arttext>. Acesso em: 10-05-2014

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma: para compreender o mundo hoje*. Petrópolis: Vozes, 2006. 261 p.

ANEXO 1

Apêndice 1 – *Corpus* textual analisado

Material	MDV- Rio	MDV- SP	MDV- BH	MDV- Curitiba	MDV- Belém	MDV- DF	MDV- Recife
Manifesto	2	-	1	3	1	2	-
Cartaz	10	10	10	10	10	10	10
Campanha fotográfica (peças)	-	-	29	-	4	52	-
Notas	2	6	4	2	-	5	2
Gritos/músicas	-	15	-	-	-	-	-
Carta de princípios	-	1	-	-	-	-	1
Outras postagens no blog	16	12	5	3	9	-	3
Total do <i>corpus</i>	250						

ANEXO 2

GLOSSÁRIO⁴⁰

Cisgenero, cissexual: referem-se às pessoas cujo gênero encontra-se em alinhamento ao sexo designado no nascimento.

Gordofobia: preconceito, repulsa ou aversão às pessoas gordas.

Heteronormatividade: sistema de opressão pautado na heterossexualidade como norma e na homossexualidade como desvio.

Heteropatriarcado: sistema baseado em dois referenciais de opressão: dominação dos homens sobre as mulheres e heterossexualidade como norma.

Homofobia, lesbofobia, bifobia, transfobia: termos que identificam aversão, preconceito e ódio a gays, lésbicas, bissexuais e pessoas transgêneros.

Misoginia: ódio, preconceito ou repulsa às mulheres.

Sororidade: termo que surge como equivalente ao de irmandade para os homens, como pacto, aliança e solidariedade entre mulheres.

Transgênero: pessoa cuja identidade de gênero não corresponde ao sexo biológico.

⁴⁰ Considerando a complexidade dos termos, as definições deste glossário são apresentadas de forma simplificada como modo de orientar a leitura da tese.