

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS

Bruna Toso Tavares

GÊNERO E MILITÂNCIA:
a gestão das distâncias e a disputa por sentidos no discurso da *Marcha das Vadias*

Belo Horizonte
2019

Bruna Toso Tavares

**GÊNERO E MILITÂNCIA:
a gestão das distâncias e a disputa por sentidos no discurso da *Marcha das Vadias***

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Linguística do Texto e do Discurso.

Área de Concentração: Linguística do Texto e do Discurso

Linha de Pesquisa: Análise do Discurso

Orientadora: Prof^a Dr^a Helcira Maria Rodrigues de Lima

**Belo Horizonte
Faculdade de Letras da UFMG
2019**

T231g Tavares, Bruna Toso.
Gênero e militância [manuscrito] : a gestão das distâncias e a disputa por sentidos no discurso da Marcha das Vadias / Bruna Toso Tavares. – 2019.
302 f., enc. : il., grafs., maps., tabs., color., p&b.

Orientadora: Helcira Maria Rodrigues de Lima.

Área de concentração: Linguística do Texto e do Discurso.

Linha de pesquisa: Análise do Discurso.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 278-298.

Anexos: f. 299-302.

1. Análise do discurso – Teses. 2. Retórica – Teses. 3. Mulheres – Brasil – Teses. 4. Crenças – Teses. I. Lima, Helcira Maria Rodrigues. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD : 469.8



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS



FOLHA DE APROVAÇÃO

Gênero e militância: a gestão das distâncias e a disputa por sentidos no discurso da Marcha das Vadias

BRUNA TOSO TAVARES

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ESTUDOS LINGÜÍSTICOS, como requisito para obtenção do grau de Doutor em ESTUDOS LINGÜÍSTICOS, área de concentração LINGÜÍSTICA DO TEXTO E DO DISCURSO, linha de pesquisa Análise do Discurso.

Aprovada em 05 de abril de 2019, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Helcira Maria Rodrigues de Lima - Orientadora
UFMG

Prof(a). Melliandro Mendes Galinari
UFOP

Prof(a). Gláucia Muniz Proença Lara
UFMG

Prof(a). Marcelo Maciel Ramos
UFMG

Prof(a). Mônica Graciela Zoppi Fontana
UNICAMP

Belo Horizonte, 5 de abril de 2019.

Dedico este trabalho a minha mãe, Sandra Toso, que com seu exemplo – talvez resquícios de seu berço veneziano – me ensinou a insubmissão. Dedico também a todas as feministas que nos trouxeram até aqui e àquelas que nos levarão daqui para frente.

AGRADECIMENTOS

Não há como começar os meus agradecimentos por outra pessoa que não seja minha mãe. Sem dúvidas, devo a ela muito mais do que sou capaz de expressar. O enorme apoio que recebi em toda a minha vida, em todos os aspectos e circunstâncias, não chegam perto do tanto que ela colaborou para que hoje essa tese exista. Há cinco anos, depois de uma fase muito difícil da minha vida, decidi que era o momento de seguir em frente e colocar em práticas meus planos antigos; fazer doutorado era o maior deles. Ao compartilhar com ela esta ideia, como sempre, recebi todo o apoio possível, o que naquele momento era essencial, já que o Pedro, meu filho, estava com quatro meses de vida. Assim, desde a preparação do projeto, nas viagens para Belo Horizonte na fase de seleção, na nossa mudança para cá depois da aprovação, sua colaboração foi gigantesca e só se intensificou no período de redação. Ela não apenas me deu todo o suporte com as tarefas cotidianas, incluindo aí sobretudo a maior parte dos cuidados com o Pedro, para que eu pudesse me dedicar à escrita, como também me auxiliou até mesmo na revisão do texto. Então, mãe, por toda a ajuda nestes últimos cinco anos e por todo o apoio durante toda a minha vida, te agradeço imensamente!

Agradeço também ao Pedro, que, mesmo tão pequeno, tentou fazer silêncio para que eu pudesse escrever, que, mais de uma vez, sentou-se ao meu lado para me ajudar a terminar a tese, que me deu forças para continuar mesmo diante do cansaço e que, com a sua leveza e amor, me ajudou a manter a sanidade. Desde que se entende por gente, ele tem uma mãe doutoranda, mas finalmente, depois de muitas respostas negativas, posso dizer para ele, “a mamãe acabou o trabalho!”.

Agradeço muitíssimo também a minha orientadora, Professora Helcira Lima, pela maneira competente, dedicada e humana como me conduziu neste processo. O modo com Helcira acompanha de perto todos os orientandos – e são muitos –, fazendo uma leitura atenta e criteriosa, desafiando e instigando cada aluno a alcançar seu máximo, mas, ao mesmo tempo, reconhecendo as limitações de cada um, somado a sua competência como professora e pesquisadora, são algumas das razões de minha enorme admiração por ela.

Preciso agradecer ainda minha rede de apoio. Por causa de vocês não posso nem dizer que sou mãe-solo, já que solidão e falta de colaboração não fizeram parte da minha vida desde o início da maternidade. Além da minha mãe, outra figura que esteve ao meu lado durante todo o processo, foi minha querida amiga, Mariana Carvalho, madrinha do Pedro, que, juntamente com sua família, está sempre disponível para ajudar-nos, principalmente nos momentos mais

complicados. Por isso, agradeço demais à Mariana, a sua mãe, Lídia, a sua irmã, Juliana, e a seu pai, Joaquim, por toda a colaboração e por todo o amor com o Pedro. Obrigada por serem nossa família! Obrigada também a minha irmã, Sarah, pela paciência e parceria, principalmente no período em que vivemos juntas em BH! Obrigada a minha querida amiga, Thais de Ataíde Costa, pela amizade e por cuidar do Pedro nos momentos de aperto! Agradeço ainda a minhas tias e primas, sobretudo a tia Selma, sempre presente e disponível para tudo, não só neste período de doutoramento, como em toda a minha vida. Meu obrigada também ao meu pai, pela presença constante, mesmo distante, pelo apoio, pela disposição e ajuda com as traduções dos artigos e, principalmente, contrariando todos em seu entorno, por investir em minha formação, acreditando que esta seria o caminho para minha autonomia.

Obrigada aos queridos amigos e colegas da UFMG, pela parceria nesta caminhada. Aos meus contemporâneos de “Círculo de Helcira”, Bárbara Amaral e Rodrigo Seixas Barbosa, aos quais agradeço especialmente, além de Marcos Daniel do Amor Divino, Fábio Ávila Arcanjo, Tatiana Affonso Ferreira Paiva, Thiago Fernandes Peixoto, Allyson Afonso Alves Pereira, Frederico Rios Cury dos Santos, Égina Glauce Pereira, Leandro Moura, Daniel Monteiro Neves, Julia Veado e Ester Júnia Couto, a quem agradeço pelas discussões e risadas. Por causa de vocês, os últimos anos foram mais ricos e prazerosos. Agradeço ainda ao querido Agnaldo Almeida de Jesus, por toda sua disponibilidade em esclarecer minhas dúvidas sobre AD pecheutiana. Quanta paciência Agnaldo teve; obrigada por isso! Obrigada também à Juliana Cabral Junqueira de Castro, pela parceria nestes quatro anos e pela leitura do texto nos momentos finais. Ao Venan Alencar, que completa o quarteto, com Ju e Agnaldo.

Agradeço ainda meus ex-colegas de Unemat, pelas discussões quando esta tese era apenas uma ideia. A Antônio Carlos Sardinha, agradeço por todas as sugestões de leitura e de caminhos para observação dos movimentos sociais e das questões de gênero; nossas conversas foram muito importantes para que eu compreendesse a ideia de disputa de sentidos. Apesar dos pesares, agradeço a Eduardo Medeiros pela interlocução e pela colaboração na compreensão dos estudos dos movimentos sociais. Obrigada também a Janaina Inácio e Iuri Barbosa Gomes pela disponibilidade em ler este texto.

À querida Karla Bastos, agradeço pela colaboração na revisão das traduções de francês, assim como à Feibris H. M. Cassilhas, não apenas pela revisão do inglês, mas também por ser um exemplo de liberdade e desconstrução e, com isso, por me fazer refletir e questionar várias imposições patriarcais e heteronormativas. À minha querida amiga Mayara Stella Freire Arão,

pela amizade, pelos momentos compartilhados e também pela disponibilidade em me ajudar nas dúvidas sobre o Direito.

A minha gratidão também a todos os professores que fizeram parte da minha formação. Especialmente, no processo de doutoramento, agradeço ao Professor Rui Grácio pelo diálogo, que contribuiu para a ampliação da minha visão da Retórica.

Agradeço ainda à Professora Glaucia Muniz Proença Lara e ao Professor Melliandro Galinari pelas contribuições durante o exame de qualificação.

Obrigada à UFMG e ao Poslin, por todos estes anos de ensino de excelência. É uma honra, para mim, ter feito parte desta Instituição.

Por fim, agradeço à CAPES pela concessão da bolsa, que permitiu que eu me dedicasse integralmente à pesquisa. Em tempos como o que vivemos, é importante reforçar que o investimento público é essencial para o avanço da ciência.

Com licença poética

*Quando nasci um anjo esbelto,
desses que tocam trombeta, anunciou:
vai carregar bandeira.
Cargo muito pesado pra mulher,
esta espécie ainda envergonhada.
Aceito os subterfúgios que me cabem,
sem precisar mentir.
Não sou tão feia que não possa casar,
acho o Rio de Janeiro uma beleza e
ora sim, ora não, creio em parto sem dor.
Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina.
Inauguro linhagens, fundo reinos
dor não é amargura.
Minha tristeza não tem pedigree,
já a minha vontade de alegria,
sua raiz vai ao meu mil avô.
Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.
Mulher é desdobrável. Eu sou.
(Adélia Prado)*

*É então que ensinar a arte de resistir às palavras
se torna útil, a arte de dizer o que se quer dizer.
Ensinar a cada um a arte de fundar sua própria
retórica é uma obra de salvação pública.¹
(Francis Ponge).*

¹ Tradução nossa do original “C’est alors qu’enseigner l’art de résister aux paroles devient utile, l’art de ne dire ce que l’on veut dire. Apprendre à chacun l’art de fonder sa propre rhétorique est une oeuvre de salut public”.

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar o discurso de militância feminista do movimento *Marcha das Vadias*, no que diz respeito à argumentação, enquanto resultante de efeitos de sentido, e aos efeitos possíveis desta, sobretudo no simbólico. Em outras palavras, nosso objetivo é analisar como a Marcha busca disputar sentidos com o discurso patriarcal em relação a representações, saberes e crenças naturalizadas por este, que são na prática violências simbólicas contra mulheres. Assim, interessa-nos observar os efeitos de sentido que surgem diante dos auditórios e como estes efeitos podem atuar na alteração desta *doxa* dominante. Para isso, aliamos aos estudos contemporâneos da retórica do consenso, de Perelman e Olbrechts-Tyteca, os novos trabalhos da retórica, que consideram o dissenso e/ou a polêmica, de Meyer, Angenot e Amossy, e também as contribuições de Pêcheux. Além disso, contamos com as reflexões de Bourdieu em relação à violência simbólica e à dominação masculina. Então, partimos da observação de um *corpus* composto por fotografias que retratam militantes com cartazes e inscrições corporais em edições brasileiras da marcha, entre 2011 e 2018, nas mais de 70 cidades onde a manifestação aconteceu, fotografias estas postadas nas páginas dos coletivos da *Marcha* no *Facebook*. Isso evidencia que nosso interesse é tanto pela dimensão *online* do movimento, quanto pelo momento de ocupação do espaço público. Por meio da observação do *corpus*, reconhecemos as causas pelas quais a *Marcha das Vadias* luta e selecionamos as mais recorrentes às quais nos dedicamos neste trabalho. São elas: não culpabilização das vítimas de estupro, liberdade de ir e vir, liberdade sexual, liberdade estética, liberdade reprodutiva e empoderamento feminino. A partir da análise destas, foi possível perceber que os sentidos que surgem diante de cada um dos auditórios estão ligados a funções retóricas importantes para o movimento, relacionadas à construção de uma identidade coletiva, busca por visibilidade, resistência ao discurso dominante e empoderamento das mulheres.

Palavras-chave: Análise do Discurso. Retórica. Discurso feminista. *Doxa*. Violência simbólica.

ABSTRACT

This research aims to analyze the discourse of feminist activism of the *Slut Walk* movement, regarding the argumentation, as a result of effects of meaning and their possible effects, especially in the symbolic space. In other words, our objective is to analyze how the *Slut Walk* seeks to dispute meanings with the patriarchal discourse in relation to representations, knowledge and beliefs naturalized by it, which are symbolic violence against women in practice. Thus, we are interested in observing the effects of meaning that appear before the audience and how these effects can act in the alteration of this dominant *doxa*. To this end, we combine the new works of rhetoric, which consider dissent and / or polemic from Meyer, Angenot, and Amossy, with the contributions of Pêcheux, and with the contemporary studies of Perelman and Olbrechts-Tyteca's rhetoric of consensus. In addition, we rely on Bourdieu's reflections on symbolic violence and male domination. Then, we start with the observation of a *corpus* composed of photographs, which are posted on the pages of the collective of *Slut Walk* on *Facebook*, that portray militants with posters and body inscriptions in Brazilian editions of the *Slut Walk*, between 2011 and 2018, in more than 70 cities where the movement took place. This shows that our interest is as much in the online dimension of the movement as in the moment of occupation of the public space. Through the observation of the *corpus*, we recognize the causes for which the *Slut Walk* struggles and select the most recurrent ones to which we will dedicate our attention in this work. They are: standing against victim-blaming in cases of rape, freedom of movement, sexual freedom, aesthetic freedom, reproductive freedom and female empowerment. From the analysis of these, it was possible to perceive that the senses that appear before each of the audience are linked to rhetorical functions that are important to the movement, related to the construction of a collective identity, search for visibility, resistance to the dominant discourse and women empowerment.

Keywords: Discourse Analysis. Rhetoric. Feminist discourse. *Doxa*. Symbolic Violence.

RÉSUMÉ

Cette recherche a comme objectif analyser le discours du militantisme féministe de la *Marche des Salopes* concernant son argumentation, en tant que résultat des effets de signification, ainsi que créatrice d'effets possibles, y compris ceux symboliques. Autrement dit, notre objectif est d'analyser la manière dont la *Marche* cherche à contester les significations du discours patriarcal par rapport les représentations, les savoirs et les croyances qu'il naturalise, qui sont en effet des violences symboliques contre les femmes. Nous sommes donc intéressés par l'observation des effets de sens qui apparaissent devant les auditoriums et par la manière dont ils peuvent agir sur le changement de cette doxa dominante. À ce but, nous mettons en accord les nouveaux travaux de rhétorique qui considèrent la dissidence et /ou la polémique de Meyer, Angenot et Amossy, ainsi que les contributions de Pêcheux, les études contemporaines de consensus de Perelman et Olbrechts-Tyteca. De plus, nous nous appuyons sur les réflexions de Bourdieu sur la violence symbolique et la domination masculine. Ensuite, nous commençons par observer un *corpus* composé de photographies représentant des militantes avec des affiches et des inscriptions corporelles dans les éditions brésiliennes de la marche, entre 2011 et 2018, dans plus de 70 villes où les manifestations ont eu lieu, des photographies qui sont affichées sur les pages du collectif de la *Marche des Salopes* sur *Facebook*. Cela montre que notre intérêt est autant sur la dimension en ligne du mouvement que sur le moment d'occupation de l'espace public. Avec l'observation du *corpus*, nous reconnaissons les causes pour lesquelles la Marche des Salopes lutte, de cette manière nous sélectionnons celles les plus courantes et auxquelles nous nous dédions tout au cours de ce travail, à savoir : la non-culpabilisation de victimes de viol, la liberté d'aller et de venir, la liberté sexuelle, la liberté esthétique, la liberté de procréer et l'autonomisation des femmes. À partir de leurs analyses, on a pu remarquer que les sens apparaissant devant chacun des auditoriums sont liés à des fonctions rhétoriques importantes pour le mouvement, liées à la construction d'une identité collective, à la recherche de visibilité, à la résistance au discours dominant et à l'autonomisation des femmes.

Mots-clés: Analyse du discours. Rhétorique. Discours féministe. *Doxa*. Violence symbolique.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Diagrama das pautas feministas tematizadas pela <i>Marcha das Vadias</i>	188
---	-----

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Bertha Luz na Conferência da ONU em San Francisco (26/06/1945)	89
Fotografia 2 – “Lixeira da liberdade” no protesto contra o <i>Miss America</i> 1968	95
Fotografia 3 – <i>SlutWalk</i> Toronto, em 3 de abril de 2011	111
Fotografia 4 – Performance do Coletivo Coiote durante MdV Rio de Janeiro 2013	122
Fotografia 5 – <i>Marcha das Vadias</i> de Brasília (2012)	155
Fotografia 6 – O corpo como estandarte	159
Fotografia 7 – Clima carnavalesco na marcha de Belo Horizonte	160
Fotografia 8 – Caráter combativo e ao mesmo tempo alegre da <i>Marcha</i>	161
Fotografia 9 – Cartazes e inscrições na pele durante <i>Marcha das Vadias</i>	162
Fotografia 10 – Intertextualidade como recurso lúdico	165
Fotografia 11 – Interdiscursividade como recurso de mobilização de outros discursos e sentidos	166
Fotografia 12 – Relação do enunciado com a região do corpo em que aparece	167
Fotografia 13 – O corpo como parte do enunciado	168
Fotografia 14 – A união das vozes feministas	173
Fotografia 15 – A palavra vadia te assusta?	177
Fotografia 16 – Causas do estupro	194
Fotografia 17 – Andar tranquilamente com a roupa que eu escolhi	200
Fotografia 18 – Isso não é um convite	205
Fotografia 19 – Quando ajoelho não é pra rezar	207
Fotografia 20 – Somos todas vadias	211
Fotografia 21 – Tire seus padrões do meu corpo	215
Fotografia 22 – Tire seu rosário dos meus ovários	222
Fotografia 23 – O Estado não manda aqui	225
Fotografia 24 – Meu corpo, minhas regras	226
Fotografia 25 – Se eles podem, eu também posso.	239
Fotografia 26 – Ei, machista, meu orgasmo é uma delícia	241
Fotografia 27 – Quanto menos macho, mais livre	258
Fotografia 28 – Ame seu corpo	264

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Número de <i>Marchas das Vadias</i> realizadas por ano no Brasil	120
Gráfico 2 – Páginas de coletivos <i>Marcha das Vadias</i> atuantes no <i>Facebook</i> por ano.....	123

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Captura do álbum de fotos da <i>Marcha das Vadias</i> Santa Maria.....	127
Imagem 2 – Captura do álbum de fotos da <i>Marcha das Vadias</i> Belo Horizonte.....	128
Imagem 3 – Captura dos eventos da <i>Marcha das Vadias</i> Recife.....	129
Imagem 4 – Captura de notícia sobre distribuição de apitos no intuito de denunciar situações de violência doméstica, da Coletiva das Vadias, de Campinas - SP.....	130
Imagem 5 – Captura da linha do tempo do <i>site</i> do CFEMEA.....	132
Imagem 6 – Captura de Nota Explicativa sobre os destinos do movimento em Brasília, solicitando a participação de todas na discussão.....	141
Imagem 7 – Captura da tela de foto publicada pela <i>Marcha das Vadias</i> de Brasília, evidenciando número de compartilhamentos e comentários I.....	142
Imagem 8 – Captura de tela de foto publicada pela <i>Marcha das Vadias</i> de Brasília, evidenciando número de compartilhamentos e comentários II	143
Imagem 9 – Captura de publicação compartilhada e repercutida pela <i>Marcha das Vadias</i> sobre violência sofrida por mulher no bairro Eldorado, em Belo Horizonte.....	145
Imagem 10 – Captura dos comentários de apoio à mulher vítima de violência.....	146
Imagem 11 – Captura da tela do número de curtidas por página de <i>Marcha das Vadias</i>	149
Imagem 12 e 13 – Cartazes resultado da campanha intitulada “Qual a sua vadiagem?” da <i>Marcha das Vadias</i> Belo Horizonte 2013	150
Imagem 14, 15, 16 e 17 – Cartazes da campanha de divulgação da <i>Marcha das Vadias</i> de Brasília em 2013	150
Imagem 18 – Publicação da <i>Marcha das Vadias</i> – Ponta Grossa PR convocando as militantes a marcharem levando seus cartazes	151
Imagem 19 – Publicação da <i>Marcha das Vadias</i> Rio de Janeiro convocando as militantes a apresentarem suas pautas feministas em forma de cartazes para a marcha	152
Imagem 20 – Vênus de Willendorf	217

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Ocorrência de <i>SlutWalk</i> pelo mundo nas 8 semanas seguintes ao primeiro protesto	112
Mapa 2 – Mapa das ocorrências de <i>Marchas das Vadias</i> no ano de 2013 no Brasil	113

LISTA DE TABELAS

Tabela 1– Informações gerais sobre as Marchas das Vadias pelo Brasil.....	299
---	-----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMB	Articulação de Mulheres Brasileiras
AD	Análise do Discurso
CFEMEA	Centro Feminista de Estudos e Assessoria
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
DAWN	<i>Development Alternatives with Women for a New Era</i> – Alternativas de desenvolvimento com Mulheres para uma Nova Era
DDM	Delegacia de Defesa da Mulher
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICW	<i>International Council of Women</i> – Conselho Internacional de Mulheres
CNDM	Conselho Nacional do Direito da Mulher
FBPF	Federação Brasileira para o Progresso Feminino
FD	Formação discursiva
FI	Formação ideológica
JECRIM	Juizado Especial Criminal
LCD	Lesão corporal dolosa
JMJ	Jornada Mundial da Juventude
MdV	Marcha das Vadias
MPL	Movimento Passe Livre
NOW	<i>National Organization of Women</i> – Organização Nacional para as Mulheres
NYRW	<i>New York Radical Women</i>
NsMS	Novíssimos Movimentos Sociais
NMS	Novos Movimentos Sociais
NUWSS	<i>National Union of Women's Suffrage Societies</i>
OEA	Organização dos Estados Americanos
ONU	Organização das Nações Unidas
ONG	Organização não-governamental
PAISM	Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher
Pnad C	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua
RedeSaúde	Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos
WLM	<i>Women Liberation Movement</i> – Movimento de Liberação das Mulheres
WSPU	<i>Women's Social and Political Union</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	40
PREÂMBULO – DISCUSSÕES EPISTEMOLÓGICAS E TERMINOLÓGICAS SOBRE O QUADRO TEÓRICO	53
CAPÍTULO 1 – A HISTÓRIA DO(S) FEMINISMO(S)	68
1.1 Os séculos de opressão e a formação do feminismo	69
1.2 O século XIX e o surgimento do movimento feminista.....	76
1.3 Os feminismos do século XX e seu desenvolvimento no Brasil.....	82
CAPÍTULO 2 – A MARCHA DAS VADIAS COMO MOVIMENTO SOCIAL	110
2.1 <i>SlutWalk</i> e <i>Marcha das Vadias</i> : o surgimento no Canadá e o desenvolvimento no Brasil	110
2.2 O nome <i>Marcha das Vadias</i>	114
2.3 A <i>Marcha das Vadias</i> é parte do movimento feminista? Ela é um movimento social?	117
2.4 Os Novíssimos Movimentos Sociais.....	135
2.4.1 A dimensão virtual: as implicações do uso das tecnologias de informação e comunicação digitais para o movimento	139
2.4.2 A dimensão física: a ocupação do espaço urbano	154
2.4.2.1 A materialidade linguística na marcha: os gêneros cartaz de protesto e inscrições na pele	162
2.4.3 A ampliação dos sujeitos do feminismo e a individualização das causas.....	170
CAPÍTULO 3 – A TEMATIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: EFEITOS DE SENTIDO E A CONDUÇÃO DOS RACIOCÍNIOS	176
3.1 A violência contra a mulher	177
3.1.1 A construção legal da ideia de violência contra a mulher.....	179
3.1.2 A construção social da ideia de violência simbólica contra a mulher.....	183
3.1.2.1 As violências tematizadas na <i>Marcha das Vadias</i>	186
3.2 A idealização do comportamento feminino: a valorização da reputação da mulher na lógica patriarcal.....	191
3.2.1 A não culpabilização da vítima	193
3.2.2 Liberdade de ir e vir	199

3.2.3 Liberdade sexual	206
3.3 A idealização da aparência: a importância da beleza feminina na lógica patriarcal	213
3.3.1 Liberdade de padrões estéticos.....	214
3.4 As funções da mulher no patriarcado: um útero a serviço da sociedade.....	219
3.4.1 Liberdade reprodutiva	220
CAPÍTULO 4 – AS ESTRATÉGIAS E OS EFEITOS POSSÍVEIS DA ARGUMENTAÇÃO DIANTE DOS MÚLTIPLOS AUDITÓRIOS: IDENTIDADES, RESISTÊNCIA, VISIBILIDADE E EMPODERAMENTO RUMO À REVOLUÇÃO FEMINISTA.....	228
4.1 As protagonistas: o auditório feminista.....	235
4.2 Os antagonistas: o auditório machista-extremista	242
4.3 Os agonistas: o auditório machista que questiona.....	255
4.3.1 Efeitos sobre os homens.....	256
4.3.2 Efeitos sobre as mulheres: o empoderamento	260
CONSIDERAÇÕES FINAIS	272
REFERÊNCIAS	278
PÁGINAS DO <i>FACEBOOK</i> DE ONDE FORAM RETIRADAS AS FOTOS QUE COMPÕEM O <i>CORPUS</i>	297
ANEXOS.....	299
Anexo 1	299

INTRODUÇÃO

Muito se fala sobre os séculos de opressão, dominação e silenciamento da mulher. Essa narrativa, entretanto, não basta para contar a história das mulheres, já que nossa existência não se resume à passividade e à submissão. Como defende Perrot (2005), pelo contrário, a história da mulher, que passou a ser contada somente a partir da década de 1970 em função das interrogações colocadas pelos movimentos de mulheres (DUBY; PERROT, 1990; MICHEL, 2001), revela-nos também uma trajetória de resistência, questionamentos e lutas pela igualdade e pela liberdade. Embora reconheçamos e nos indignemos com a exclusão milenar sofrida pela mulher, nosso interesse é por esta história de lutas e, sobretudo, pelos discursos das mulheres que desafiaram a realidade e, com o feminismo, protagonizaram importantes transformações sociais, tendo contribuído para o amadurecimento político da humanidade. É nessa perspectiva que desenvolvemos nossa pesquisa.

Entretanto, apesar das inúmeras vitórias e avanços da “mais longa das revoluções”² (MITCHEL, 1984), ainda não se alcançou a esperada igualdade e, por isso, a luta continua e se renova. Durante toda a história do feminismo, mulheres tomaram consciência de diversas formas de opressão e violência e, a partir disso, lutaram por mudanças. Em cada momento e espaço, surgiram demandas e foram adotadas estratégias a partir das possibilidades e tendências de cada contexto, o que levou a diversas transformações do movimento feminista no decorrer da história.

Assim, como se verá no primeiro capítulo da tese, o movimento feminista se transformou durante toda a sua história, já que, de acordo com Melucci (2001, p.21), os movimentos sociais são “a mensagem daquilo que está nascendo. Eles indicam uma transformação profunda na lógica e nos processos que guiam as sociedades complexas”. No caso dos conflitos surgidos a partir do final da década de 1960, o objetivo central da maior parte dos movimentos sociais passou a ser produzir novos códigos culturais, com a intenção de questionar e ressignificar a cultura dominante, o que evidencia o desejo de mudança das sociedades contemporâneas em relação às lógicas opressoras.

Na busca por este objetivo, os movimentos – inclusive o feminista – usaram as estratégias possíveis e vistas como mais adequadas a seu tempo e, mais recentemente, diante da evolução tecnológica, a internet e as redes sociais virtuais tornaram-se constitutivas do processo de luta por transformações sociais. Com isso, desde a primeira década dos anos 2000, temos

² “The longest Revolution” é o subtítulo do livro de Juliet Mitchell, *Women*, de 1984.

visto a *Web* se tornar ferramenta de organização, palco de manifestação de inúmeras reivindicações sociais e, com isso, plataforma de divulgação dos movimentos e suas causas.

Foi assim que fui³ seduzida pelo feminismo: a partir de uma publicação na rede social *Facebook*, ainda em 2011. Lembro-me da foto compartilhada por uma amiga, que retratava uma militante em marcha, vestida de maneira sensual, segurando um cartaz com os dizeres “Meu corpo, minhas regras”. Esse, que se tornaria o *slogan* da *Marcha*⁴ no Brasil, naquela foto, que tinha na legenda o nome “Marcha das Vadias”, chamou minha atenção a ponto de eu buscar mais informações sobre a tal marcha. Descobri, então, um universo feminista. Embora eu já tivesse algum conhecimento superficial sobre o feminismo, foi por meio do contato virtual com a *Marcha das Vadias* que tomei consciência de que a violência sofrida por nós mulheres ia muito além dos espancamentos domésticos ou dos abusos sexuais. A partir da *Marcha*, percebi que situações desconfortáveis cotidianas, que me pareciam normais, eram na realidade violências simbólicas naturalizadas pela cultura patriarcal. Passei a apoiar e militar cotidianamente em favor do fim de toda e qualquer forma de violência contra a mulher.

Assim como eu, milhares de pessoas ao redor do mundo também tiveram contato com as causas feministas por meio da *Marcha das Vadias* e passaram a apoiar o movimento, seja engajando-se virtualmente seja comparecendo às marchas. Foram centenas as cidades por todo o mundo que realizaram versões da *SlutWalk* – nome original da marcha iniciada no Canadá –, o que gerou um intenso debate sobre as questões feministas por toda a opinião pública e grande visibilidade e apoio às páginas dos eventos no *Facebook*. Com isso, a *Marcha das Vadias* passou a ser vista como “a mais bem-sucedida ação feminista nos últimos 20 anos” (VALENTI, 2011 *apud* HELENE, 2013), tornando-se um movimento global responsável pela popularização do feminismo.

Nunca se tratou tanto da questão da equidade e da igualdade de gêneros em todas as esferas da sociedade como passou a ocorrer a partir daí. Embora não possamos atribuir unicamente à *Marcha* a responsabilidade por trazer o feminismo à tona, certamente ela teve grande influência ao colocar em pauta diversos temas, sobretudo os relacionados à violência simbólica, que pode ser percebida nas situações de culpabilização das vítimas de estupro, no

³ Este trabalho, embora tenha uma única autora, não foi feito sozinho; ele é resultado de muitas discussões. Por isso, optamos por redigi-lo em primeira pessoa do plural. Entretanto, em algumas situações bastante particulares, como esta, excepcionalmente, utilizamos a primeira pessoa do singular.

⁴ Como demonstraremos no decorrer da tese, entendemos por *Marcha das Vadias* um movimento social feminista contemporâneo. Entretanto, a principal manifestação deste movimento, do qual herdou o nome, é uma marcha, que ocupa o espaço urbano para protestar. Assim, quando nos referirmos ao movimento, utilizaremos o itálico – *Marcha*; já quando nos referirmos ao evento de ocupação da rua, substantivo comum, grafaremos de maneira simples – marcha.

assédio e nas cantadas nos espaços públicos, nos contextos de opressão da sexualidade feminina, nas imposições de padrões estéticos, na falta de autonomia relacionada à liberdade reprodutiva das mulheres, entre outras questões que passaram a ser discutidas pela sociedade brasileira e mundial. Com isso, mulheres que nunca tinham se engajado em nenhum tipo de movimento reivindicatório passaram a se manifestar nas *Marchas das Vadias*, produzindo seus cartazes e levando para a rua suas demandas.

Falou-se em uma *Primavera Feminista*. Entretanto, essa popularização foi vista por alguns setores como despolitização do movimento feminista e a *Marcha das Vadias* foi alvo de inúmeras críticas em função de seu modo de fazer feminismo e das estratégias utilizadas. Por outro lado, “como e onde ‘buscamos’ o feminismo ‘em movimento’, inevitavelmente, informa o que conseguimos enxergar e, conseqüentemente, flexiona como podemos imaginá-lo, teorizá-lo, e, portanto, praticá-lo” (ALVAREZ, 2014, p.15). Isso quer dizer que o modo como olhamos a *Marcha das Vadias*, sem pré-conceitos, determina o que vemos e o que podemos fazer com as potencialidades percebidas, e estas são muitas.

Por exemplo, embora não atinja todos os setores da sociedade como gostaria, por sua abertura, horizontalidade, longo alcance em função do uso da internet e estratégias de visibilidades empregadas, a *Marcha* chegou aonde outros movimentos feministas não haviam chegado e, principalmente, proporcionou a sujeitos que antes não se manifestavam a possibilidade de fazê-lo. Com a ampliação dos sujeitos do feminismo, ampliaram-se também as causas individuais a serem defendidas e estas passaram a ser representadas de forma plural e ampla pelo movimento.

Diante de tudo isso, passamos a perceber a *Marcha das Vadias* como uma expressão representativa dos novos modos de ser/fazer feminismo na contemporaneidade (VELOSO, 2016) e mais ainda como uma manifestação que sintetiza a contestação feminista atual, suas causas e estratégias⁵, já que busca reunir representantes dos mais variados feminismos. Assim, apesar das críticas recebidas pelo movimento, questionado e desacreditado no interior dos movimentos sociais e, em alguma medida, também entre os movimentos feministas, ao contrário do que fez a maioria das pesquisas da epistemologia feminista, que, no decorrer de sua história, privilegiou aspectos mais eruditos, politizados e nada populares do feminismo, seja no sentido de classe ou em seu raio de ação (SILVA; OLIVEIRA, 2015), tomamos a *Marcha das Vadias* como objeto da nossa investigação.

⁵ O uso político do corpo é controverso, já que, como veremos, é criticado por outras vertentes e, portanto, não utilizado por elas. Entretanto, as outras estratégias que serão descritas nesta tese são recorrentes também em outras movimentações feministas.

O nosso interesse na *Marcha das Vadias* se dá sobretudo em relação à sua intenção de *disputar sentidos*, característica dos movimentos sociais de prisma cultural, e pelo modo como ela o faz. Então buscaremos investigar os percursos de sentido construídos pela *Marcha*, processo esse que remete a discursos anteriores ao evento em si, já que os sentidos mobilizados pela militância se ligam a outros discursos que o feminismo ora procura rebater e combater, ora endossar. Além disso, considerando que nosso objeto é o processo de tentativa de ressignificação, pela *Marcha das Vadias* em suas edições brasileiras, de diversos discursos sexistas *já-ditos* e *já-construídos*, os quais validam práticas de violência contra a mulher, investigaremos como se dá, neste processo enunciativo de enfrentamento ao patriarcado, a construção retórico-argumentativa do discurso de militância do novo feminismo. Interessa-nos sobretudo a observação dos efeitos possíveis pensando-se as *doxai*⁶ em jogo, uma vez que, por causa do antagonismo social e ideológico que se estabelece entre os auditórios, a relação entre estas *doxai* pode ser conflituosa e, com isso, os efeitos da argumentação não serem os supostamente esperados.

Partimos do pressuposto de que o objetivo da *Marcha das Vadias*, explícito textualmente em inúmeros de seus manifestos e cartas de princípios, é “expressar a urgência de construirmos coletivamente uma sociedade que não mais aceite ou promova a violência sexual e a violência de gênero” (MARCHA DAS VADIAS RIO DE JANEIRO, 2013). Em outras palavras, a *Marcha* defende que certas representações da *doxa* hegemônica⁷, relacionadas ao universo feminino e às relações de gênero, precisam ser revistas, já que, por serem de ordem machista, perpetuam as práticas de violência física e simbólica contra a mulher. Assim, o discurso da *Marcha* pretende simbolicamente *disputar sentido* com as representações machistas que fazem parte do senso comum, no intuito de colocá-las à prova, fazendo a sociedade patriarcal revisitar seus valores morais, atualizando-os, rompendo normas instauradas (HASTINGS, NICOLAS & PASSARD, 2012).

⁶ *Doxai* é o plural de *doxa*. Explicaremos melhor o que entendemos por *doxa* no Preâmbulo, à frente. Por enquanto, podemos defini-la como um conjunto de representações, imaginários, opiniões, crenças e valores compartilhado por um grupo social. É nesse conjunto que se fundamentam as argumentações e é ele também que determina os sentidos que irão surgir como efeitos do discurso, já que, de alguma maneira, cada *doxa* tem a ver com um modo de ver o mundo. Assim, já evidenciamos que, ao contrário de muitos autores que trabalham com uma única *doxa*, reconhecemos a existência de múltiplas *doxai*, as quais coexistem, seja numa relação harmônica e complementar, seja se contradizendo e entrando em conflito.

⁷ Ao falarmos em hegemonia e contra-hegemonia, não estamos trazendo Gramsci para a discussão, embora fosse pertinente. Estamos recuperando apenas os termos usados por Angenot, enquanto sinônimos de dominante e contradominante – ou contradiscurso –, nos termos de Pêcheux.

Deste modo, considerando que são os sentidos divergentes entre feministas e patriarcado que configuram o conflito do qual o discurso da *Marcha* se ocupa, partindo da noção de retórica como a negociação⁸ da distância entre indivíduos a propósito de uma questão (MEYER, 1998; 2008), a *Marcha das Vadias* procuraria diminuir as distâncias existentes entre feministas e sociedade patriarcal, composta por homens e mulheres que reproduzem discursos opressores. Para isso, as militantes buscariam influenciar as representações e opiniões do auditório a fim de que este passe a “compartilhar [com elas] modos de pensar, de ver” (AMOSSY, 2018), a partir de uma problematização, o que segundo Meyer implica, em alguma medida, a presença da argumentação.

Assim, parece-nos que a *Marcha das Vadias* organiza seu discurso de modo a problematizar a *doxa* dominante, ou seja, as representações, valores, crenças e demais imaginários patriarcais que naturalizam a violência de gênero e que, portanto, devem ser revistos e abandonados – conflito de visões este que distancia feministas e machistas. Ao tematizar essas questões, o discurso da *Marcha* parece se dirigir ao auditório patriarcal, que, como todos os segmentos das sociedades complexas contemporâneas, são heterogêneos e plurais.

Destarte, supomos que os efeitos de sentidos que poderão emergir das imagens de si construídas no discurso, das emoções e das questões tematizadas, e, se estas vão atuar positiva ou negativamente no propósito argumentativo de diminuir as distâncias, vão depender das vinculações dóxicas que se estabelecem na interlocução entre a *Marcha* e os auditórios. Com isso, se pensarmos na interlocução que se dá entre feministas e simpatizantes à causa, é possível que haja a identificação com as pautas e com as imagens construídas em função de os elementos dóxicos que sustentam o discurso feminista no que diz respeito aos valores patriarcais serem partilhados, mesmo que parcialmente, com tal auditório. Deste modo, os efeitos emocionais,

⁸ Em português, segundo o Houaiss *online*, negociação é o ato de negociar, o que, em sentido figurado, quer dizer a busca por entendimento sobre um tema polêmico ou controverso, ou, em sentido diplomático, a “conversação diplomática entre duas ou mais nações visando a tratado”. Em francês, língua em que escreve Meyer, de acordo com *Le Robert* (2012, p.482), entre outros sentidos, *négociation* quer dizer “discussões para alcançar um acordo [tradução nossa de: *discussions pour parvenir à un accord*]”. Ou seja, negociação implica um trabalho mútuo dos interlocutores na direção do acordo. Assim, na nossa pesquisa, o termo “negociação”, utilizado por Meyer, pode ser problemático, uma vez que a polarização entre os sujeitos, em situações de antagonismo como a nossa, em grande parte das vezes, pode implicar a falta de diálogo e o não compartilhamento de representações e crenças que poderiam levar ao acordo no que diz respeito à questão conflituosa, como veremos em detalhes no desenvolvimento da pesquisa. Diante disso, falaremos em *gestão* das distâncias, por o verbo gerir dar conta de situações em que um dos lados tem maior controle e acaba por dirigir e influenciar as ações do outro, o qual coopera ou não. Apesar de nossa escolha por utilizar o termo *gestão* pelos motivos acima mencionados, vale destacar que, antes de nós, Lima (2018c) problematiza o uso do termo negociação, optando por *agenciamento*.

em conjunto com as imagens e todos os recursos discursivos, podem levar à aproximação entre os dois sujeitos coletivos.

Por outro lado, por a *Marcha* construir um discurso que questiona valores e representações cristalizadas da sociedade patriarcal, quando pensamos no auditório conservador – antagonista social das oradoras –, parece-nos que a *doxa* na qual as militantes fundamentam seu discurso é distinta da *doxa* a partir das quais este auditório, de modo geral, irá interpretá-lo. Com isso, provavelmente, as imagens de si construídas pelas feministas serão vistas como negativas, assim como os efeitos suscitados não irão colaborar com a finalidade de diminuir distâncias entre os sujeitos a respeito do conflito traduzido pelo *lógos*. Pelo contrário, a tendência é que o conflito entre eles se acentue e, com isso, a distância aumente.

Deste modo, buscamos compreender o funcionamento discursivo na gestão das distâncias pelo discurso político de militância feminista das edições brasileiras da *Marcha das Vadias* que tem como finalidade *disputar sentidos*. Assim, refletiremos sobre o porquê de, diante do auditório antagônico⁹, em função das distintas *doxai* acionadas – apesar de se tematizar o conflito e de se apresentar argumentos no sentido de atenuá-lo e diminuir as distâncias – *éthos*, *páthos* e, em alguma medida, *lógos*¹⁰, enquanto efeitos de sentido do discurso, podem agir na direção contrária e aumentar as distâncias.

Para isso, parece-nos essencial compreender a pluralidade de racionalidades envolvidas nessa situação de argumentação. Contudo, embora Perelman Olbrechts-Tyteca (2014 [1958]) e Amossy (2006), diferentemente de Aristóteles, já não mais considerem a velha ideia de unidade e universalidade da razão como própria do homem, suas perspectivas ainda parecem desconsiderar a divergência entre as racionalidades presente nos discursos do nosso tempo quando estes tematizam conflitos entre antagonistas sociais e ideológicos, como é o caso do nosso objeto. Desse modo, apesar de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014, p.112) tratarem de “acordos de certos auditórios particulares” e Amossy (2006, p.57 [tradução nossa]) de

⁹ Referimo-nos, quando usamos o termo auditório antagônico, aos interlocutores que difundem os sentidos que a *Marcha das Vadias* pretende combater. Assim, embora reconheçamos que haja outros auditórios, os quais serão abordados no desenvolvimento desta tese, nossa questão neste momento gira em torno dos sentidos construídos e das *doxai* mobilizadas na interlocução entre a *Marcha* e o auditório conservador.

¹⁰ Dizemos que o *lógos* pode agir **em alguma medida** no sentido contrário, porque a tradução da problematidade e dos questionamentos em torno do conflito no sentido de justificar a posição das militantes e de levar a raciocínios que têm como objetivo diminuir as distâncias entre elas e o auditório também é feita pelo *lógos*. Por outro lado, a seleção vocabular, a construção de imagens de si, entre outros recursos que podem ter efeitos negativos e levar ao aumento das distâncias, a depender do auditório, também são construídos pelo *lógos*.

“Persuadir um auditório que não pensa como você¹¹”, ambas as perspectivas¹² abordam a questão de maneira simplista, afirmando que basta fundamentar-se em premissas comuns a orador e auditório para além da questão conflituosa.

Entretanto, Amossy (2012, §37¹³) percebe o quão restrita é essa visão e, ao pesquisar os discursos polêmicos, reconhece que, embora Perelman considere “os fatores sociais e culturais que caracterizam os parceiros do debate” e destaque, na sua teoria do auditório universal, que “o que parece razoável ao homem de razão depende do que aparece como tal em um período e lugar determinado”, a visão do autor de “relatividade e pluralidade do razoável não se estende a uma visão de sociedade em que as relações de poder, a divergência de interesses e as dissensões ideológicas profundas fazem do conflito e do *agon*¹⁴ o motor da democracia”¹⁵.

Diante disso, Amossy (2017) reconhece a existência do dissenso e defende a função social deste, assim como Meyer (1998, 2008), que assume uma perspectiva segundo a qual a retórica pode servir não apenas para dirimir distâncias por meio do consenso, mas também para mantê-las ou aumentá-las, e Angenot (2008, 2015), que, ao se ocupar da retórica da incompreensão, defende uma ciência dos desacordos persistentes e dos mal-entendidos. Entretanto, parece-nos, a princípio, que, quando se trata do discurso da *Marcha das Vadias*, o que ocorre não é nem uma coisa nem outra. À primeira vista, não percebemos a construção retórico-discursiva fundamentada em premissas comuns entre as militantes e os machistas para além do conflito, nem, por outro lado, a tentativa de aumentar distâncias ou de mantê-las com a aceitação do dissenso, já que este conflito que distancia os interlocutores é o que leva às práticas de violência contra a mulher, que o feminismo procura combater.

Deste modo, além de nos fundamentarmos na visão retórica renovada das contribuições de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2004 [1958]), no sentido do consenso, e de Amossy (2012, 2017), Meyer (1998; 2008) e Angenot (2008, 2015), no reconhecimento do dissenso, para

¹¹ “*Persuader un auditoire qui ne pense pas comme vous*”

¹² Amossy, em sua obra de 2006, *Argumentation dans le discours*, desconsidera tal questão, posição revista mais tarde quando ela trata dos discursos polêmicos, como será apresentado a seguir.

¹³ Convém justificar, uma vez que a ABNT ainda não dispõe de normas para referenciação da localização de textos em arquivos eletrônicos e digitais, que a forma inusual de referência, por meio de parágrafo (§), deve-se ao fato de termos consultado um arquivo eletrônico, que não tem numeração de páginas, mas sim de parágrafos.

¹⁴ Nota nossa: Agon, na dramaturgia clássica grega, diz respeito ao debate central de uma peça. Nos antigos jogos dialéticos, a técnica usada para fazer valer uma opinião era chamada de agonística. Assim, entendemos o agon como o debate.

¹⁵ “*Sans doute Perelman prend-il en compte les facteurs sociaux et culturels qui caractérisent les partenaires du débat. Même dans sa théorie de l'auditoire universel, il souligne que ce qui paraît raisonnable à l'homme de raison dépend de ce qui apparaît comme tel à une période et en un lieu déterminé. Mais sa vision de la relativité et de la pluralité du raisonnable ne s'étend pas à une vision de la société où les rapports de pouvoir, la divergence des intérêts et les dissensions idéologiques profondes font du conflit et de l'agon le moteur de la démocratie*”.

investigar, descrever e analisar a lógica do discurso feminista da *Marcha das Vadias*, sentimos a necessidade de lançar mão também de outras perspectivas. Assim, buscamos na Análise de Discurso de viés materialista, de Michel Pêcheux, e na sociologia de Pierre Bourdieu contribuições para compreensão do funcionamento retórico-discursivo do nosso *corpus*.

Vale esclarecer que, apesar de Amossy já ter feito essa aproximação com a AD¹⁶, trazendo para a perspectiva retórica a questão das condições de produção, propostas por Pêcheux¹⁷ (1997 [1969]), além de ter se inscrito no paradigma da virada pragmática, o que representou grande contribuição e avanço para os estudos retóricos na contemporaneidade, por outro lado, a autora deixou em seu quadro teórico “uma lacuna nada desprezível”, como defende Pires (2016, p.104), ao não tratar da dimensão ideológica na análise da argumentação no discurso. Assim, é por acreditar que os dois campos – Retórica e AD – se complementam – já que um nos atende, por um lado, e o outro, por outro, como desenvolveremos melhor no Preâmbulo a seguir – que optamos pelo diálogo entre eles.

Nesse sentido, ao buscar aproximar ainda mais Retórica e Análise de Discurso, buscamos jogar luzes ao aspecto ideológico da *doxa*, que até pode parecer irrelevante em situações de argumentação, como as triviais sobretudo, mas que é muito significativo para as situações de conflito que levam à polarização, como a do antagonismo machismo/feminismo, próprio do nosso objeto. Com isso, pretendemos, com esta pesquisa, trazer contribuições do ponto de vista teórico para os estudos retóricos e argumentativos em relação ao dissenso, à polêmica e à confrontação entre antagonistas ideológicos, já que estas são questões recentes, próprias das democracias pluralistas, que exigem atualizações dos estudos da área.

Ao buscar compreender a lógica do discurso da *Marcha das Vadias*, pretendemos também trazer contribuições no que diz respeito à compreensão do processo de *disputa por sentido* por meio da argumentação dos discursos contra-hegemônicos nas sociedades complexas, sobretudo em relação às estratégias utilizadas pelos movimentos sociais. Isso, porque nosso problema nos faz refletir sobre os auditórios e as múltiplas *doxai* nas sociedades modernas, quando se trata de discursos que procuram combater as representações dominantes e conseqüentemente leva-nos a refletir também sobre a lógica dos juízos de valor e da

¹⁶ É importante esclarecer que não foi apenas Amossy que buscou esta aproximação. Outros pesquisadores como Patrick Charaudeau, Marianne Doury, Claude Chabrol, Christian Plantin, entre outros mais recentes também se dedicaram a esta empreitada. No texto estamos nos restringindo a Amossy a princípio por seus trabalhos serem uma das bases teóricas do nosso trabalho.

¹⁷ Convém ressaltar que, como lembra Courtine (1981), apesar de ter sido Pêcheux, em 1969, o primeiro a apresentar uma definição empírica geral de Condições de Produção, ele o fez apoiado em noções da psicologia social e, indiretamente, da sociolinguística, além de influências de Harris (1952) (BRANDÃO, 2004).

hierarquização deste nessa situação de conflito com representações cristalizadas e sobre as funções que tal discurso desempenha em relação a cada auditório.

Além disso, pretendemos que essa investigação colabore também com os estudos feministas, já que procuramos analisar a *Marcha* por meio das falas das militantes, considerando a pluralidade de identidades, de pautas e de estratégias, aspectos até então negligenciados sob o viés discursivo. Com a descrição das bandeiras defendidas pela *Marcha* e a análise dos efeitos de sentido produzidos na tematização das violências simbólicas com o intuito de levar à transformação da realidade patriarcal, acreditamos estar ampliando a compreensão sobre o tema, porque, embora já exista quase uma dezena de pesquisas concluídas no Brasil sobre a *Marcha das Vadias*, elas se ocuparam ou dos discursos produzidos exclusivamente pelas/os coletivas/os organizadoras, que mobilizam e articulam o movimento, ou sobre questões bastante específicas sobre a marcha em si¹⁸ e principalmente a partir de um viés sociológico.

Por defendermos que a *Marcha das Vadias* é uma representação do feminismo brasileiro hoje, porque ela dá voz a todas que quiserem se manifestar e que puderam fazê-lo com facilidade nas marchas que ocuparam as ruas nos últimos sete anos, embora os trabalhos publicados sobre a *Marcha* nas diferentes áreas sejam relevantes e tenham muito contribuído para esta pesquisa, acreditamos que, por não considerarem o discurso produzido pelas mulheres comuns que levam suas demandas feministas por meio dos cartazes e dizeres na pele, estes trabalhos podem não ter observado a *Marcha* de maneira integral, considerando as causas pelas quais se luta, e nem o caráter popular característico deste movimento.

Então, para analisar este aspecto negligenciado, tomamos como *corpus* central fotos tiradas por militantes e publicadas nas páginas das *Marchas das Vadias* no *Facebook*, páginas estas que funcionam como repositórios de memória do movimento. Acreditamos que o olhar militante de tais fotos nos permite visualizar os sentidos colocados em circulação pelas militantes por meio dos cartazes e dizeres escritos na pele, além da performance também retratadas nas fotografias. Deste modo, a partir do levantamento de mais de 15 mil fotos de *Marchas das Vadias* das diversas cidades brasileiras onde o evento aconteceu entre os anos de

¹⁸ Garcia e Abrahão e Sousa (2014), Chaves (2015) e Guedes (2015), todas da Análise do Discurso, ocupam-se dos sentidos das campanhas fotográficas criadas para divulgar a *Marcha*, assim como Martins (2015), que, do interior da Ciência da Informação, trabalha ainda os manifestos, notas, gritos/músicas e postagens nos blogs, a fim de observar a relação entre informação e movimentos sociais. Morais (2015) e Veloso (2016), ambas da Sociologia, realizaram pesquisas etnográficas, mas com foco na organização. Helene (2013), da Arquitetura, e Name *et.al.*(2013), da Geografia, refletem sobre a relação entre o corpo da mulher e a cidade, e Medeiros (2015) e Mendonça e Sallas (2016) sobre corpo e performance na *Marcha*.

2011 a 2018, observamos as regularidades encontradas, a fim de, “num movimento constante de descrição e interpretação”, enquanto analistas do discurso, tecer “as intrincadas relações do discurso, da língua, do sujeito, dos sentidos” (ORLANDI, 2015, p.79). Em tempo, vale ressaltar que o nosso objetivo não é fazer uma análise imagética das fotografias e, sim, observar, como já dito, os cartazes, dizeres nos corpos e a performance militante representadas a fim de analisar a constituição retórico-argumentativa da *disputa por sentidos* pelo feminismo contemporâneo com o discurso dominante. Apesar disso, por se tratarem de gêneros verbovisuais, em determinados momentos, será importante considerar a relação entre verbal e icônico para a construção dos sentidos.

Entretanto, considerando que a marcha, evento em si, não é a única manifestação discursiva do movimento *Marcha das Vadias* – já que ele também se expressa, entre outros, por meio dos manifestos, cartas de princípios e publicações nas páginas do *Facebook*, além dos seus *sites* e *blogs* –, a fim de uma compreensão integral do movimento, estes textos, embora não sejam nosso objeto central, também irão aparecer, dialogando com o *corpus* e a análise. Assim, esse conjunto de materialidades da discursividade da *Marcha das Vadias* serviu-nos como ponto de partida para que verificássemos regularidades, seja em relação aos temas, imagens, estratégias e outros efeitos de sentidos, nas diversas manifestações brasileiras do evento desde 2011. Com isso, visto sua enorme extensão, o conjunto de textos não será, obviamente, analisado integralmente e, sim, servirá como *corpus* de apoio para ilustrarmos e analisarmos o modo de fazer feminismo da *Marcha*.

Para isso, nosso trabalho como analistas do discurso é a “provocação à leitura” (ORLANDI, 2012, p.14). Procuramos construir um *corpus* representativo da *Marcha* que leve a gestos de interpretação da contradição central da disputa de sentidos em torno da questão da violência de gênero. Entretanto, como ressalta Pêcheux (2008, p.56-57), o “gesto que consiste em inscrever tal discurso dado em tal série, a incorporá-lo a um ‘corpus’”, que nós analistas do discurso realizamos enquanto sujeitos-leitores que descrevem o real da língua, com suas séries de deslizamentos que permitem a interpretação dos sentidos em disputa, “trata-se (...) de uma questão de ética e política: uma questão de responsabilidade”. Isso, porque, ainda segundo o autor, além de provocar a leitura, por meio das montagens discursivas, pode-se “detectar os momentos de interpretações enquanto atos que surgem como tomadas de posição, reconhecidas como tais, isto é, como efeitos de identificação assumidos e não denegados”. Diante disso, teremos a preocupação, como afirma Gohn (2013a), de “não pintar um quadro com cores fortes demais”, buscando, durante todo o percurso desta investigação, adotar uma postura crítica e o mais

objetiva possível. Entretanto, nossa subjetividade como mulher e feminista ficarão evidentes em certos momentos, o que acreditamos não prejudicar a objetividade necessária ao trabalho científico.

Então, a fim de apresentar a análise do nosso objeto, dividiremos o trabalho em quatro capítulos, antecedidos de um Preâmbulo, no qual trataremos as discussões epistemológicas e terminológicas do quadro teórico adotado. Já no primeiro capítulo, apresentaremos um histórico do(s) feminismo(s), no qual procuraremos compilar e relacionar as pesquisas sobre seu surgimento e desenvolvimento mundialmente e no Brasil, observando as mudanças nas demandas e estratégias até se chegar ao movimento como percebemos hoje, em sua manifestação representativa contemporânea que é a *Marcha das Vadias*. Nosso objetivo com este capítulo é demonstrar que o nosso objeto é resultado de transformações nas relações de gênero, na consciência e percepção das formas de violência e de mudanças nas sociedades, o que se reflete nas estratégias utilizadas, que, como poderá ser visto, não são inéditas.

Já no segundo capítulo, partiremos do histórico do surgimento da *ShutWalk* no Canadá, e sua chegada e desenvolvimento no Brasil em 2011 como *Marcha das Vadias*. Discutiremos as implicações da denominação do movimento e justificaremos nossa opção por categorizá-lo como um novíssimo movimento social e como parte do novo feminismo. A partir disso, apresentaremos algumas características da *Marcha* – e que são comuns aos novíssimos movimentos sociais –, já que tais características também são significativas na constituição dos sentidos que a movimentação faz circular. Esta dá-se em duas dimensões: uma virtual e uma física. Ao tratar da primeira, falaremos sobre o uso da internet e das novas tecnologias de informação e comunicação, de modo geral, pela *Marcha* e todas as implicações que este uso traz ao movimento.

Por outro lado, além da dimensão *online*, que tem por objetivo organizar, divulgar e repercutir o evento, há também a dimensão física da *Marcha das Vadias*, momento de ocupação do espaço urbano, onde se apresentam os gêneros discursivos que compõem o nosso *corpus*. Assim, dedicaremos uma seção à dimensão física do movimento, na qual introduziremos a questão da relação do corpo da mulher com a cidade, entre os quais se estabelece uma relação tensa e contraditória, mas muito significativa para a luta feminista em geral e mais ainda para a *Marcha* especificamente. Neste capítulo, trataremos ainda da performance militante e da caracterização dos cartazes e dos dizeres no corpo enquanto gêneros discursivos. Para finalizar o segundo capítulo, procuraremos refletir sobre quem são os sujeitos da *Marcha* e, para isso,

trataremos dos coletivos que organizam o movimento, mas sobretudo das participantes, buscando compreender as implicações da era da individualização para o nosso objeto.

Após apresentar e contextualizar o objeto, menos em termos linguístico-discursivos e mais em aspectos históricos e sociológicos – também importantes para a constituição dos sentidos que a *Marcha* faz circular e combater –, partiremos para terceiro capítulo. Neste nos dedicaremos especificamente à análise das causas defendidas pelo movimento. Desta forma, considerando que se trata de violências de gênero, partimos desta ideia de modo geral, para, então, entrar nas violências simbólicas tematizadas pela *Marcha*. A partir da observação da totalidade das fotografias publicadas nas páginas dos coletivos no *Facebook*, identificaremos as causas tematizadas, mas, por questões pragmáticas que nos impossibilitam de analisar todas, selecionaremos aquelas mais recorrentes em todas as edições e cidades brasileiras. Assim, analisaremos os efeitos de sentidos projetados pelas feministas a partir de sua posição-sujeito militante nos cartazes e dizeres na pele das militantes representativos das temáticas culpabilização das vítimas de estupro e liberdades sexual, reprodutiva, estética e de ir e vir, refletindo como a tematização de tais violências simbólicas levam a efeitos de sentido argumentativos que conduzem raciocínios e buscam influenciar o auditório.

Por fim, no Capítulo 4, a partir da observação do modo como tais efeitos de sentido procuram conduzir raciocínios e influenciar os auditórios, analisaremos os efeitos possíveis da argumentação diante dos diferentes auditórios que o discurso atinge no que tange o trabalho de transformação da *doxa* hegemônica em relação à opressão e à restrição da liberdade das mulheres. Para isso, dividiremos os auditórios a partir das *doxai* com as quais cada um deles se identifica no que diz respeito às relações de gênero, uma vez que estas determinam os sentidos que podem emergir. Vale esclarecer que obviamente, na prática, tais auditórios são heterogêneos, assim como as *doxai* em jogo, uma vez que estas também estão em constante relação de confronto, conflito, sobreposição, oposição ou aliança. Entretanto, a segmentação e conseqüentemente a aparente homogeneização e generalização de cada um dos auditórios e das *doxai* que os determinam prioritariamente em relação às questões de gênero se fazem necessárias por questões pragmáticas e metodológicas.

Então, refletiremos a respeito das funções retóricas do discurso junto a cada um dos auditórios – seguindo a abordagem funcionalista da Retórica dos Movimentos Sociais –, o que será fundamental para compreendermos a complexidade da lógica retórico-discursiva da *Marcha das Vadias*. A partir das funções, observaremos discursivamente aspectos da construção de identidades e da resistência, além da busca por visibilidade e empoderamento,

como estratégias retórico-discursivas usadas pelo movimento para se alcançar a Revolução Feminista, ou seja, o fim da hegemonia dos valores e práticas de violência próprios do patriarcado.

Em relação aos aspectos metodológicos, como Análise do Discurso e Retórica não dispõem de dispositivos prontos, específicos, e a análise é um procedimento que começa pelo próprio estabelecimento do *corpus* e que se organiza face à natureza do material e às questões que o organizam (ORLANDI, 2015, p.64-65), descreveremos no decorrer do trabalho os “princípios e procedimentos” adotados no nosso percurso em busca de compreender a exterioridade constitutiva do discurso e seus sentidos em movimento e disputa.

PREÂMBULO – DISCUSSÕES EPISTEMOLÓGICAS E TERMINOLÓGICAS SOBRE O QUADRO TEÓRICO

Apesar de ser incomum um Preâmbulo em uma tese na área de Estudos Linguísticos, recorremos a este recurso a fim de esclarecer, de início, nossa escolha por um diálogo entre Retórica e Análise de Discurso pecheutiana, além de buscar resolver os possíveis problemas de ordem epistemológica e terminológica desta aproximação. Assim, decidimos por justificar e ajustar certos pontos, desde já, mesmo que eles sejam retomados no decorrer do texto.

Embora, durante todo nosso percurso acadêmico na Análise do Discurso, tenhamos nos filiado a outras abordagens – sobretudo aproximações com a retórica, a partir de Amossy (2006) e Charaudeau (2008) –, vimos na perspectiva pecheutiana um arcabouço capaz de nos auxiliar na compreensão das determinações ideológicas dos sentidos que levam à constituição retórico-argumentativa da *Marcha*. Isso, porque a ideologia, noção cara para Pêcheux, também parece ser essencial para esta pesquisa. Se pensarmos nas inquietações que motivaram o desenvolvimento desta investigação, ou seja, os diferentes sentidos que poderiam surgir diante dos diferentes auditórios – machista ou feminista –, estes aparecem relacionados à ideologia na perspectiva pecheutiana, como pode ser verificado na afirmação do autor de que o sentido é “determinado pelas posições ideológicas em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas” (PÊCHEUX, 2009 [1975], p.146).

Mais do que isso, o discurso argumentativo da *Marcha das Vadias*, como já dissemos algumas vezes, busca disputar sentidos com seu antagonista ideológico, o discurso machista, determinado pela ideologia patriarcal, que é dominante. Em outros termos, o discurso da *Marcha* tem como objetivo levar o auditório a se desidentificar ou, pelo menos, se contraidentificar¹⁹ com o discurso patriarcal, para que, ao mesmo tempo, este seja interpelado

¹⁹ Desidentificação e contraidentificação são termos usados por Michel Pêcheux (2009 [1975], p.199) para dar nome às modalidades de desdobramentos do sujeito em “sujeito da enunciação” e “sujeito universal”, este último entendido como a determinação da formação discursiva, que é a representação na linguagem da formação ideológica correspondente, pela qual ele é dominado. Assim, o autor descreve pelo menos três modalidades. A primeira – a identificação – é quando há a superposição entre os dois sujeitos, ou seja, o sujeito – chamado aqui de “bom sujeito” – se identifica com a formação que o determina e este “sofre cegamente essa determinação” realizando seus efeitos “em plena liberdade”. A segunda modalidade, da contraidentificação, a do “mau sujeito, diz respeito à situação em que “o sujeito da enunciação ‘se volta’ contra o sujeito universal”, em que, lutando contra a evidência ideológica, o sujeito a nega por meio de uma “tomada de posição” contrária a que o determina. Já a terceira modalidade subjetiva e discursiva descrita pelo autor é a desidentificação, que seria “uma tomada de posição não-subjetiva” (PÊCHEUX, 2009 [1975], p.201-202), efeito da produção de conhecimento pela ciência e da prática política. Deste modo, naquele contexto do desenvolvimento da teoria de Pêcheux, essa modalidade estava relacionada à atuação do proletariado na alteração da ordem histórica. Entretanto o autor faz questão de esclarecer que não se trata de um processo de desassujeitamento do sujeito, uma vez que não existe sujeito sem

pela ideologia feminista e, a partir disso, as relações de gênero sejam equalitárias e, portanto, não violentas. Para Pêcheux, o aspecto ideológico aparece como elemento fundamental para se pensar as condições de reprodução/transformação das relações de produção, esta última podendo se dar como resultado da resistência discursiva e da revolução, comuns aos movimentos sociais, que também são objeto desta perspectiva e muito nos interessam.

Nesse sentido, acreditamos que as abordagens da retórica contemporânea e da AD pecheutiana podem ser complementares – não sem certos esclarecimentos de ordem epistemológica e sem ajustes quanto à nomenclatura, que apresentaremos em breve –, sobretudo nas situações de polêmicas resultantes do pluralismo democrático. Isso porque, como afirmamos, a AD leva em conta as determinações ideológicas dos processos de significação, aparentemente negligenciados pela Retórica, que, por sua vez, se ocupa da problemática da influência, a qual recebeu pouquíssima atenção da AD pecheutiana. Entretanto, o fato de ideologia e problemática da influência não terem sido objeto de interesse central de uma ou outra perspectiva não significa que elas não reconheçam tais questões.

Convém ressaltar que, embora Amossy não fale especificamente de ideologia – assim como acontece com vários autores que procuram usar outros termos em função do caráter polêmico e pejorativo que o sintagma ganhou no decorrer da história, em geral relacionado ao Marxismo –, a noção pode ser percebida implicitamente e relacionada a outras, como *doxa*, nos trabalhos da autora, como detalharemos mais a frente.

Do lado de Pêcheux, apesar de ele não ter se dedicado à argumentação propriamente dita, o trabalho com as formações imaginárias, enquanto projeções representadas no discurso, “que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro” (PÊCHEUX, 1997 [1969], p.83), trata, de alguma maneira, da adaptação do orador ao auditório, ou seja, uma preocupação retórica, no sentido de que tais adaptações servem à influência do outro enquanto efeito de sentido, como mostram os trabalhos de Orlandi (1998) e Pires (2016). Além disso, Pêcheux, na terceira fase de seu trabalho, embora negue qualquer “possibilidade de cálculo dos deslocamentos de filiação e das condições de felicidade ou de infelicidade eventuais” (PÊCHEUX, 2008 [1983],

ideologia. Assim, como ele explica, na desidentificação a ideologia funciona “*sobre e contra si mesma*” em um processo de desarranjo-rearranjo, próprio da prática política de transformação da realidade e de criação de uma nova prática. Entretanto, embora Pêcheux fale de identificação, contraidentificação e desidentificação enquanto modalidades do sujeito funcionando no discurso, ou seja, no nível da enunciação, nós estamos pensando estes fenômenos como efeitos possíveis dos efeitos de sentido, já que esta é a busca do discurso argumentativo: a partir da argumentação, como efeito de sentido, provocar um efeito prático na reprodução, no nível simbólico, como veremos na análise do nosso objeto no decorrer da tese.

p.57), ao reconhecer a ideologia como um ritual com falhas, ao levantar a questão do discurso como *acontecimento*, que “supõe conceber como o discursivo pode parar um processo, romper uma repetição” (PÊCHEUX *et al.*, 2016 [1980], p.325), e, ao reconhecer o primado do *outro sobre o mesmo*, abre a possibilidade para o desenvolvimento de estudos dos “pontos de vista” e dos “lugares enunciativos no fio intradiscursivo” (PÊCHEUX, 1997 [1983], p.316).

Assim, como mostra Brandão (1998, p.42), essas retificações e aberturas levaram a deslocamentos teóricos e reconfigurações metodológicas na AD de viés materialista, que, com isso, passou a preconizar “a construção de *corpora discursivos* que permitam trabalhar sistematicamente as influências, as relações de forças, de dominação, de polemicidade que um discurso mantém com outro no interior de uma FD²⁰”. É no intuito de investigar a argumentação da *Marcha das Vadias* como resultado de efeitos de sentido que podem levar à *desidentificação* ou pelo menos à *contraidentificação* com o discurso patriarcal, e, com isso, à revolução feminista, que pretendemos aliar Retórica à AD pecheutiana.

Contudo, como mencionamos anteriormente, fazem-se necessários alguns esclarecimentos e ajustes, já que certos entraves epistemológicos e terminológicos se apresentam diante dessa aproximação. Segundo Pires (2016), os problemas de ordem epistemológica estão relacionados principalmente às concepções de língua e de sujeito sustentadas por cada uma das perspectivas. Passemos aos esclarecimentos, começando pelo aparente conflito em relação à noção de sujeito.

Como mostra Galinari (2016, p. 93), muito do fervor epistêmico que diferencia a Análise de Discurso da Retórica vem do fato de Pêcheux (2009 [1975]), já na Introdução de sua obra, criticar a Retórica de Aristóteles, da qual o filósofo francês se distancia, sobretudo em função da visão que tem desta como uma disciplina que “pressupõem um manejo consciente da linguagem, premeditado por um sujeito soberano”, a qual não leva em consideração o assujeitamento dos sujeitos. Entretanto, como demonstra ainda Galinari (2016), além de se tratar de um anacronismo flagrante esperar tais discussões na Antiguidade, já que as noções de inconsciente e sujeito não eram contemporâneas a Aristóteles, é possível inferir, a partir da “obra aberta” do estagirita e também de escritos dos sofistas, que estes já consideravam determinações situacionais, culturais e dóxicas na construção do sentido. Nessa direção, Galinari afirma que a AD pecheutiana apresenta “reflexões genuinamente retóricas”, com uma nova roupagem, adaptada à complexidade da contemporaneidade.

²⁰ Nota nossa: FD significa formação discursiva, noção central para Pêcheux, da qual falaremos mais à frente.

Além disso, ressaltamos que trabalhamos com perspectivas renovadas da Retórica, a partir das quais o sujeito não é tomado como o sujeito cartesiano, unívoco, plenamente consciente, origem de todo o sentido. Angenot (2008, 2015), por exemplo, reconhece a ideologia como fator determinante para a inaceitabilidade do discurso antagonista pelo destinatário, ou seja, é possível dizer que ele assume que, em função do assujeitamento, o sujeito pode mostrar-se impermeável à argumentatividade do contradiscurso, assim como Meyer (1991a; 1991b), que admite a questão do inconsciente, quando trata do novo sujeito da problematologia. Já Amossy (2007, p.128), embora não fale especificamente em ideologia, assujeitamento ou inconsciente, reconhece que a força argumentativa do discurso “não é puramente intrínseca à língua”, “nem puramente exterior à linguagem”. Nessa direção, a autora defende que a argumentação “depende das possibilidades da língua e das condições sociais e institucionais que determinam parcialmente o sujeito, fora dos quais a orientação ou a dimensão argumentativa do discurso não pode ser apreendida com discernimento”.

Desta forma, a partir do que acabamos de demonstrar, discordamos daqueles que veem a concepção de sujeito como entrave para uma inter-relação entre as duas perspectivas. De todo modo, é importante deixarmos claro como, nesta abordagem que busca na AD de viés materialista contribuições para a análise retórica do discurso feminista contemporâneo, compreendemos o sujeito.

Para nós, pensar a construção retórico-argumentativa do discurso numa perspectiva materialista implica considerar a existência do sujeito orador, enquanto forma social, sujeito de prática, que, por meio da linguagem, procura conduzir seu auditório – também na sua existência social – a certas conclusões, que têm por objetivo, em geral, alterar seus modos de pensar e de ver e, no caso da *Marcha*, conseqüentemente, interromper práticas de violência contra a mulher. Entretanto, embora esses sujeitos sociais se pensem autônomos e livres, eles são determinados pela ideologia tanto na experiência no mundo quanto no simbólico.

Porém, considerando que é no uso da língua que “a ideologia se manifesta” e que “a linguagem só faz sentido porque se inscreve na história” (ORLANDI, 2015, p.15 e 23), para analisar o funcionamento do discurso argumentativo e, conseqüentemente, a gestão dos conflitos ideológicos entre os antagonistas representados neste, tomamos a projeção do sujeito da prática em sujeito discursivo, que, no espaço da linguagem, marca sua *posição*. Esta é o lugar de onde se fala, ou seja, do interior de uma formação discursiva, que é sempre regulada por determinações ideológicas.

Isto quer dizer que, em momento nenhum, tomamos a noção idealista de sujeito como fonte e evidência do sentido. Assim, consideramos o sujeito como aquele que é interpelado e, então, se constitui pela ideologia (ALTHUSSER, 1974) e, conseqüentemente, pelo esquecimento. Deste modo, trata-se do sujeito que se vê livre para atuar no mundo e para organizar o seu discurso de modo a buscar influenciar seu interlocutor – sem nenhuma garantia de eficácia –, interlocutor este que também está projetado no discurso, a partir do mecanismo de antecipação, enquanto formação imaginária, além de interdiscursivamente. Entretanto, este sujeito é, embora não tenha plena consciência disso em função do esquecimento ideológico e da ilusão referencial²¹, “determinado pela exterioridade [do real da língua e do real da história] na sua relação com o sentido” (ORLANDI, 2015, p.48).

Com isso, chegamos à ideia de língua, que também precisa ser esclarecida nesta aproximação Retórica-AD. Tomamos de empréstimo de Pêcheux (2009 [1975], p.82) a noção de língua como sistema “dotado de uma autonomia relativa” no sentido de que se submete às suas próprias leis, mas que, colocado em funcionamento, se desenvolve em processos discursivos, nos quais não se apresenta como transparente. Isso porque as palavras – ou a língua – não têm sentido em si. Este existe nas relações de metáfora, definida por Pêcheux (1997 [1969], p.96), como “o fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual para lembrar que este ‘deslizamento de sentido’ entre *x* e *y* é constitutivo do ‘sentido’ designado por *x* e *y*”. Ou seja, trata-se de uma transferência, ou ainda de uma paráfrase, como fala Orlandi (2015), como repetição do que está estabilizado – mesmo que provisoriamente – em uma formação discursiva.

Entretanto, ao tratar do acontecimento discursivo, Pêcheux (2008 [1983]) assume que “toda descrição (...) está intrinsecamente exposta ao equívoco da língua: todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferentemente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para outro”. Orlandi (2015) chama esse processo de polissemia, entendida como o deslocamento ou a ruptura do processo de significação.

²¹ Esquecimento ideológico e ilusão referencial são duas maneiras de se referir ao que Pêcheux (1997 [1975]; 2009 [1975]) chamou, respectivamente, de esquecimento n°1 e n°2. O esquecimento n°1 é a ilusão que o sujeito tem de ser a origem do sentido, em função do recalque inconsciente, ou seja, de este não ter consciência de que é assujeitado pela ideologia e de que apenas retoma sentidos *já-lá* na formação discursiva da qual ele fala e pela qual é determinado. Como lembra Orlandi (2017, p.24), o esquecimento n°1 “é da ordem de constituição do sujeito e do sentido”. Já o esquecimento n°2 diz respeito à relação pensamento-linguagem-mundo, que o sujeito tem – mais ou menos, já que este esquecimento é da ordem do pré-consciente – a impressão de ser direta, já que, ao selecionar as formas para dizer de uma maneira, ele acreditar haver “uma relação ‘natural’ entre palavras e coisas” (ORLANDI, 2015, p.33).

Assim, interessa-nos essa noção de língua sujeita ao equívoco, relacionada à ideia assumida por Pêcheux (2009 [1982]) de ideologia como um ritual com falhas, que rompendo com a repetição da paráfrase, que recupera sentidos preexistentes determinados por uma ideologia, nos leva à possibilidade de transformação, importante para a análise do nosso objeto. Deste modo, estamos considerando que, no lapso do processo de metáfora, sentidos outros podem surgir diante de interlocutores e, numa falha do ritual ideológico, estes efeitos podem conduzir a outro efeito que é levar estes sujeitos a se identificarem com uma nova formação discursiva e, simultaneamente, serem interpelados por uma outra ideologia. No caso do discurso da *Marcha*, nos referimos à possível desidentificação com a formação discursiva patriarcal, que pode levar à interpelação pela ideologia feminista a partir da identificação com a formação discursiva feminista, como já mencionamos.

Com isso, esperamos ter esclarecido que, para nós, o sujeito é descentrado e a língua é um sistema relativamente autônomo, mas que significa a partir de sua existência ideológica, na qual está sujeita ao equívoco, do mesmo modo que para a perspectiva pecheutiana. Superados os principais entraves epistemológicos que poderiam surgir nesta abordagem retórica moderna que busca contribuições na AD, podemos nos encaminhar para o problema terminológico, que ficou evidente até aqui. Começamos, na Introdução, usando jargões da Retórica e depois, ao justificarmos as questões epistemológicas da aproximação com a AD de viés materialista, fizemos uso da terminologia desta. Esse problema tenderia a se agravar se já tivéssemos introduzido o vocabulário de Bourdieu, em quem também buscaremos contribuições para a análise.

Do ponto de vista epistemológico, não vemos problemas em conciliar Bourdieu ao movimento que estamos desenvolvendo, já que este, em sua teoria da prática social, por meio da qual busca explicar a “cumplicidade ontológica” entre estrutura objetiva e as internalizadas, assim como Pêcheux – que critica o objetivismo abstrato e o subjetivismo idealista – e as abordagens contemporâneas da retórica, busca ir além do antagonismo e se coloca entre “a mais fundamental, e a mais danosa” das oposições que divide a ciência social (BOURDIEU, 2013, p.43). Buscando reconciliar as duas tradições, Bourdieu vai pensar os sistemas simbólicos e práticas como *estruturas estruturadas* e *estruturantes*. Trata-se de *estruturas* por elas se darem de forma ordenada, sistemática, padronizada e não aleatoriamente; *estruturadas* pela história, ou seja, o passado e as circunstâncias atuais; e *estruturantes* em função de elas moldarem os universos atuais e futuros, seja simplesmente para manterem o *status quo*, seja para alterar a realidade (BOURDIEU, 1989). Em outros termos, ele pensa a língua, a cultura, a religião, os

costumes, entre outros sistemas simbólicos, como padrões resultantes da história, mas que são suscetíveis de serem alterados.

Neste sentido, interessa-nos, nos trabalhos de Bourdieu, sobretudo o tratamento que ele dá a *doxa* – noção que já mencionamos, relacionada à abordagem retórica –, como sistema simbólico, que toma na prática a forma de poder simbólico e, com isso, funcionará como mecanismo de dominação. Relacionado a isso, Bourdieu nos será muito útil na análise do discurso feminista em função de suas reflexões sobre *A dominação masculina* e os mecanismos de manutenção desta – que nos permitem pensar na tentativa de transgressão destes no nosso objeto –, os quais trataremos em maiores detalhes no decorrer do trabalho. Por enquanto, nosso objetivo foi demonstrar que as perspectivas se conciliam. Assim, passemos finalmente aos ajustes terminológicos, partindo do mais complicado deles: a concepção de *doxa* em relação com a noção de ideologia.

Amossy (2002a) aponta que há duas principais abordagens da *doxa* na atualidade: uma tendência de análise retórica, que pensa a *doxa* como fundamento de toda argumentação, e uma tendência crítica e ideológica, nascida das ideias de Flaubert. A primeira remonta a antiguidade clássica, já que o uso mais antigo que se tem conhecimento da palavra δόξα, segundo Nicolas (2007, p.90 [tradução nossa]), está na Odisseia, de Homero, na qual “significava tudo o que parecia normal, prudente, para qualquer um”²². Já em Platão, *doxa*, enquanto opinião, se opunha à *episteme*, como a verdade do conhecimento da ciência, ganhando um caráter pejorativo. Entretanto, foi a noção em Aristóteles, nos *Tópicos*, que se tornou canônica e que diz respeito à primeira tendência de que fala Amossy (2002a).

Segundo a autora, esta tendência é herdeira da noção de *endoxa*, que seria um tipo de *doxa* – “opiniões geralmente aceitas” – avaliada como mais estável por já ter sido submetida ao debate público. Com isso, *endoxa* é definido como “aquelas [opiniões] que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos – em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes”, “contanto que não seja contrária à opinião geral” (ARISTÓTELES, 1973, p.11e 18 [I, 100a 20; 100b 23-28; 104a 11-12]). Deste modo, como confirma Aristóteles (2005), no Livro II da Retórica, os *endoxai* têm papel fundamental na argumentação, já que todo entimema deve partir deles, uma vez que estes, em geral, coincidem com premissas verdadeiras, aceitas previamente sem necessidade de serem explicitadas.

A função da *doxa* como fundamento da argumentação também tem lugar de destaque na *Nova Retórica*, de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014), que a pensam em relação aos pontos

²² “signifiait tout simplement ce qui semble normal, prudent, pour quelqu'un”.

de acordo como premissas das quais devem partir os raciocínios para um auditório determinado, premissas estas tidas como válidas, ou seja, aparentemente verdadeiras, verossímeis. A diferença é que, enquanto para Aristóteles a razão era única e universal, Perelman tem a necessidade de relativizar o senso comum, já que na atualidade reconhece-se uma pluralidade de racionalidades.

Ainda assim, apesar de os autores contemporâneos da retórica, influenciados por Perelman, tomarem a *doxa* como “o que parece razoável para todos de acordo com a ideia particular de racionalidade construída pelo orador em um dado contexto social e cultural”²³ (AMOSSY, 2002b, p.476 [tradução nossa]), reconhecendo seu caráter mutável, estes parecem não relativizar o “todos” e, conseqüentemente, o senso comum. Com isso, percebemos uma tendência de considerar *doxa* como “conjunto de representações socialmente predominantes”²⁴, que, enquanto herdeira da ideia de *endoxa*, aparece “apoiada sobre uma forma de autoridade social”²⁵ (PLANTIN, 2016, p.221-222 [tradução nossa]), que faz com que este conjunto de representações seja “reconhecido como razoável e respeitável por todos e dotado de poder porque é acreditado e circulado pelo legítimo representante do poder”²⁶ (AMOSSY, 2002a, p.371 [tradução nossa]).

Essa perspectiva, portanto, privilegia o que é dominante e desconsidera o conjunto de representações partilhados por grupos minoritários ou contra-hegemônicos, ignorando que estes discursos também têm seus imaginários e lógicas, que são compartilhados por todos aqueles que fazem parte deles. Se pensarmos o nosso objeto a partir desta concepção, somente as representações patriarcais, que o discurso da *Marcha das Vadias* procura combater, é que seriam dóxicas, já que o discurso patriarcal é o dominante. Porém, é importante ter-se em mente que o discurso feminista também é fundamentado na *doxa*, entretanto, uma *doxa* própria – ideia que desenvolveremos melhor à frente –, enquanto verdades compartilhadas por todos aqueles que se identificam com o discurso feminista. Neste sentido, nos interessa a definição de Amossy (2002a, p.369 [tradução e grifos nossos]) de que “tudo que é considerado verdadeiro, ou ao menos provável, para a maioria das pessoas dotadas de razão ou **por um grupo social**

²³ “what seems reasonable to anyone according to the particular idea of rationality that the orator builds in a given social and cultural framework”.

²⁴ “ensemble de représentation socialement prédominantes”.

²⁵ “appuyée sur une forme d’autorité sociale”.

²⁶ “(...) recognized as reasonable and respectable by anyone and what is endowed with power because it is believed and circulated by the legitimate representative of power.”

específico²⁷ pode ser chamado de dóxico, mesmo que, na prática, pouco se olhe para os discursos destes grupos específicos e sobretudo para a lógica de sua argumentação.

A não consideração das *doxai* dos grupos específicos pode ser percebida quando voltamos à ideia defendida por Perelman & Olbrechts-Tyteca (2014) e Amossy (2006) de que basta fundamentar-se em premissas comuns a orador e auditório para além da questão conflituosa para se construir uma argumentação válida. Entretanto, se pensamos no confronto de que nos ocupamos entre o discurso feminista, com seu antagonista, o discurso machista, fica evidente que o que parece universal “não é mais do que um particular que se desconhece enquanto tal, quando afinal se trata apenas de um ponto de vista situado” (MEYER, 1991b, p.15). Ou seja, os pontos de vista, nas situações de antagonismo, são verdades de *doxai* específicas que se opõem, às quais se chegou a partir da racionalidade própria daquela visão de mundo específica. Assim, é difícil pensar no que parece razoável para ambos, sobretudo no que diz respeito a discussões de gênero, já que suas *doxai* entram em conflito, algo recorrente nos discursos polêmicos contemporâneos.

Ao tomarmos como exemplo duas questões atuais – o direito ao aborto e os direitos humanos de infratores –, isso fica evidente, pois um valor fundamental – o direito à vida – é relativizado. Se pensarmos a partir da ótica reacionária, haverá uma defesa do “bandido bom é bandido morto”, mas, ao mesmo tempo, grande parte deste grupo se posiciona contra a descriminalização do aborto, dizendo-se “pró-vida”. Por outro lado, os progressistas, em geral, defendem o direito à interrupção da gravidez indesejada e também a punição e recuperação do infrator, mas nunca a sua morte. Os exemplos, que dispensam análise, evidenciam que diferentes perspectivas, a partir de diferentes visões do que é vida e de quais vidas devem ser mantidas, relativizam um valor tido como universal.

O perspectivismo, por sua vez, nos leva ao que Amossy (2002b) chama de “visões de mundo”, as quais, segundo a autora, determinam as representações do que é verdadeiro, real e confiável. Com isso, nos aproximamos da segunda tendência descrita pela autora (2002a) de estudo da *doxa* contemporaneamente, neste caso, entendida como ideologia – tanto por seu caráter inconsciente quanto pela reprodução da dominação. Nesta abordagem, a *doxa* deixa seu *status* positivo, do consenso da retórica, para ser vista como “sinal de fraqueza de pensamento”²⁸ (CAUQUELIN, 1999, p.46 [tradução nossa]) ou como mecanismo de “opressão

²⁷ “(...) *all that is considered true, or at least probable, by a majority of people endowed with reason, or by a specific social group*”.

²⁸ “*signe d'une faiblesse de la pensée*”.

exercida pela opinião comum”, da qual são representantes Gustave Flaubert e Roland Barthes²⁹ (AMOSSY, 2018, p.108). Entretanto, não nos interessa o caráter crítico dessa abordagem, que se apresenta “sob a aparência da desmistificação”; nosso foco, sem implicar nenhum juízo de valor, é no modo como a *doxa* é vista, ou seja, como sinônimo de ideologia.

A nosso ver, não se trata de uma coisa ou outra; a observação da *doxa* como fundamento da argumentação ou como ideologia configuram apenas olhares para faces específicas de um mesmo objeto, as quais mantêm relações entre si e pelas quais nos interessamos igualmente. A relação intrínseca entre elas fica clara se pensamos, como nos lembra Nicolas (2007), que a persuasão não resulta da plausibilidade ou verossimilhança do argumento e, sim, dos efeitos de sentido que são projetados no auditório com esta finalidade. Esses efeitos – embora não garantidos – são estrategicamente³⁰ pensados e organizados para surgir entre uma pluralidade de sentidos possíveis. Assim, um argumento só é verossímil porque ele “faz sentido” para um auditório, o que supõe um compartilhamento de um universo de significações, diante dos quais os sentidos surgem como evidência. Com isso, voltamos para relação *sentido e ideologia*, esta entendida agora também como *doxa*.

Desta forma, se, para Pêcheux (2009 [1975], p.149), a ideologia “fornece ‘a cada sujeito’ sua ‘realidade’ enquanto sistema de evidências e de significações percebidas – aceitas – experimentadas”, percebemos o mesmo em relação à *doxa*, quando observada pela sociologia. Husserl, de quem parte Bourdieu, entende o conceito como “uma forma de relação com o mundo que inclui um segundo plano de evidências, ao mesmo tempo, onipresentes e despercebidas, certezas e expectativas sobre o estado do mundo” (PINTO, 2017, p.157), posição corroborada por Schütz (1962 *apud* PINTO, 2017) – outro nome conhecido de Bourdieu –, que também vê *doxa* como a parcela evidente da experiência ordinária que é raramente questionada ou explicitada.

A partir dessas influências, Bourdieu (2017) utiliza a noção de *doxa* – a qual perpassa grande parte de sua obra – para explicar o fato de certas representações e práticas, em função

²⁹ Ambos os autores condenam a *doxa* como ideologia por considerá-la alienante. Flaubert, em *Le Dictionnaire des idées reçues*, buscou denunciar a falta de originalidade da opinião comum, que, para ele, funciona como uma quase imposição do que se deve pensar e dizer, embora vista como auto evidência e senso comum. Barthes (1987, p.40) também ressalta o caráter inconsciente e ideológico da *doxa*, a qual ele define como “o Espírito majoritário, o Consenso pequeno-burguês, a Voz do Natural, a Violência do Preconceito” (BARTHES, 1975, p.51 citado por AMOSSY, 2018, p.109).

³⁰ É importante esclarecer que estamos pensando *estratégia* no sentido definido por Bourdieu (2004, p.81), que não é nem a do objetivismo, que supõe uma “ação sem agente (recorrendo, por exemplo, à noção de inconsciente)”, nem a do subjetivismo, como uma ação de um sujeito plenamente consciente, origem do sentido. Estratégia é entendida aqui como a ação que “é produto do senso prático como sentido de jogo, de um jogo social particular, historicamente definindo, que se adquire desde a infância, participando das atividades sociais”, o qual se pode jogar, mesmo que restrito pelas determinações invisíveis.

da coincidência entre estruturas sociais e estruturas mentais, não serem questionadas, sendo tomadas como naturais e evidentes. O autor chama isso de *efeito de doxa*, que é o “esquecimento” ou, como fala Deer (2018, pos.193), “o desconhecimento de formas de arbitrariedade social que cria o reconhecimento não formulado nem discursivo, mas internalizado e prático, dessa mesma arbitrariedade social”. Diante disso e da afirmação de Bourdieu (2017, p.438) de que “a experiência primordial do mundo social é a da *doxa*, adesão às relações de ordem que – por serem o fundamento inseparável tanto do mundo real quanto do mundo pensado – são aceitas como evidentes”, reconhecemos na *doxa* as mesmas funções – de sistema de evidências de sentido e da relação com a constituição do sujeito – da ideologia, como aparece nos trabalhos de Pêcheux, o que nos legitima a utilizar o termo considerando seu aspecto ideológico.

Além disso, mais um aspecto comum às duas fortalece nossa posição, além de introduzir outra questão que nos interessa, por se relacionar às práticas de violência contra a mulher: trata-se da força material da ideologia/*doxa*, relacionada à reprodução de certos comportamentos naturalizados, aspecto apontado por Althusser (1974) – recuperado por Pêcheux (2009 [1975; 1982]) – e também por Bourdieu, que constrói toda sua obra pensando a prática. Para este, *doxa* é o “conjunto de crenças fundamentais que nem sequer precisam se afirmar sob a forma de um dogma explícito e consciente de si mesmo” (BOURDIEU, 2001, p.25), sendo assim um “conjunto das opiniões assumidas sobre o modo da crença pré-reflexiva” (BOURDIEU, 2017, p.508). Essas opiniões e crenças alimentam e são alimentadas por certas práticas ou, como prefere o autor, elaborando toda a complexidade envolvida, pelo *habitus*³¹. Entretanto, ao se constituírem como sujeitos na relação com a *doxa*, estes sujeitos aderem inconscientemente às formas de ver o mundo que o reproduzem em sua forma atual, ou seja, à realidade construída e reproduzida na *doxa*, a qual funciona, para Bourdieu, como mecanismo de dominação.

Cabe neste momento um esclarecimento. Aparentemente há aqui novamente a ideia de *doxa* relacionada exclusivamente aos imaginários dominantes ou hegemônicos, o que, por sua vez, desconsideraria a existência de uma *doxa* feminista, assim como várias *doxai* específicas, enquanto conjunto de crenças e representações naturalizadas entre membros de grupos não

³¹ *Habitus* não é simplesmente *prática*. Bourdieu (2017, p.97) demonstra isso a partir da fórmula [(*habitus*) (capital)] + campo = prática, que poderia ser traduzida como que as disposições (*habitus*) relacionadas às posições do sujeito (seu capital), no interior de um campo, entendido aqui como uma arena social, resultam na prática. Assim, *habitus* resultam de “condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência”, se constituindo como “sistemas de *disposições* duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins” (BOURDIEU, 2013, p. 87).

hegemônicos. Entretanto, como Amossy (2002a), que assume *doxa* como o que é verdadeiro ou provável para um grupo social específico, Bourdieu (2001, p.20 e p.121) também reconhece a existência de uma “*doxa* própria a cada um dos diferentes campos”, ou seja, uma “*doxa* específica, [como] conjunto de pressupostos inseparavelmente cognitivos e avaliativos cuja aceitação é inerente à própria pertinência”.

Contudo, apesar de reconhecerem a existência delas, ambos parecem ter se restringido ao trabalho com a *doxa* dominante e, com isso, não adaptaram suas teorias e conceitos à realidade pluralista da qual faz parte nosso objeto. Diferentemente, Pêcheux (2009 [1975], p.132), por ter desenvolvido seu trabalho sobre as lutas de classe, assume a existência de ideologias diversas, as quais ele se refere como ideologias “regionais”, que “em sua materialidade concreta (...) existe[m] sob a forma de *formações ideológicas* (referidas aos aparelhos ideológicos de Estado)”. Com isso, novamente nos aproximando da AD pecheutiana, como já demonstramos ao afirmar a existência de uma *doxa* feminista, desenvolveremos este trabalho reconhecendo a existência de múltiplas *doxai*, algumas dominantes – por serem as dos representantes do poder –, com quais as *doxai* específicas disputam sentidos, cada uma de seu campo e por meio de sua racionalidade própria.

Aqui convém desenvolvermos um pouco mais a ideia de *doxai* específicas, no que diz respeito à relação com o interdiscurso e com o que Amossy (2018) chama de elementos dóxicos, evidenciando a necessidade de ampliação deste para se dar conta efetivamente da relativização que as múltiplas racionalidades existentes na pós-modernidade exigem. Segundo a autora “Quando se tratar de revelar a inscrição pontual (...) das evidências compartilhadas, ou das plausibilidades de uma coletividade datada, falar-se-á de elementos dóxicos mais do que de *doxa*”. Isso porque, ainda de acordo com Amossy (2018, p.118-119), “as noções de elementos dóxicos e de interdiscurso permitem marcar, assim, a que a interação argumentativa é tributária de um saber compartilhado e de um espaço discursivo”. Então, percebe-se que Amossy reconhece a existência de uma única *doxa*, cujos elementos dóxicos constitutivos – ou melhor, parte deles – são partilhados entre algumas coletividades a partir do que é plausível para elas.

Entretanto, como demonstramos há pouco, vemos como problemática a ideia de compartilhamento de elementos dóxicos de uma única *doxa*, em função da necessidade que se impõe de se relativizar as questões diante da pluralidade de racionalidades existentes na contemporaneidade, sobretudo daquelas que se opõem ao que é dominante. Além disso, a noção de interdiscurso, seja relacionado à heterogeneidade constitutiva do discurso ou, principalmente, à heterogeneidade constitutiva do sujeito, vai ao encontro do que estamos

defendendo, por considerar que as ideologias – ou como preferimos, as *doxai* – dominantes e dominadas se constituem uma em relação à outra e também, com isso, que este “exterior” ao discurso é condição constitutiva de existência do discurso e do sujeito.

Em relação a isso, levando em conta o pluralismo identitário da pós-modernidade, consideramos que são várias as *doxai* que determinam uma subjetividade, já que o sujeito contemporâneo é múltiplo e não necessariamente determinado somente por *doxai* hegemônicas, mas por diversas *doxai* em relação de conflito, aliança, sobreposição etc entre si. Por exemplo, se consideramos a princípio exclusivamente a identidade religiosa de um sujeito, embora, no contexto brasileiro atual, haja uma hegemonia da *doxa* cristã – a qual ainda permite uma divisão entre *doxa* evangélica, *doxa* católica, entre outras –, existe a possibilidade deste sujeito se identificar e ser interpelado, por exemplo, pela *doxa* candomblecista, ou seja, não dominante. Apesar disso, do ponto de vista político, este sujeito não necessariamente será dominado pela *doxa* progressista, podendo ser interpelado, ao contrário, pela *doxa* hegemônica conservadora; ou seja, um sujeito pode ser dominado por *doxai* hegemônicas específicas e, ao mesmo tempo, por *doxai* não hegemônicas, apesar dos conflitos que poderiam surgir. Poderíamos continuar descrevendo as múltiplas *doxai* que podem determinar os sujeitos a partir de determinados campos, mas o que nos interessa aqui é apenas demonstrar que, apesar da existência de uma *Doxa* hegemônica – com letra maiúscula aqui para evidenciar o conjunto de representações de toda a hegemonia –, constituída por *doxai* hegemônicas de diversos campos, que estabelecem relações de colaboração com esta maior, existem outras *doxai* específicas não hegemônicas que se constituem a partir de uma relação de tensão ou até mesmo de oposição àquela.

Assim, dando continuidade, embora acreditamos já ter ficado evidente, remarcamos a opção que fizemos por usar o termo *doxa* em detrimento de ideologia. Essa escolha se deu por diversos motivos, entre os quais enumeramos os principais: como sugere Galinari (2016), quando se fala em ideologia, trata-se da mesma questão batizada, anteriormente, pelos antigos como *doxa*; por *doxa* dar conta tanto do aspecto ideológico quanto da fundamentação argumentativa; em função da polissemia e vagueza que podem circundar a noção de ideologia; e, por fim, por concordarmos com Bourdieu em entrevista com Eagleton (1996) sobre *doxa* ser um termo mais adequado que ideologia, por, em sua teoria da prática, tomar a forma de poder simbólico e de violência simbólica, noções que muito serão úteis nesta investigação.

Com isso, utilizaremos prioritariamente *doxa* para nos referirmos tanto ao que Pêcheux chama de ideologia quanto de formação ideológica, enquanto materialização destas ideologias regionais, sem que isso implique desconsiderar os trabalhos do autor. Apoiamo-nos em

Angenot (2014, p.94 [tradução nossa]), que diz que “*doxa* é o que é óbvio, (...) o que é impessoal sem ser universal entretanto necessário para poder, em qualquer estado da sociedade, pensar o que se pensa e dizer o que se tem a dizer”³², definição que muito se assemelha a noção de formação ideológica de Pêcheux. Esta, segundo Brandão (2004, p.107), seria “um conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem individuais, nem universais, mas dizem respeito às posições em conflito umas com as outras” e que, segundo o autor, “determina *o que pode e deve ser dito*” em uma determinada formação discursiva (PÊCHEUX, 2009 [1975], p.147).

Na mesma direção, assim como nos trabalhos da retórica moderna, evitaremos o termo formação discursiva, ao qual nos referiremos apenas como discurso, entendido aqui como discursos regionais, em analogia às ideologias regionais, ou seja, enquanto discurso político, discurso religioso, discurso midiático, discurso feminista, entre inúmeros outros, que se constituem como materialização de uma *doxa*, embora em relação com outras e que resulta em efeitos de sentidos entre sujeitos em uma dada situação. Os termos que utilizaremos para nos referir aos sujeitos também merecem atenção.

Apesar de, para se referir aos sujeitos, Bourdieu usar “agentes”, já que seu foco é a ação e a prática, e Pêcheux formas compostas (posição-sujeito, forma-sujeito), para diferenciar questões discursivas, uma vez que, embora se filie a uma perspectiva materialista, ele se ocupa apenas do nível linguístico, também seguindo a tendência dos estudos retóricos, optamos por falar, prioritariamente, em orador – e suas formas sociais e simbólicas, no caso do nosso objeto, as militantes, as feministas, entre outras – e auditório – ou ainda suas formas de existência empírica – para nos referirmos aos sujeitos envolvidos na situação discursiva que analisaremos. Isso não implica considerar o sujeito imanente, uma vez que, como já expomos anteriormente, estamos tratando do sujeito que, determinado pela *doxa* – ou seja, a forma-sujeito de Pêcheux –, constrói um discurso, no qual se projeta e se posiciona – a posição-sujeito pecheutiana. Este discurso vai produzir efeitos de sentidos no sujeito interlocutor também determinados pela *doxa*, os quais poderão reverberar em outros efeitos no simbólico e/ou no plano da existência material.

Assim, embora consideremos a realidade social envolvida, esta aparece apenas como pano de fundo das condições de produção e na qual os efeitos da argumentação, esta resultante de efeitos de sentido, mesmo que no plano simbólico, poderão surgir. Com isso, utilizaremos

³² “*La doxa c'est ce qui va de soi, (...) ce qui est impersonnel sans être universel et cependant nécessaire pour pouvoir, dans tout état de société, penser ce qu'on pense et dire ce qu'on a à dire*”.

os termos “sujeito”, “orador”, “auditório” e outras formas de existência social destes especificamente no nosso trabalho, como “militantes”, “feministas”, mas nos referimos a sua experiência enquanto projeção discursiva, já que, enquanto analistas do discurso, nosso objeto é a materialidade linguístico-discursiva e seus efeitos.

Esclarecidos os empasses epistemológicos e feitos os ajustes da nomenclatura que optamos por usar na redação deste trabalho, passamos, então, ao Capítulo 1.

CAPÍTULO 1 – A HISTÓRIA DO(S) FEMINISMO(S)

Eu não desejo que as mulheres tenham poder sobre os homens, mas sobre si mesmas.
Marry Wollstonecraft

Embora, nos primeiros anos deste milênio, os meios de comunicação tenham falado do desaparecimento do movimento feminista, ora atribuindo-o ao fracasso na conquista de seus objetivos, ora às vitórias que tornaram o movimento desnecessário, nunca se tratou tanto da questão da equidade e da igualdade de gêneros em todas as esferas da sociedade como vem acontecendo recentemente. O feminismo, no decorrer de toda a sua história, se transformou e se multiplicou.

Para compreendermos como se deu a formação do movimento como conhecemos hoje, neste primeiro capítulo, apresentaremos parte do percurso histórico de opressão das mulheres, bem como das lutas e das conquistas a partir de uma consciência feminista, buscando demonstrar as causas e estratégias utilizadas pelos movimentos que se transformaram em função dos “níveis de consciência de gênero, ‘feminista’, possíveis em momentos e lugares específicos ao longo da história”, sempre se reformulando a partir dos recursos disponíveis e das “lutas que serão travadas naquele momento e lugar” (SARDENBERG; COSTA, 1994, p.85). Para isso, nas seções a seguir, apresentaremos o histórico do feminismo e das movimentações e movimentos que fizeram e fazem parte de sua história. Começaremos pela história das relações de gênero e da opressão da mulher pelo homem, para chegar ao surgimento da ideologia feminista e, posteriormente, do feminismo e dos movimentos de luta contra as desigualdades de gênero vivenciadas em diferentes momentos.

Cabe ressaltar que a história da opressão da mulher e a de sua resistência à repressão e à exclusão foram ocultadas por séculos. Foi apenas a partir do surgimento do movimento feminista, do questionamento das mulheres sobre sua história e do desenvolvimento de pesquisas sobre o tema que se passou a recuperar essa memória (THÉBAUD, 1991; MICHEL, 2001). De todo modo, é importante que se tenha consciência de que esta, como nos lembra Beauvoir (1967), também tem sido sempre administrada por homens, já que foram eles os responsáveis por registrar o curso dos acontecimentos da história da humanidade até bem recentemente.

Antes de prosseguirmos, vale esclarecer que, fugindo da clássica segmentação da história do feminismo em ondas ou vagas, apresentaremos os diferentes momentos das lutas pela igualdade de gênero no mundo e no Brasil, na medida do possível, em ordem cronológica,

buscando destacar as principais características, demandas e conquistas das diversas perspectivas.

A decisão de não adotar a divisão da história por ondas se deu, principalmente, porque, como apresentaremos a história do feminismo mundialmente, além de seu surgimento e desenvolvimento mais recentemente no Brasil, as periodizações em ondas apresentadas pelos autores europeus e, sobretudo, norte-americanos não coincidem com o desenvolvimento do pensamento no Brasil, assim como as demandas e conquistas daqui diferem das dos países do Norte em função de questões histórico-culturais. Ou seja, o período referente à primeira onda do feminismo na Europa – que se inicia ainda no século XVIII – não coincide com a primeira onda no Brasil – que tem início somente no fim do século XIX. Além disso, não há nem mesmo consenso entre os pesquisadores em relação ao número de ondas pelas quais o feminismo brasileiro passou. Enquanto alguns defendem que as manifestações atuais localizam-se pós-segunda onda, outros situam-nas na quarta onda. Por tudo isso, optamos por apresentar o desenvolvimento do feminismo cronologicamente sem fragmentá-lo em ondas ou vagas.

Entretanto, é importante esclarecer que nossa escolha em nada tem a ver com as contestações que o termo onda vem sofrendo, como aquelas referentes às críticas de Hemmings (2009), para quem a noção de onda fixa autoras e perspectivas a determinadas décadas, como se as ideias fossem completamente rompidas ao final desses períodos, e de Gomes e Sorj (2014), que também negam o conceito por considerarem que ele está relacionado à ideia de substituição, que ignora a continuidade, além de pressupor uniformidades que não existem. Apesar de considerarmos válidos os apontamentos das autoras, preferimos o sentido apresentado por Duarte (2003, p.152), para quem os períodos do movimento são comparados a ondas por começarem “difusas e imperceptíveis e, aos poucos (ou de repente) se avolumam em direção ao clímax – o instante de maior envergadura, para então refluir numa fase de aparente calma, e novamente recomeçar”.

Justificadas nossas decisões, passamos ao histórico.

1.1 Os séculos de opressão e a formação do feminismo

Embora o Movimento Feminista tenha ganhado força efetivamente apenas na segunda metade do século XIX, ele foi resultado de uma série de ações de mulheres descontentes com a situação de opressão e subordinação que estas já vinham sofrendo havia algum tempo. O recente surgimento do movimento de emancipação tem relação com as transformações políticas,

ideológicas e econômicas resultantes das revoluções liberais iniciadas no século anterior, que favoreceram a tomada de consciência da opressão, embora “A subordinação da mulher na sociedade, além de se manifestar como fenômeno milenar e universal, também figura como a primeira forma de opressão na história da humanidade” (SARDENBERG; COSTA, 1994, p. 81).

Segundo Stearns (2013), é por volta do quarto milênio antes de Cristo que começa a se desenvolver, juntamente com a fase de organização conhecida como civilização, a desigualdade entre homens e mulheres, a partir de um sistema que hoje chamamos de patriarcal. Até então, durante o paleolítico e até a primeira revolução neolítica, segundo Michel (2001), as relações de gênero entre os pequenos bandos de caçadores e coletores e depois entre as pequenas comunidades de agricultores eram consideravelmente igualitárias e colaborativas.

A autora sugere até mesmo uma preponderância das mulheres nessas civilizações – que poderiam, por isso, ser consideradas matriarcais –, já que, além de se atribuir a elas a invenção e transmissão de importantes técnicas como a agricultura, entre outras, as primeiras divindades, observadas neste período, tinham apenas formas femininas. Entretanto, como mostra a pesquisa de Bachofen (1987), citada por Rangel e Nader, no dicionário de Colling e Tedeschi (2015, p.446), a ideia de sociedades matriarcais nas quais “mulheres, em determinados períodos e regiões do mundo antigo primitivo, dirigiram sistemas políticos duradouros, exercendo assim uma espécie de governo feminino que se estenderia do círculo familiar à sociedade em geral”, não teria resistido ao fim do primitivismo.

Assim, ainda de acordo com Michel (2001), a degradação da situação das mulheres na sociedade começou com a segunda revolução neolítica, cujas descobertas e técnicas desenvolvidas permitiram a produção de excedentes e, com isso, a sedentarização³³. Neste contexto, os homens se tornaram os responsáveis pela plantação e às mulheres cabia apenas auxiliá-los. Com as novas condições, as taxas de natalidade subiram, as mulheres passaram a ter que se dedicar mais à maternidade e, com isso, os homens assumiram a maior parte das funções agrícolas.

A sedentarização levou também ao surgimento das cidades, do comércio, da propriedade privada e da acumulação. Com isso, segundo Michel (2001), baseada em Tillion (1977), alterou-se toda a estrutura dos grupos e de suas relações exteriores, o que levou não só ao rebaixamento da condição da mulher, mas também à sua reclusão à família e à cidade, já que o

³³ A ideia de que a sedentarização foi responsável pela inferiorização da mulher é controversa.

sistema exogâmico dos caçadores do paleolítico, utilizado para se garantir a aliança de territórios de caça, foi substituído pelo

regime de endogamia em que todas as meninas da casa são guardadas como reprodutoras pelos chefes de família para os primos da casa. Foi o começo da reclusão das mulheres. (...). Assim, nasceu a concepção instrumental das mulheres reduzidas aos papéis de genitoras e de servas-produtoras do grupo familiar (MICHEL, 2001, p.20 [tradução nossa])³⁴.

Além disso, Stearns (2013) acrescenta que a reclusão da mulher à família servia também para fiscalizar a sexualidade das esposas e garantir que os filhos de uma mulher fossem do marido. A preocupação vinha da necessidade de se controlar a herança das próximas gerações em virtude do desenvolvimento da propriedade privada. Por isso, com o sucesso das civilizações agrícolas e a acumulação, a desigualdade das mulheres só aumentou.

Ao mesmo tempo, a dominação feminina na religião também desapareceu e emergiram divindades masculinas, que, representadas em esculturas, tinham destaque para o falo. Isso, segundo Michel (2001, p.21 [tradução nossa]), representava o “reconhecimento do papel paternal na procriação (...) e também a progressiva decadência do sistema patriarcal”³⁵. Já com a criação de um Deus onipotente das grandes religiões patriarcais, como a judia, a cristã e a muçulmana, o cenário de dominação feminina na religião foi completamente extinto, pois, a partir daí, a repressão das mulheres se intensificou, transformando-as em “seres humanos de segunda classe, indignas de ascender a funções sacerdotais por conta de seu sexo”³⁶ (MICHEL, 2001, p.26 [tradução nossa]). Esta perspectiva serviu de base para o fortalecimento da superioridade dos homens e o desprezo pelas mulheres.

Por exemplo, durante a revolução gregoriana do final do século XI, transferiu-se dos conventos para as novas escolas e universidades criadas pela Igreja o papel de cultura e formação e proibiu o acesso das meninas, que continuaram sua educação em conventos, eliminando assim as mulheres das profissões liberais. Na Inquisição, iniciada no século XII, a repressão aumentou ainda mais, tendo a situação das mulheres chegado ao ápice da opressão: 9 milhões de mulheres foram queimadas nas fogueiras (GARCIA, 2011). Buscando “normalizar” as mulheres e fazer a maioria delas entender sua reclusão na família: a Inquisição

³⁴ “(...) le régime de l’endogamie où toutes les filles de la maison sont gardées comme reproductrices par les chefs de famille pour les cousins de la maison. C’est le début de l’enfermement des femme. (...). Ainsi naquit la conception instrumentale des femmes réduites aux rôles de génitrices et de servantes-productrices du groupe familial”.

³⁵ “(...) la reconnaissance du rôle paternel dans la procréation (...) et aussi l’affaiblissement progressif des bases idéologiques du patriarcat”.

³⁶ “(...) êtres humains de seconde classe, indignes d’accéder aux fonctions sacerdotales par suite de leur sexe”.

e a nova legislação familiar fizeram da mulher uma incapaz juridicamente”³⁷ (MICHEL, 2001, p.36 [tradução nossa]). Aproveitando-se disso, a burguesia ascendente, para garantir a propriedade privada, os direitos do pai sobre a herança e os direitos sucessórios aos homens, consagrou a morte civil das mulheres na família e na sociedade, instituindo a sua subordinação aos homens, na representação máxima do poder patriarcal.

Entretanto, essa força repressiva da Igreja, da burguesia e apoiada pela Monarquia, que mantinha reclusa a mulher na família, privando-a de papéis exercidos em séculos anteriores, de acordo com Garcia (*op. cit.*), durante o período renascentista, passou a ser questionada. Embora o novo paradigma daquele contexto não se estendesse às mulheres, a valorização da cultura, da educação e dos direitos do indivíduo fez com que as filhas dos homens cultos observassem a contradição do ideal universal de *humanitas* e tomassem consciência de sua condição de extrema subordinação, questionando a situação das mulheres. Esse debate, que recebeu o nome de *Querelle de femmes*, durou alguns séculos e, segundo a socióloga, é considerado a célula *mater* do feminismo, pois é por meio dele que nasce a oposição à misoginia, baseada na ideia de gênero, a fim de se superarem os valores da época e de se chegar à concepção de humanidade.

De acordo com Calado (2015), uma das influenciadoras da *Querelle* foi Christine de Pizan. Com uma formação privilegiada, a ousada escritora veneziana, que ficou viúva aos 25 anos, passou a escrever para sustentar a família, recusando o destino de um novo casamento ou da vida religiosa. Sua obra, apesar de tratar de uma diversidade de temas, tem como traço marcante a defesa das mulheres, principalmente em relação ao direito à educação feminina e ao acesso da mulher aos vários campos do saber, o que colaborou para o desencadeamento do debate.

Em *A cidade das mulheres*, de 1405, Christine de Pizan, com sua erudição e coragem, “ousou contestar a supremacia dos intelectuais baseando-se no que eles julgaram ser de sua competência: a argumentação, a história; empregando aquilo de que as mulheres são acusadas de serem desprovidas: a razão” (VIENNOT, 2004, p.47 citada por CALADO, 2015, p.529). Nesse livro, por meio de uma alegoria, as damas da Razão, da Justiça e da Retidão sugerem à personagem Christine a construção de uma cidade para todas as mulheres. Embora as noções de cidadania e feminismo estivessem longe de ser formuladas naquele contexto, como argumenta Garcia (2011, p.29), pelo questionamento da supremacia masculina, por provar a capacidade intelectual e física das mulheres e por descrever um local de relações regidas pelo

³⁷ “(...) ‘normaliser’ les femmes et à faire accepter à la majorité d’entre elles leurs enfermement dans la famille: l’Inquisition et la nouvelle législation familiale faisant de la femme une incapable juridique”.

direito, essa pode ser considerada uma obra na qual a autora reivindica, não explicitamente, o reconhecimento da condição de sujeito das mulheres.

Foi por meio também da palavra escrita que, ainda durante o Renascimento, mulheres cultas protestaram com vigor contra a reclusão feminina. São exemplos, no século XVI, na França, como menciona Michel (*op. cit.*), Louise Labbé e Marie de Gournay, tendo esta última demonstrado toda sua indignação com a condição feminina no tratado sobre *L'égalité des hommes et des femmes* e no *Le grief des dames*, no qual define a mulher como “a quem todas as boas coisas são proibidas, a quem a liberdade é recusada, a quem todas as virtudes são negadas”³⁸.

No final daquele século e no início do XVII, na Itália, mais especificamente em Veneza – onde parte das mulheres tiveram livre acesso à cultura, o que fez com que ali surgissem as primeiras formulações feministas – destacaram-se três estudiosas da condição da mulher: Lucrécia Marinelli, que defendendo a igualdade fundamental dos sexos, procurou valorizar mulheres cientistas, filósofas e guerreiras, ressaltando a importância das mulheres na história; Moderata Fonte, que refletiu sobre a condição das mulheres casadas, que eram privadas de sua liberdade, “como animais encurraladas entre paredes” pelo marido, “um odioso guardião” (FONTE, 1600, p.27 citado por ODORISIO, 1998, p.487); e Arcângela Tarabotti, que, obrigada pelo pai, passou a vida no convento, a que ela se referia como o “cárcere feminino”, onde escreveu sobre os falsos moralismo masculinos, a falta de liberdade, a inferioridade feminina e a violência sofrida pela mulher (ODORISIO, 1998; GARCIA, 2011).

Outro espaço que muito contribuiu para o feminismo foram os salões da França do século XVII. Centros da vida organizados por mulheres durante o Antigo Regime, espaços de muita profusão intelectual, foi nos salões que surgiu o Preciosismo, corrente literária, movimento feminino de ideais e modelo de comportamento anticonformista, que questionava a inferioridade feminina, social e intelectualmente, defendendo a igualdade entre os sexos – inclusive em relação ao acesso à educação, à cultura e à erudição –, o amor e o prazer sexual. Com isso, ao alterar as relações sociais nestes espaços e ao debater a situação da mulher, a discussão feminista passou a fazer parte dos salões e, conseqüentemente, a ser um tema de opinião pública e não só objeto de teólogos e moralistas (GARCIA, *op. cit.*).

No auge do movimento das Preciosas, em 1673, Poulain de La Barre, visto, segundo Ferraro (2015, p.389), “como precursor do iluminismo, da teoria da igualdade e do feminismo”,

³⁸ “à qui toutes bonnes choses sont interdites, à qui la liberté est refusée, à qui toutes les vertus sont déniées”. Trecho apresentado por Sheila Rowbotham, *Féminisme et révolution*, Paris: Payot, 1973 citado por Michel (2001) sem as referências de Marie de Gournay.

publicou a primeira obra de uma trilogia sob o título de *Da igualdade dos dois sexos*, na qual ele aplicou o pensamento cartesiano para derrubar os preconceitos e argumentos a favor da inferioridade da mulher, além de defender a tese da igualdade dos dois sexos, inclusive na educação. Esta é uma ideia central na obra, que prega não só a alfabetização, mas o acesso à universidade e à profissionalização das mulheres, dada a importância da instrução feminina para a superação da desigualdade. Ao explicitar essa demanda, “a comparação entre homens e mulheres abandona o centro do debate e torna-se possível uma reflexão sobre a igualdade” (GARCIA, 2011, p.38), o que fez com que o texto de 1673 fosse considerado a primeira obra feminista. Como veremos mais a frente, La Barre teve influência direta também no nascimento do feminismo no Brasil. Porém, se a obra do filósofo foi um marco teórico para o feminismo, do ponto de vista prático, os movimentos de mulheres durante a Revolução Francesa foram momentos-chave. Por isso, para muitos estudiosos, essa revolução marca o início do feminismo moderno (ODORISIO, 1998, p.487).

Se, desde o Renascimento, vinha-se questionando o papel da mulher e defendendo o direito feminino de acesso à educação, com os princípios iluministas e liberais, que ganharam força no século XVIII, e conseqüentemente com as mudanças no pensamento da época favoreceu-se a ampliação dos espaços de luta feminista. A valorização da racionalidade, os questionamentos aos preconceitos, os ideais de igualdade e cidadania, que marcaram o fim daquele século e que foram o motor da revolução na França, levaram às mulheres a recusarem a moral sexual e a reivindicarem sua liberdade e seus direitos políticos.

Com isso, durante a Revolução Francesa, as mulheres assumiram o protagonismo no movimento revolucionário a partir do ideal de igualdade, procurando ocupar o espaço de cidadania. Pela primeira vez, a participação não se restringiu apenas às mulheres cultas, filhas da alta burguesia ou da nobreza como aconteceu nas situações de questionamento anteriores. Naquele momento, como mostram Michel (2001) e Garcia (2011), houve tanto a participação de mulheres de classes populares que lutaram na frente de batalha quanto das burguesas nas sessões da Assembleia Constituinte e por meio de escritos em defesa dos direitos civis e políticos das mulheres. Além disso, foram criadas associações de apoio à Revolução, como a *Amis de la Révolution*, e também grupos exclusivamente femininos, das quais fizeram parte, como menciona Michel (2001), por exemplo, Claire Lacombe, Pauline Léon e Olympe des Gouges.

Foi Olympe des Gouges, que, ao observar que os ideais democráticos da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* não se estendiam às mulheres, propôs uma *Declaração*

dos Direitos da Mulher e da Cidadã, em 1791, obra emblemática de reivindicação feminista, na qual acusava os revolucionários de mentirem quando falavam em princípios universais de liberdade e igualdade. Buscando um lugar de cidadania com participação ativa para as mulheres, no artigo 10 de sua Declaração, defendia “A mulher tem o direito de subir no cadafalso; ela deve ter igualmente o de subir na tribuna”³⁹ [tradução nossa]. Des Gouges foi presa durante a Fase do Terror acusada de traição, depois de atacar com duras críticas Robespierre, e guilhotinada, em 1793, “por haver esquecido as virtudes que convém a seu sexo e por haver se intrometido nos assuntos da República”.

Outro nome de extrema lucidez e consciência feminista no século XVIII foi Mary Wollstonecraft, que, em 1792, publicou *Reivindicação dos Direitos das Mulheres*. Utilizando a doutrina liberal dos direitos inalienáveis dos homens, a inglesa defendia a igualdade entre os sexos, a independência feminina, a maior participação e representação da mulher na política e, principalmente, o acesso igualitário à educação. Segundo Wollstonecraft, era a falta de acesso ao ensino que fazia com que as mulheres parecessem inferiores aos homens, o que tirava o caráter natural da inferioridade e colocava o poder masculino como um privilégio, uma ideia bastante audaciosa para a época (SOARES; PAZ, 2015; GARCIA, 2011). Por isso, ela atraiu a atenção de autores como Rousseau e Voltaire, fazendo com que suas ideias fossem amplamente discutidas.

Assim, embora a Declaração de Olympe de Gouges não tenha sido aprovada na Convenção e nesta tenha se instaurado a morte política das mulheres⁴⁰, apesar das associações de mulheres terem sido fechadas pelos jacobinos e daquelas que desobedeceram a proibição de envolvimento com as atividades políticas terem sido guilhotinadas ou enviadas para o exílio, a Revolução Francesa também representou avanços para o feminismo. Impulsionada pelo iluminismo e pelo liberalismo, que derrubaram o Regime Absolutista, já em crise, uma nova ordem moral, social e intelectual entrou em vigor. O lugar central ocupado pela razão e pelo homem, enquanto ser racional, foi fundamental para que diversas mudanças acontecessem.

Isso porque o anti-historicismo iluminista, como mostra Binetti (1998, p.607), rejeitava toda autoridade que era passivamente aceita simplesmente por ser histórica. Então, esse movimento de passar tudo pelo crivo da racionalidade, ao questionar o princípio de autoridade da monarquia e do clero, foi responsável por uma mudança importante na sociedade, porque tirou o divino da posição central e colocou o homem na centralidade das transformações, já que

³⁹ “*La femme a le droit de monter sur l'échafaud; elle doit avoir également celui de monter à la tribune*”.

⁴⁰ As mulheres francesas só passaram a ser consideradas cidadãs em 1944.

este passou a ser visto como o ser que pensa e age racionalmente. Esta é uma mudança fundamental para o surgimento da ideia de luta por direitos e, conseqüentemente, dos movimentos sociais.

Assim, as manifestações individuais de questionamento ou de reivindicações dos séculos anteriores passaram a ser o movimento de um grupo a partir das revoluções liberais. Além disso, como mostra Garcia (2011), o tema passou a ser debatido publicamente, de maneira democrática, como uma questão política e, conscientes dos mecanismos sociais e culturais que mantinham a subordinação das mulheres, estas puderam passar a construir estratégias para se emanciparem. Dessa forma, embora não tenha representado avanços na esfera política institucional, o século XVIII teve como resultado a formação do feminismo como movimento.

1.2 O século XIX e o surgimento do movimento feminista

Como vimos mostrando, o movimento feminista se formou no século XVIII. Isso em função das transformações sociais, consequência da Revolução Industrial, as quais foram fundamentais para a formação dos movimentos⁴¹, além daquelas que ocasionaram mudanças significativas para a vida da mulher, para a relação entre os gêneros e para a consolidação do movimento feminista. Com a industrialização, a família deixa de ser a unidade produtiva dos bens necessários para sua sobrevivência, já que estes passam a ser produzidos nas fábricas. Assim, divide-se o mundo do trabalho, de produção – que é público –, do mundo da família – que é privado. No primeiro, o homem, por sua mão de obra, recebe um salário, enquanto, no segundo, era papel da mulher “principalmente a realização das tarefas relativas à produção da força de trabalho sem remuneração” (BRUSCHINI e ROSEMBERG, 1982, p.10 *apud* SARDENDERG; COSTA, p.87). Porém, como demonstra Kergoat (2009), essa divisão sexual

⁴¹ Quando falamos em transformações na sociedade, além da formação e consolidação do sistema econômico mantido, de certa forma, até hoje, e das mudanças trazidas pelas ferrovias em relação a transportes e comunicação, que, segundo Hobsbawn (2008), diminuíram as distâncias no mundo, nos referimos especificamente a duas importantes conseqüências do que vinha acontecendo para se pensar o surgimento dos movimentos sociais. O processo de industrialização, por meio do qual “foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas” e passados para as máquinas (HOBSBAWN, 2008, p.50) somado às Leis do Cercamento provocaram um enorme êxodo rural e, conseqüentemente, a grande oferta de mão de obra dos trabalhadores rurais que deixaram o campo em direção às cidades em busca de trabalho, contribuindo para a formação da classe operária e também para a geração de um alto número de desempregados. Com isso, primeiramente, houve a formação de massas, gerada pelo êxodo rural e a urbanização, que levaram a significativas concentrações de pessoas, fundamentais para se pensar em movimentos sociais; e, segundo, a exploração e os baixos salários, causados pelo excesso de força de trabalho, o que posteriormente gerou insatisfação e a consciência da opressão, que levaram à organização em grupos de reivindicações por melhores condições de trabalho e de vida anos mais tarde.

do trabalho nunca representou uma relação de complementaridade entre as duas esferas, mas uma relação hierárquica de poder dos homens sobre as mulheres.

Entretanto, a baixa remuneração dos operários não era suficiente para o sustento da família, o que fez com que as mulheres e as crianças precisassem também executar o trabalho fabril. Aproveitando-se da submissão feminina e reafirmando o poder patriarcal, os proprietários dos meios de produção “descobriram que era mais conveniente empregar as dóceis (e mais baratas) mulheres e crianças” (HOBSBAWN, 2008, p.80), que pouco questionavam os baixos salários e as péssimas condições de trabalho no ambiente insalubre das fábricas. Então, além de exercerem a função de operárias com enormes jornadas de trabalho – grande parte das vezes maior que a dos homens –, as mulheres ainda continuaram a desempenhar os papéis domésticos, cumprindo assim uma dupla jornada de trabalho.

Ao contrário da expectativa de progresso gerada com a industrialização e com a democratização, a situação geral era de exploração, miséria e ausência dos direitos civis e políticos básicos das mulheres. Diante dos enormes problemas sociais gerados pela Revolução Industrial e pelo capitalismo selvagem, o século XIX foi marcado por lutas de vários grupos sociais. Assim, nesse cenário de contestação, não demorou muito para que, influenciada pela noção de opressão de classe, central no movimento operário, como mostramos, essas mulheres tomassem consciência de sua situação de opressão.

Quando coletivamente deixaram a alienação, essas mulheres decidiram se organizar para lutar contra as péssimas condições de trabalho e de vida, contra os baixíssimos salários, o desemprego e as tarefas excessivamente pesadas. Além disso, esse grupo também passou a questionar a realização gratuita da enorme e invisível carga de trabalho doméstico para os homens, em nome de uma obrigação natural, do amor e do dever maternal (KERGOAT, 2009) além do trabalho que já desempenhavam nas fábricas. Seguindo a perspectiva socialista, o grupo de operárias passou a defender a necessidade de mudanças no sistema econômico para que assim se chegasse a melhorias nas vidas das famílias (MICHEL, 2001).

Nessa perspectiva, destacou-se a francesa Flora Tristán – principal nome do feminismo neste início de século XIX ao lado da alemã Clara Zetkin e da polaco-alemã Rosa Luxemburgo –, que aliava, em termos teóricos, feminismo e socialismo revolucionário. Antes mesmo de Marx defender tal ideia, Flora já dizia que a emancipação dos trabalhadores seria obra dos próprios trabalhadores. Por isso, em sua obra, convocava a união e propunha um programa de

luta conjunta por trabalho para todos e todas⁴², por instrução moral, intelectual e profissional e por igualdade entre homens e mulheres, como único caminho para constituir a Unidade humana, como apresenta Michel (2001, p.61). Com isso, observa-se, a partir da década de 1840, a ascensão do feminismo popular, composto principalmente por operárias e mulheres da baixa e média burguesia – as últimas atuando como porta-vozes do movimento.

Contudo, apesar da emergência das demandas das mulheres operárias, as questões colocadas pelas burguesas, desde o princípio da *Querelle*, ainda não tinham sido resolvidas. Assim, esse grupo continuou lutando pelo fim da privação de todos os direitos. Apesar de suas diferenças, tanto burguesas quanto socialistas buscavam igualdade, as primeiras principalmente política e civil e as últimas social e econômica. Com isso, em fevereiro de 1848, durante a Primavera dos Povos, todos se uniram para impedir o retorno do Antigo Regime. A ampla participação das mulheres naquele momento, de acordo com Michel (2001), fez com que, em seguida, a atividade feminista se ampliasse em múltiplas direções.

A principal delas foi o surgimento do movimento sufragista, já que, como consequência da revolução de fevereiro, foi instituído na França, naquele mesmo ano, o sufrágio universal. Contudo a universalização incluía apenas os homens, ou seja, o voto deixou de ser censitário, mas não passou a ser direito das mulheres. Assim, o movimento feminista adotou como pauta central a busca pela extensão do direito ao voto sem restrição, pelo reconhecimento da cidadania política feminina.

Naquele mesmo ano, em 1848, foi fundado, nos Estados Unidos, o movimento sufragista estadunidense durante uma convenção – que foi primeiro foro público e coletivo de mulheres – convocada por Elizabeth Stanton. Ela, sua mentora Lucretia Mott e outras duas delegadas norte-americanas membros do movimento abolicionista foram, em 1840, impedidas de participar de um congresso antiescravista em Londres em função de seu sexo e, ao voltar, decidiram lutar pelo reconhecimento dos direitos das mulheres. Durante a convenção em que se fundou o movimento, foi redigido, com base na Declaração da Independência dos Estados Unidos, um dos primeiros programas políticos eminentemente feministas, que, com argumentos de cunho ilustrado, questionava as restrições políticas e a negação dos direitos civis e jurídicos às mulheres. Sem credibilidade, as sufragistas utilizaram estratégias “mais radicais”, como greve de fome, entre outras, que levaram muitas militantes à prisão e à morte (GARCIA, 2011).

⁴² O direito da mulher ao trabalho foi a principal reivindicação de Flora Tristán e também sua maior vitória, conquistada na declaração do governo provisório da República francesa como direito de todos os cidadãos (MICHEL, 2001).

O uso de estratégias vistas como subversivas também foi a saída encontrada pelo movimento inglês. As sufragistas da Inglaterra – movimento que ganhou maior destaque mundial –, por meio do *National Union of Women's Suffrage Societies* (NUWSS), fez uso de um tom moderado e legalista inicialmente no jornal semanal criado em 1897 com a intenção de conscientizar os políticos e a opinião pública. Porém não tiveram resultados. Assim, em um segundo momento, criaram o *Women's Social and Political Union* (WSPU), que deu fama mundial às sufragetes e que utilizava estratégias mais combativas tanto no jornal *The Suffragette* – no qual argumentavam a favor do direito ao voto usando a força moral da mulher e o novo papel dela na sociedade – quanto por meio de suas manifestações, nas quais lançavam mão de táticas não convencionais e, às vezes, violentas, como quebra de vidraça, interrupção de discursos de parlamentares, acorrentamento de seus corpos a prédios, greves de fome, entre outras estratégias que deram visibilidade ao movimento, tornando-o um das principais organizações do Reino Unido no período pré-guerra (KARAWEJCZYK, 2015).

De maneira geral, as sufragistas defendiam que a condição e a vida das mulheres melhorariam apenas quando elas passassem a escolher seus representantes, os quais teriam que prestar contas a esse eleitorado. Então, sob a esperança de que as desigualdades legais, econômicas e educacionais seriam resolvidas quando elas conquistassem o direito ao voto, as feministas se juntaram para alcançar tal objetivo, que se tornou prioridade de todo o movimento. Essa união das feministas ficou evidente, por exemplo, quando Hubertine Auclert, fundadora do jornal *La Citoyenne* – primeiro periódico sufragista francês na década de 1880 –, em 1884, escreveu para as feministas americanas, convocando-as a criarem juntas um Conselho Internacional de Mulheres (*International Council of Women* – ICW), pela luta por direitos políticos.

Voltando um pouco na linha do tempo, outra ampliação do feminismo na segunda metade do século XIX foi em direção ao marxismo. A partir da ideia de Engels, apresentada ainda em 1844 em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de que a opressão da mulher surgiu com a origem da propriedade privada e a exclusão feminina da esfera de produção social, passou-se a relacionar questões econômicas à sujeição da mulher e, por consequência, a acreditar que a emancipação feminina dependia do seu retorno à esfera de produção e de sua independência econômica. Assim, o socialismo marxista, maior influência do movimento operário na segunda metade do século, também ganhou a adesão de feministas, embora o antifeminismo e sexismo fossem grandes nos sindicatos, em função da concorrência que as mulheres representavam no mercado de trabalho para os operários (MICHEL, 2001).

Na Comuna de Paris, em 1871, todas essas perspectivas feministas se uniram. Lutas femininas e feministas, classes ricas, médias e meios populares se reagrupam; várias associações e clubes foram abertos e desenvolveram ações com o intuito de se alcançar a laicidade do ensino, a criação de novas instituições para instrução das meninas, a abertura de creches para as mães trabalhadoras, além de outras demandas que já mencionamos. Além disso, fundou-se a União das Mulheres, uma seção feminina internacional.

Assim, o século XIX se encerrou deixando três características para o movimento feminista na Europa e nos Estados Unidos: (i) a internacionalização, marcada pela relação entre diferentes nações e a criação de uniões internacionais; (ii) uma identidade autônoma, já que ele se concretiza como um movimento que trabalha em prol de questões de e para mulheres, independentemente de qualquer outra organização; além do (iii) caráter organizativo, uma vez que todo o movimento, em suas diferentes perspectivas, organizava-se e desenvolvia planos de ações claros para alcançar seus objetivos.

Em relação às vitórias, o século XIX, já no seu fim, ficou marcado pela conquista do acesso à educação pelas mulheres europeias e norte-americanas. Alcançar a primeira demanda feminista, tema central da *Querelle*, defendida por Cristine de Pizan, Poulain de La Barre, Mary Wollstonecraft, entre outros, representou um grande avanço para a história das mulheres por permitir que elas adentrassem os diversos campos do saber e, ao adquirirem conhecimento, tivessem mais condições de buscar mudar sua condição de inferioridade.

Foi em torno da questão do acesso ao ensino que o feminismo começou a se desenvolver no Brasil no século XIX. Embora Pinto (2003) aponte a busca pelo sufrágio como fundadora do movimento brasileiro no final do século XIX, Teles (1993) e Duarte (2003) mostram que, desde o início XIX, já havia mulheres que reivindicavam o direito básico de ler e escrever. Apesar de, em 1827, as escolas públicas para meninas terem sido abertas, estas podiam cursar apenas o primeiro grau. Entretanto, segundo Duarte (2003, p.153),

foram aquelas primeiras (e poucas) mulheres que tiveram uma educação diferenciada, que tomaram para si a tarefa de estender as benesses do conhecimento às demais companheiras, e abriram escolas, publicaram livros, enfrentaram a opinião corrente que dizia que mulher não necessitava saber ler nem escrever,

o que evidencia como o acesso ao conhecimento foi transformador para a história das mulheres e como, em função dos escritos dessas primeiras letradas, inicialmente o feminismo esteve atrelado à literatura no Brasil.

Uma das autoras e grande defensora da educação feminina foi Nísia Floresta Brasileira Augusta. Por suas diversas obras sobre os direitos da mulher à educação e ao trabalho, nas quais

questionou e criticou a condição de submissão e inferioridade da mulher, Nísia se destacou como uma mulher à frente de seu tempo (GRAUPE, 2015, p.500) e, por isso, foi considerada a precursora do feminismo no Brasil, sobretudo pela obra *Direitos das mulheres e injustiças dos homens*, de 1832, cuja autoria⁴³, descobriu-se mais tarde, não era de Nísia. Esta descoberta, entretanto, como atesta Margutti (2017), não afeta a importância da autora para o feminismo brasileiro, já que parte de sua produção foi voltada para a questão feminina, podendo-se destacar *Opúsculo humanitário*, de 1853, na qual a autora defende a educação feminina.

Já a partir de meados do século XIX, surgiram vários jornais editados por mulheres, como *O jornal das senhoras* e *O belo sexo*. Eles tiveram um importante papel na disseminação de ideias relacionadas à emancipação feminina, o que fez com que o feminismo perdesse um pouco seu caráter literário para tornar-se mais jornalístico por volta da década de 1870. Foi aí que Senhorinha Diniz criou *O sexo feminino*, periódico feminista de maior sucesso e longevidade, no qual buscava conscientizar as leitoras sobre a importância de se instruírem para conhecer e buscar seus direitos. Na mesma linha, *O Direito das Damas* e *O Eco das Damas*, entre outros jornais, tratavam de questões ligadas à mulher, como maternidade, cuidados domésticos, saúde, moda, além de defender a igualdade e o direito à educação. Diante de pressões como esta, em 1879, as mulheres passaram a ter autorização para estudarem em instituições de ensino superior, apesar de essa prática ser recriminada e malvista.

Entretanto, a ideia de igualdade de direitos ganhou força com a Proclamação da República do Brasil, em 1889. Assim como aconteceu com a Revolução Francesa, o advento da República e a democracia favoreceram o desenvolvimento de novas aspirações femininas no Brasil. *O sexo feminino*, por exemplo, tornou-se *O quinze de novembro do sexo feminino* e passou a defender com vigor o direito ao acesso ao segundo grau pelas meninas, além de criticar a educação dada às moças, sempre voltada às atividades domésticas (TELES, 1993; DUARTE, 2003). Esse feminismo, formado por livres pensadoras, que criavam jornais, escreviam livros e peças para o teatro, defendendo, além do acesso ao ensino, o fim da dominação masculina e refletindo sobre sexualidade e divórcio – temas bastante delicados para a época –, era por isso

⁴³ A autoria da obra tem sido alvo de polêmicas. Considerada, por um longo período, uma tradução livre do livro *A Vindication of the Rights of Woman*, de Mary Wollstonecraft, posteriormente, como mostra Margutti (2017), descobriu-se que a obra trata-se na realidade de uma “travessura literária” já que seria uma tradução literal de *Woman not inferior to man*, cuja a autoria é atribuída à “Sophia, uma mulher de qualidade”, publicada em 1739, na Inglaterra. Embora Pallares-Burke (1996) tenha suposto que a obra tratava-se de um plágio de *Da igualdade dos dois sexos*, de Poulain de La Barre, Margutti (2007) citando pesquisa de Garnier (1987) defende na realidade que Sophia era o pseudônimo de Mary Montagu.

tudo chamado por Pinto (2003) de “feminismo malcriado”. Ele continuou se desenvolvendo até o fim da Primeira República.

Além disso, a busca pelos direitos de votar e de ser votada também passou a fazer parte da agenda feminista. Entretanto, embora o direito ao voto para as mulheres tenha sido discutido na Constituinte, o projeto não foi aprovado e a Constituição de 1891 perpetuou a exclusão feminina da esfera cidadã, não concedendo o direito ao voto às mulheres, mas também não as incluindo entre os grupos proibidos de votar, como mendigos e analfabetos, por exemplo. De acordo com Pinto (2003), a não citação das mulheres entre os impedidos se deveu ao fato da concepção da época, consenso entre os constituintes, de que elas não eram indivíduos dotados de direitos.

Por outro lado, essa brecha serviu para que as mulheres continuassem buscando o direito ao sufrágio no século seguinte, como mostraremos a seguir, já que grande parte das feministas acreditavam que somente com a conquista desses direitos é que poderiam ser alcançados todos os outros objetivos, como o acesso à educação de qualidade para capacitação profissional e a supressão de barreiras impostas ao trabalho feminino remunerado, por exemplo. Assim, a luta seguiu em frente.

1.3 Os feminismos do século XX e seu desenvolvimento no Brasil

Importantes mudanças para a história das mulheres aconteceram no Brasil e no mundo no século XX. Segundo Stearns (2013), as cristalizadas e resistentes relações de gênero foram abaladas nesse século pelo desenvolvimento dos movimentos feministas e da globalização. Houve uma transformação revolucionária da compreensão da realidade de opressão em que as mulheres viviam, a partir da implantação “na consciência feminista ocidental” (MICHEL, 2001, p.77) dos diferentes temas das lutas das mulheres iniciadas ainda no século XV. Com isso, embora tenha sido um século sangrento em função das Guerras Mundiais e das ditaduras, com períodos de decadência e quase suspensão das atividades dos movimentos, o século XX representou grandes e importantes avanços para o campo feminista brasileiro e mundial.

Com a Proclamação da República e a crescente industrialização no Brasil, repetia-se aqui o contexto pós-revoluções do século XVIII na Europa. “O processo de urbanização, acompanhado do surgimento de camadas médias e operárias, criou um caldo de cultura para o aparecimento de novas formas de organização da sociedade”, afirma Pinto (2003, p.17). Com isso, mais do que um movimento social que buscava atingir o Estado em favor das causas das

mulheres, algumas vertentes do movimento feminista no Brasil, a fim de conseguir mais apoio de base e da opinião pública, utilizou estratégias complexas, publicando jornais, participando e promovendo eventos públicos e ocupando espaços exclusivamente masculinos.

Assim, logo nos primeiros anos do século XX, como mostra Soihet (2012), muitas feministas, entre elas a advogada Myrthes de Campos e a professora Leolinda Daltro, aproveitando-se da ambiguidade da Constituição de 1891, que não trazia as mulheres entre os impedidos de votar listados no documento, como mencionamos há pouco, tentaram fazer pedidos de alistamento eleitoral, alegando que, quando se falava em “cidadão brasileiro” na Constituição, incluía-se as mulheres, tentativa sem sucesso. Revoltadas com a situação, Leolinda e Gilka Machado fundaram, em 1910, o Partido Republicano Feminino. Como mostra Pinto (2003, p.18), tratava-se de um “partido político composto por pessoas que não tinham direitos políticos, cuja atuação, portanto, teria de ocorrer fora da ordem estabelecida”. Entretanto, essas militantes buscavam se tornar representantes feministas na esfera política para defender não só o direito ao sufrágio, mas a emancipação e independência da mulher. No final da década, o Partido desapareceu, depois de sofrer muita oposição e até ridicularização, mas deixou como contribuição a formação de uma opinião pública contrária ao pacto oligárquico.

Nesse contexto, especificamente em 1918, Bertha Lutz, bióloga formada na Sorbonne, filha do médico e cientista Adolpho Lutz, voltava da Europa, onde vivenciou a campanha pelo sufrágio inglês e começou a se dedicar à questão feminina no Brasil. Aprovada em concurso para o Museu Nacional, ela se tornou a segunda funcionária pública mulher nomeada para um cargo federal brasileiro⁴⁴ (KARAWEJCZYK, 2015), o que evidencia que Bertha não era uma cidadã comum. A condição dela era excepcional, o que lhe propiciou tornar-se a liderança que ela foi na primeira metade do século XX. Como defende Pinto (2003, p.21-22), Bertha era privilegiada em três condições:

condição econômica – só os muito abastados poderiam sustentar uma filha em Paris –, condições culturais dos pais – que permitiram essa trajetória tão rara a uma mulher brasileira – e finalmente a atuação profissional, também rara, de uma cientista no serviço público da época.

A essa condição, somou-se mais tarde a formação também em Direito.

Em 1920, juntamente com Maria Lacerda de Moura, Lutz criou a Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher, que era uma espécie de grupo de estudos – diferente das associações cristãs e filantrópicas nas quais as mulheres costumavam se reunir –, já que as

⁴⁴ A primeira mulher servidora pública no Brasil foi Maria José de Castro Rebello Mendes, aprovada em 1918 por concurso do Itamaraty para diplomata.

líderes defendiam que as mulheres precisavam de “educação racional” para sua “emancipação intelectual” (SOIHET, 2012). Entretanto, logo Moura e Lutz divergiram em relação à prioridade dada à luta pelo direito ao voto em função de a primeira achar que esta não beneficiaria as camadas mais baixas por não provocar mudanças estruturais.

Diante disso, Bertha Lutz, juntamente com outras mulheres da elite intelectual e econômica, foi responsável pelo surgimento de uma outra vertente do movimento feminista brasileiro na Primeira República. Chamado de “face bem-comportada do feminismo” por Pinto (2003) ou de “feminismo tático” por Soihet (2012), o feminismo desenvolvido por esse grupo, usando um tom moderado, por se preocupar com a aceitação da opinião pública, lutava pela emancipação feminina quase que exclusivamente⁴⁵ no plano Parlamentar, a partir de princípios do feminismo burguês, sem questionar o sistema patriarcal vigente. Na busca por seus objetivos, fundaram em 1922, a Federação Brasileira para o Progresso Feminino (FBPF), mais importante organização feminista do período.

Uma outra linha do movimento feminista, com bandeiras mais radicais e, por isso, configurando-se como “o menos comportado dos feminismos no período” (PINTO, 2003), foi a vertente anarquista ou comunista dos meios operários. Criada por Maria Lacerda de Moura depois do rompimento com Lutz, essa perspectiva defendia questões ligadas à sexualidade, ao amor livre, ao corpo, ao controle de natalidade e principalmente ao trabalho. Distanciava-se das demandas elitistas da FBPF, pois achava que a conquista do sufrágio em pouco ou nada afetaria a situação de submissão das operárias, já que para estas a opressão estava ligada não só ao gênero, mas também à desigualdade de classe, por meio da exploração das mulheres operárias por seus patrões. Assim, de nada adiantaria incluir a mulher na esfera política, se as razões para sua exclusão cotidiana pelo capitalismo continuassem existindo (*ibidem*). Com isso, esse grupo encontrou na perspectiva anarquista e comunista fundamentação para suas reivindicações e abertura para sua participação, já que eram aceitas como companheiras de luta nos espaços públicos, e, ao contrário das “bem-comportadas”, que não podiam questionar a opressão masculina por suas posições sociais, defendiam que o sistema patriarcal – na figura do homem – e capitalista – personificado no patrão – era o responsável por sua opressão.

⁴⁵ Além do sufrágio, a questão da educação era colocada como central para a emancipação das mulheres, porque ao terem direitos iguais, as mulheres deveriam ter condições de exercer cargos iguais e com a mesma remuneração, sendo a formação primordial para isso. Até então, as mulheres estavam restritas ao curso Normal ou magistério. Embora depois de 1879, as mulheres tenham tido permissão para frequentar o ensino superior, apenas escolas particulares recebiam mulheres. Foi uma conquista do feminismo liderado por Bertha, em 1922, a abertura dos liceus, os quais davam acesso às universidades, que se tornaram mistos.

Assim, tanto a vertente de Lutz quanto a de Lacerda de Moura defendeu seus ideais utilizando as estratégias disponíveis e que acreditavam ser as mais adequadas. Bertha, que acreditava que o direito ao voto levaria a outras conquistas, juntamente com suas companheiras de movimento, utilizou-se de seu reconhecimento e trânsito na elite política da época para dar seguimento a suas causas, procurando influenciar parlamentares e a opinião pública a favor do sufrágio feminino. Apesar de suas posições, as ideias defendidas por Bertha e suas companheiras ainda sofriam resistência em função da falta de credibilidade das mulheres, resultado da suposta fragilidade intelectual e física destas (SOIHET, 2012).

Entretanto, devido à persistência, pouco a pouco, o movimento foi ganhando força. Seguindo a tendência de internacionalização surgida no século anterior, Bertha procurou estabelecer laços com outras organizações feministas internacionais e estabelecer diálogos e interlocuções em congressos frequentes. Em 1922, por exemplo, Lutz representou as brasileiras na Liga das Mulheres Eleitoras nos Estados Unidos. Em um outro congresso, conseguiu a participação de Juvenal Lamartine, um dos políticos que sofria pressões da FBPF e que, ao chegar ao governo do Rio Grande do Norte, em 1927, concedeu a igualdade de direitos entre homens e mulheres. Na sequência, influenciados pela atitude de Lamartine, outros dez Estados fizeram o mesmo.

Assim, ainda segundo Soihet (2012), com a pressão das representantes da FBPF e de diversos setores da sociedade, o governo provisório de Getúlio Vargas propôs um novo Código Eleitoral, que foi aprovado em 1932 e que finalmente concedeu o direito ao voto às mulheres brasileiras⁴⁶. Com isso, o Brasil se tornou o segundo país da América Latina⁴⁷ a estender o direito ao sufrágio às mulheres, antes mesmo da conquista em países europeus, como Itália e França. Esse princípio foi incorporado à Constituição em 1934, por meio do artigo 108. Além da conquista do voto, com a Constituição de 1934, foram alcançados os direitos de manutenção da nacionalidade da mulher diante do casamento e o direito de transmiti-la aos filhos, a proibição da diferenciação salarial para os trabalhadores que desempenhavam a mesma função em razão de sexo, cor, nacionalidade ou estado civil, a segurança econômica, o direito a lazer semanal e a férias, a liberdade de reunião e associação, o estabelecimento de uma nova legislação trabalhista e a conquista da previdência social.

⁴⁶ Vale ressaltar, como lembram Blay e Avelar (2017), que o Código Eleitoral Provisório passou a permitir o voto apenas de mulheres casadas sob o aval dos maridos e das viúvas ou solteiras com renda própria. Já no Código Eleitoral de 1934, foram retiradas tais exigências. Entretanto, o voto pelas mulheres era facultativo e estas sofriam pressão para não exercer este direito. Foi apenas em 1946, que o voto se tornou obrigatório também para as mulheres.

⁴⁷ O primeiro foi o Uruguai.

Naquele mesmo ano, Bertha Lutz foi eleita deputada suplente. Ela assumiu seu mandato em 1936 com a morte de um parlamentar, mas teve seus projetos interrompidos com a implantação da ditadura em 1937 por Vargas, que, além do congresso, diluiu a democracia. Com isso, as causas por igualdade sexual ficaram suspensas, já que a luta das mulheres, assim como a de todos os outros movimentos sociais, naquele momento, tornou-se a resistência à ditadura e a defesa da democracia.

Essa suspensão das lutas propriamente feministas permaneceu ainda durante toda a Segunda Guerra, já que as mulheres continuam se mobilizando também por questões mais urgentes, como enviar auxílio aos soldados brasileiros na Guerra. A Liga da Defesa Nacional, por exemplo, organizava doação de agasalhos para os pracinhas e cursos de formação de enfermeiras. Além disso, as mulheres manifestavam-se contra o nazi-fascismo, pressionando a entrada do Brasil na Guerra ao lado dos Aliados (TELES, 1993).

Já internacionalmente, a primeira metade do século XX foi marcada pelas duas grandes guerras e também por importantes conquistas feministas. Como mostra Michel (2001), durante a Primeira Guerra, as mulheres passaram a substituir a força de trabalho masculina que estava nos combates. Entretanto, não se esqueceram de seus ideais feministas e exigiram igualdade salarial com os homens, além de estruturas com creches e berçários para poderem deixar seus filhos enquanto trabalhavam.

No período entre guerras, 21 países concederam o direito ao voto às mulheres, entre eles Inglaterra, em 1918 – fala-se em retribuição pelos esforços empreendidos pelas sufragistas durante a Primeira Guerra (MICHEL, 2001) –, e Estados Unidos, em 1920. Além disso, às causas igualitárias foram somadas ações de prevenção da guerra, já que a manutenção da paz se tornou também uma das preocupações das grandes organizações feministas, assim como ocorreu no Brasil. Entretanto, o movimento feminista entrou em decadência, chegando quase à desarticulação total (SARDENBERG, COSTA, 1994, p. 91), porque uma parcela de suas militantes já tinha alcançado seu objetivo de ter direito ao voto, outras estavam envolvidas com a prevenção da guerra e apenas uma pequena parte insistia na luta contra os problemas econômicos e por reformas nas leis sobre infância e maternidade. Somado a isso, com a revolução bolchevique, o “medo vermelho” de acusações por subversão colaborou ainda mais para o enfraquecimento do movimento entre as classes médias de diversos países do Ocidente (TELES, 1993).

Já na União Soviética, durante a Revolução comunista de 1917, as mulheres tiveram papel ativo, que as levou à conquista de seus direitos, pelos quais elas já vinham lutando nos

anos que antecederam à Revolução. Um importante nome naquele contexto foi Alexandra Kollontai, ministra no primeiro governo de Lênin, que, desde o início do século, lutava pelo fim da opressão sexual e de classe. Para isso, ela abandonou a família e passou a atuar como escritora e propagandista, buscando atrair as feministas ao partido comunista, além de lutar contra a indiferença da classe operária em relação à opressão das mulheres. Com isso, já nos primeiros decretos da Revolução bolchevique, segundo Michel (2001), foi proclamada a igualdade entre os sexos, além de direitos como seguro-doença, auxílios durante as 16 semanas antes e depois do parto, proibição de demitir grávidas, entre outros direitos relacionados à autonomia em relação aos maridos. Entretanto, com o fim da guerra civil e mais preocupados com o desenvolvimento da produtividade, o poder, pouco a pouco, foi suprimindo tais direitos até que eles deixaram de existir.

No mesmo período, nos países nazifascistas, as mulheres também sofreram bastante repressão. Na Alemanha nazista, adotou-se o slogan dos três K – *kindder, küche, kirche*, que significam “criança, cozinha e igreja” –, como únicas funções femininas. Além disso, todas as mulheres casadas do país que tinham funções públicas foram demitidas por decreto. As meninas sofreram com medidas que as impediam de entrar nos liceus e escolas mistas, porque apenas 10% das vagas do que atualmente é chamado de Ensino Médio passaram a ser destinadas às mulheres, as quais deveriam ter formação somente para serem boas donas de casa. Assim, aquelas que reivindicavam sua liberdade sexual estavam violando a natureza e, por isso, eram vistas por aquele regime do mesmo modo que os judeus, negros e homossexuais. Na Espanha, conquistas feministas como o direito ao voto e ao aborto foram abolidas durante o regime fascista de Franco.

Diante de todo esse retrocesso nas lutas feministas e de todo o terror que estavam vivendo, pela honra de seus países, as mulheres se empenharam na luta antifascista. Segundo Michel (2001), muitas se engajaram no exército regular ou em combates de guerrilha, além de atuarem massivamente na produção de guerra. Na União Soviética, as mulheres defenderam exemplarmente seu território contra as invasões nazistas. Na Itália, foram milhares as que lutaram contra o fascismo, mesmo sendo torturadas, condenadas, fuziladas e deportadas. O mesmo aconteceu com as espanholas que se rebelaram contra o franquismo. As inglesas e as norte-americanas se mobilizaram e ocuparam a frente de trabalho nas fábricas de armamentos, o que permitiu que os homens pudessem ir para os *fronts* de batalha.

Com o fim da Guerra, apesar de toda a contribuição das mulheres e do aparente reconhecimento observado nas inúmeras homenagens prestadas a elas, na prática, com a volta

dos militares para suas posições civis, as mulheres foram obrigadas a aceitar salários inferiores aos dos homens para manter seus empregos, além de serem alvos de campanhas para que retornassem aos lares nos Estados Unidos, por exemplo. Nesse país, assim como na Inglaterra, toda a estrutura de creches e cantinas conquistada durante a Guerra para que as mulheres pudessem trabalhar desapareceu (MICHEL, 2001).

No Brasil, com o fim da 2ª Guerra e a redemocratização do país em 1945, novamente se separaram as perspectivas da FBPF – das profissionais liberais e burguesas – e das trabalhadoras, essas últimas mais preocupadas com sua sobrevivência. Embora elas tenham feito uma tentativa de unificação durante um encontro na metade da década de 1940, diante de encaminhamentos para a discussão de pautas de esquerda, houve a recusa de Lutz e suas companheiras, o que fez com que as perspectivas se mantivessem separadas (PINTO, 2003; SOIHET, 2012). A resistência de Lutz às causas de esquerda se justificava pelo fato de ela ter boas relações com o governo, o que lhe permitia negociar a favor das causas feministas nas quais ela acreditava.

Foi por esse bom trânsito entre os políticos que, em 1945, enquanto diplomata, Lutz foi enviada à Conferência de San Francisco, nos Estados Unidos, como retrata a Fotografia 1, a seguir, na qual se redigiu a carta fundadora das Organizações das Nações Unidas (ONU). A partir dessa participação, a brasileira pôde colaborar para o avanço das questões femininas. Uma pesquisa desenvolvida por Dietrichson e Sator, da Universidade de Londres, revelou recentemente que a participação da brasileira foi muito maior do que se imaginava. Embora o documento – que é um dos mais importantes tratados internacionais do século XX e um dos primeiros a tratar do tema da igualdade de gênero –, tenha sido assinado por Lutz, pela dominicana Minerva Bernardino, pela chinesa Wu Yi-fang e pela norte-americana Virgínia Gildersleeve, como autoras das questões relativas às mulheres, a pesquisa revelou que foram apenas as diplomatas latino-americanas e a delegada australiana, lideradas por Bertha Lutz, que defenderam a menção da igualdade de gênero no documento fundador da ONU, de maneira explícita, com a inclusão do termo “mulher”.

Fotografia 1 – Bertha Luz na Conferência da ONU em San Francisco (26/06/1945)



Fonte: Arquivo da ONU⁴⁸

Por isso, na ocasião, as latino-americanas sofreram forte oposição das delegadas inglesas e norte-americanas, que achavam tais propostas vulgares e desnecessárias, já que eram questões já bem estabelecidas em suas realidades. Elas chegaram a ridicularizar Lutz, que rebateu tal afirmação alegando que em nenhum lugar do mundo havia igualdade de direitos completa entre homens e mulheres, muito menos nos países do Sul. Assim, com a pesquisa, Dietrichson e Sator (2017) evidenciam que Bertha Lutz foi importante não apenas para avanços feministas no Brasil, mas em todo o mundo ao defender a inclusão da igualdade entre homens e mulheres no notável documento internacional, o que fez com que a questão passasse a ser tratada com mais importância pelas organizações mundiais.

Apesar desse importante fato, diante de tudo que se passou nas décadas anteriores, o movimento feminista brasileiro, assim como o mundial, terminou a primeira metade do século XX bastante desarticulado e enfraquecido. Como mostra Teles (1993), durante toda a Segunda República, as questões feministas se apresentaram apenas pontualmente e sem grande força. Com isso, as lutas feministas foram perdendo força e, na Assembleia Nacional Constituinte, de 1946, não houve a participação de nenhuma mulher, o que teve como consequência, por

⁴⁸ Disponível em <<https://goo.gl/ip5oWa>>. Acesso em: 15 jun 2017.

exemplo, a exclusão de questões como a discriminação por sexo, que aparecia na Constituição de 1934.

Entretanto, em 1949, Simone de Beauvoir publicou *O Segundo Sexo*, um dos clássicos do feminismo contemporâneo, que, embora não tenha sido escrito para um público militante, levou a mudanças significativas na maneira de se pensar a mulher, o que conduziu, conseqüentemente, o movimento feminista a uma nova era, mas não imediatamente⁴⁹. A ideia central da filósofa é de que não há nada de biológico e natural na subordinação das mulheres, como já tinham apontado Poulain de la Barre – citado por de Beauvoir na epígrafe de *O Segundo Sexo* – e Mary Wollstonecraft, que relacionavam a falta de educação para as mulheres à suscetibilidade e à aparente inferioridade destas em relação aos homens, defendendo a importância de instrução da mulher para a superação da desigualdade. No mesmo sentido, Simone de Beauvoir, no primeiro dos dois volumes do livro em questão, apresenta *Fatos e Mitos* sobre o sexo feminino, comprovando, a partir de uma abordagem interdisciplinar, que não há nenhuma determinação natural que limite os papéis femininos, mas que são os conjuntos de preconceitos, de costumes ou a cultura, de maneira geral, que limitam e determinam o que é ser mulher. Assim, a filósofa inicia o segundo volume de *O Segundo Sexo* com a célebre frase “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967, p.9), reafirmando que a mulher é uma construção cultural, que historicamente foi subordinada, inferiorizada e excluída pelo homem, sujeito eu-universal.

A partir da desconstrução do determinismo biológico e da compreensão de que as diferenças sexuais não justificam os comportamentos, que são sociais – concepção que levará posteriormente ao desenvolvimento da teoria de gênero – as ideias de Beauvoir transformaram a compressão da realidade feminina e, como já afirmamos, levaram o feminismo a um outro momento, tendo sido responsável também pela rearticulação do movimento na Europa após a Segunda Guerra Mundial. Neste contexto, a questão da opressão ganhou destaque, já que a subalternidade deixou de ser vista como algo biológico e passou a ser encarada como cultural. Começou-se, portanto, a reconhecer a possibilidade política de transformação das relações desiguais entre homens e mulheres, a iniciar-se pelo questionamento da posição do homem como categoria universal e da mulher como um ser outro.

⁴⁹ Como mostra Garcia (2011), *O Segundo Sexo* de início não foi bem recebido na França. Foi apenas depois de ser traduzido para o inglês e com o entusiasmo das norte-americanas que a obra alcançou o sucesso, segundo Pinto (2003), dez anos mais tarde, tendo sido, então, traduzida para vários idiomas. Só em francês, de acordo com Dalmás e Pietra Méndez (2015), foram vendidos mais de um milhão e meio de exemplares.

Assim, na mesma linha de Beauvoir, surgiu Betty Friedan, que publicou em 1963, nos Estados Unidos, *Mística Feminina*, obra na qual discute “o problema sem nome” que afetava as norte-americanas no pós-guerra, contexto de volta ao lar e de “domesticidade obrigatória” (GARCIA, 2011, p.83). O livro trata da insatisfação feminina diante de sua condição – mesmo com a conquista da igualdade legal –, o que levou milhares de mulheres a procurarem tratamento psiquiátrico por ansiedade e depressão.

Mesmo assim a maioria dos homens, ao inverso das mulheres, continuava ignorando que o problema era real. (...) Em pleno século XX ninguém sugeriu um novo caminho para a realização da mulher americana. A maioria adaptou-se ao papel e sofreu ou ignorou o problema sem nome. (...) As que sofrem desse mal têm a fome que o alimento não pode saciar. (...) A mulher que sofre deste mal, e em cujo íntimo fervilha a insatisfação, passou a vida inteira procurando realizar seu papel feminino. Não seguiu uma carreira (embora as que o façam talvez tenham outros problemas); sua maior ambição era casar e ter filhos. (...) E as que terminaram a faculdade, as que sonharam algo além da vida doméstica, serão as que mais sofrem? Segundo os especialistas, sim (FRIEDAN, 1971, p.26-27).

Portanto, Friedan traduziu e discutiu o sentimento das mulheres americanas diante da mitificação feminina que as impedia de ocupar seus novos papéis sociais – embora já estivessem capacitadas para isso –, para permanecer nas funções ditas femininas do pensamento conservador, como o casamento e a maternidade, que teoricamente deveriam fazê-las sentir-se realizadas. Com isso, a obra, de grande repercussão inclusive no Brasil, colaborou para o surgimento de reflexões sobre o tema da opressão da mulher e para o debate político feminista de temas não só públicos, mas também de âmbito privado, funcionando “como um detonador de um novo processo de conscientização feminista ao criar uma identidade coletiva capaz de gerar um movimento social liberador” (GARCIA, 2011, p.84).

Mais do que escrever sobre a condição feminina, Betty Friedan foi responsável também pela criação, em 1966, da *National Organization of Women* – Organização Nacional para as Mulheres (NOW). Essa organização foi criada no contexto das novas reflexões sobre a condição da mulher, que levaram pouco a pouco à reconstrução do feminismo. Assim, formada sobretudo por mulheres de classe média, casadas e com filhos, a NOW se tornou uma das principais e mais poderosas organizações feministas dos Estados Unidos e, segundo Garcia (2011p.85), “a máxima representante do feminismo liberal”. Ainda de acordo com a autora, essa perspectiva acreditava que situação da mulher não era de opressão e exploração e sim de desigualdade, que passava principalmente pela exclusão da mulher da esfera pública. Com isso, defendendo a igualdade entre os seres humanos e a oportunidade de todos desenvolverem seus potenciais, o feminismo liberal, por meio dos grupos de pressão política, como o NOW, tinha como objetivo a inclusão das mulheres no mercado de trabalho, principalmente nos cargos públicos. Para isso,

defendia que as mães tivessem acesso à formação e o direito a emprego, além de lutar por igualdade de salários entre homens e mulheres e por igualdade nos direitos da família (MICHEL, 2001).

Entretanto, no cenário de efervescência política e renovação cultural, nas décadas de 1960 e 1970, nos Estados Unidos e Europa, gerado pelo fim dos mitos do *american way of life* e do sonho da revolução socialista (PINTO, 2003), surgiram diversos movimentos de esquerda. Assim, grande parte das mulheres solteiras e jovens do NOW, influenciadas pela tendência contracultural dos novos movimentos e diante da percepção de que continuavam desempenhando os mesmos papéis de subordinação aos homens e de invisibilidade para a sociedade assim como quando estavam fora do movimento, apenas “datilografando os discursos dos homens, fazendo café e não política” (GARCIA, 2011, p.86), decidiu se separar da perspectiva liberal e começar um feminismo mais radical.

Com isso, surgiram diversos novos grupos no interior do *Women Liberation Movement* – Movimento de Liberação das Mulheres (WLM). Esses eram liderados, em geral, por uma nova geração de mulheres com um nível maior de instrução, já que tiveram acesso aos liceus mistos e até à universidade e que começavam a buscar viver uma liberdade sexual, propiciada pela desvinculação entre sexualidade e procriação, gerada pelo desenvolvimento da pílula anticoncepcional, embora ainda cerceada por questões morais.

Do ponto de vista teórico, ainda segundo Garcia (2011), as obras de 1970 *Dialética da sexualidade*, de Shulamith Firestone, e *Política sexual*, de Kate Millet, fundamentaram as reflexões e os projetos dessa perspectiva. A primeira defendia que o movimento deveria atacar a raiz do problema, buscando acabar com a opressão em sua origem, ou seja, o sistema patriarcal⁵⁰. Já a segunda, de acordo com Santos (2016), tratava de uma interiorização da ideologia da feminilidade, construída sobre pilares de um senso de inferioridade, que, fundamentados na heteronomia patriarcal, sempre censurou as mulheres. Millet, ao contrário de Beauvoir e Friedan, que compartilhavam tal ideia, mas atribuíam a mulher certa

⁵⁰ De acordo com Garcia (2011), a noção de patriarcado, entendida como o governo dos patriarcas, cuja autoridade era resultado da sabedoria, desde o século XIX, já vinha sendo tomada em sentido crítico para se referir à hegemonia masculina. Entretanto, a partir do feminismo radical, para quem tal noção é central, segundo Michel (2001, p.5-6), o sistema patriarcal – ou ainda a falocracia ou a androcracia – passou a ser entendido especificamente como o “sistema que utiliza aberta ou sutilmente os mecanismos institucionais e ideológicos a seu alcance (o direito, a política, a economia, a moral, a ciência, a medicina, a moda, a cultura, a educação, as mídias de massa, etc) para reproduzir a dominação dos homens sobre as mulheres, assim como o capitalismo as utiliza para se perpetuar” [tradução nossa de “*systeme qui utilise soit ouvertement soit de façon subtile tous les mecanismes institutionnels et idéologiques à sa portée (le droit, la politique, l’économie, la morale, la science, la médecine, la mode, la culture, l’éducation, les mass media, etc.) pour reproduire cette domination des hommes sur les femmes, de même que le capitalisme les utilise pour se perpétuer*].

cumplicidade nesse processo, defendia que “a opressão feminina é fruto da ideologia patriarcal que se expressa enquanto uma falsa política de representação, que, na verdade, apenas condena e critica as mulheres, tornando-as vítimas de sua dependência econômica, em um sistema de opressão institucional” (SANTOS, 2016, p.147).

Assim, a fim de buscar a liberação feminina a partir da conscientização da situação de opressão e de atacar e eliminar o sistema patriarcal, o feminismo radical atuou principalmente de três maneiras: por meio do desenvolvimento de grupos de autoconsciência, da criação de centros alternativos de ajuda e autoajuda e de grandes protestos públicos.

Os grupos de autoconsciência, também chamados de grupo de reflexão, por seu papel transformador e empoderador de mulheres, segundo Garcia (2011), foi uma das contribuições mais significativas do feminismo radical. Implantada pelas militantes da *New York Radical Women* (NYRW), a prática, que se tornou comum também na Europa e América Latina, era chamada de *consciousness-raising* (elevação da consciência, em tradução livre) e consistia, de acordo com Pedro (2012), em uma metodologia revolucionária segundo a qual mulheres se reuniam umas nas casas das outras ou em locais públicos para discutir problemas femininos relacionados ao machismo.

Para isso, elas faziam a “linha da vida”, na qual todas, sentadas em círculo, evidenciando a descentralização do movimento, tomavam a palavra para relatar vivências, falar sobre sua relação com o próprio corpo e o corpo masculino, comentar a relação com os homens, seja o pai, o marido ou outros, além de compartilhar situações em que se sentiram discriminadas por serem mulheres e de discutir sobre desejo sexual, prazer, aborto, menstruação, entre outros inúmeros temas. O objetivo era que, ao expor os problemas vividos individualmente, as mulheres percebessem que aquelas eram questões coletivas, aumentando assim a solidariedade entre elas – ou seja – a sororidade, além de que, a partir da tomada de consciência das diferentes formas de opressão, elas juntas lutassem pelo fim da cultura patriarcal.

Em torno dessa causa comum, os diferentes movimentos radicais perceberam que as relações de poder e o domínio dos homens sobre as mulheres estavam relacionados aos benefícios que o sistema patriarcal dava a eles, tanto econômica, quanto sexual e, sobretudo, psicologicamente. Além disso, se deram conta de que os centros de dominação patriarcal se estendiam à esfera privada da família e às relações sexuais, além das trabalhistas, entre outras, e que, portanto, era necessário também transformar o espaço privado para resolver os problemas, que não eram individuais, mas de todas, como resultado de um sistema opressor. Para isso, passaram a defender o slogan “O pessoal é político”.

Além dos grupos para conscientização, as feministas do Movimento de Libertação da Mulher criaram também centros de ajuda. Tratava-se de espaços diversos, que iam desde centros de saúde, que ofereciam atendimento ginecológico não patriarcais, favorecendo que as mulheres conhecessem seus corpos, até creches para as mães trabalhadoras e espaços de apoio para as mulheres vítimas de violência, além dos centros de defesa pessoal (GARCIA, 2011).

Se, por um lado, os grupos de reflexão colaboravam para autoconscientização e para o empoderamento das mulheres e os centros tinham como objetivo apoiá-las nas situações de vulnerabilidade, por outro lado, os grandes protestos públicos atuaram como uma importante ferramenta para atingir a sociedade. As grandes marchas, os atos de protestos e as sabotagens tinham como característica a espetacularidade, aliada à desobediência civil, ambas comuns às manifestações dos movimentos de esquerda. O objetivo era atrair a atenção de toda a sociedade e evidenciar os mecanismos de opressão da mulher, modificando a opinião pública sobre as questões feministas. Assim, segundo Garcia (2011, p.89), “Essas mobilizações aparentemente realizadas de forma espontânea em todos os países foram cuidadosamente planejadas e eram extremamente simbólicas e subversivas”, tendo conseguido “converter em político aquilo que tinha a ver com subordinação”.

O primeiro protesto público do WLM foi a emblemática queima de sutiãs durante o Miss América de 1968 em Atlantic City. De acordo com Dow (2003), o evento organizado pelo NYRW tinha como objetivo demonstrar o desprezo das militantes pelas convenções de feminilidade, tão opressoras das mulheres, além de criticar os valores americanos – racismo, militarismo e capitalismo – representados no símbolo da mulher ideal eleita pelo concurso – branca, objeto sexual sem mente, usada para entreter as tropas do Vietnã e para comercializar produtos da indústria da beleza. Assim, num ato simbólico de protesto, que pode ser observado na Fotografia 2, a seguir, as militantes jogaram diversos “instrumentos de tortura”⁵¹ de mulheres, como saltos altos, cosméticos, cílios postiços, exemplares de revistas *Cosmopolitan* e *Playboy*, entre outros, além dos emblemáticos sutiãs, na “lixeira da liberdade”, na qual nunca se ateou fogo. Então, aproveitaram-se da ampla cobertura midiática do evento para atrair a atenção para o tema, missão que foi bem-sucedida, já que o feminismo se tornou manchete de importantes veículos de comunicação⁵².

⁵¹ Termo usado por Judith Duffett em “WLM vs. Miss America”, no volume 4 do *Voice of the Women’s Liberation Movement*, de outubro de 1968, citado por Dow (2003).

⁵² New York Post, por exemplo, publicou reportagem com o título de “*Bra Burners and Miss America*” (Queimadoras de sutiãs e Miss América), que foi responsável pela difusão da ideia de que sutiãs foram queimados, fazendo referência a queima de rascunhos e bandeiras ocorridas duas semanas antes em Chicago durante a Convenção Democrática Nacional, contexto que se perdeu nas alusões futuras.

Fotografia 2 – “Lixeira da liberdade” no protesto contra o *Miss America* 1968



Fonte: Site Jewish Currentes⁵³

Assim, as estratégias de subversão naquele momento já faziam parte das ações feministas. Neste ponto, como veremos nos próximos capítulos desta tese, há bastante semelhanças entre as estratégias utilizadas pelas feministas radicais e pelas militantes da *Marcha das Vadias*, inclusive no que diz respeito à utilização da visibilidade, resultante da transgressão, na busca por subversões nas normas patriarcais.

Entretanto, apesar da sua intensa movimentação e atuação política desde 1967, no meio da década de 1970, de acordo com Garcia (2011), o feminismo radical entrou em declínio, principalmente, em função de conflitos internos relacionados à negação da diversidade das mulheres. De um lado, as novas militantes do movimento acusavam, por exemplo, uma das fundadoras Shulamith Firestone de elitista. De outro, a experiência e a causa comum a todas também foram estremecidas pelas questões de classes e do lesbianismo que surgiram no interior do movimento. Segundo Fougeyrollas-Schwebel (2009, p.146), a ideologia da sororidade entrou em crise, porque

as questões da identidade racial ou nacional dividem o movimento, e a solidariedade comum das mulheres é rapidamente questionada pela suspeita da ignorância dos problemas próprios de cada grupo identitário, pelo temor da criação de novas formas

⁵³Disponível em: <https://goo.gl/BCu3Yh>.

de dominação entre homossexuais e heterossexuais, entre burgueses e proletárias, entre as mães e aquelas que não o são, entre as mulheres brancas e as mulheres negras, sobretudo nos Estados Unidos.

Tudo isso levou a rachaduras e ao fim das manifestações radicais nos Estados Unidos. Com isso, o feminismo liberal se reformulou, passando a reconhecer a tese de que “o pessoal é político” e a organizar também grupos de autoconsciência, o que levou à retomada de seu protagonismo enquanto movimento feminista, mas, a partir daí, o feminismo deixa de ser singular e, em função da segmentação das lutas, torna-se feminismos, no plural.

Entretanto, antes de avançarmos com o histórico dos feminismos mundiais, é preciso contextualizarmos o feminismo no Brasil naquele momento. Uma grande conquista, consequência de pressões feministas, como afirma Campopiano (2016), se deu com a Lei 4.121, de 1962, conhecida como Estatuto da Mulher Casada, a partir da qual as mulheres deixaram de ser legalmente vistas como civilmente incapazes, assim como os menores, os próDIGOS e os silvícolas – segundo o artigo 6º do Código Civil de 1916, revogado com tal lei – e, com isso, passaram a ter maior autonomia social e familiar, já que deixaram de precisar de autorização, por exemplo, para trabalhar. Assim, a partir do livre exercício da profissão, muitas mulheres se tornaram economicamente produtivas, o que favoreceu progressivamente a autonomia feminina, apesar de muitas desigualdades ainda terem permanecido no Código.

Por outro lado, apesar da importante conquista civil das mulheres brasileiras no início da década, enquanto nasciam e se desenvolviam os novos feminismos no Norte, no Brasil, o cenário era completamente outro. Por aqui, a década de 1960 foi marcada pelo golpe militar e pelo decreto do Ato Institucional nº 5, a partir dos quais, ao contrário dos contextos norte-americano e europeu, as atuações políticas dos movimentos sociais se tornaram bastante perigosas. Mesmo assim, mulheres fizeram parte da luta contra a ditadura, seja formando grupos de mães e esposas de perseguidos e mortos políticos, seja resistindo ativamente, integrando inclusive a luta armada, mesmo diante da resistência dos homens da guerrilha.

Nesse contexto é impossível ignorar a relação, embora não estreita, do feminismo com os movimentos de mulheres. Estes, atuantes desde a primeira metade do século, eram movimentos formados por mulheres de classes médias e populares, que lutavam contra a carestia, pelos direitos dos trabalhadores, pela infância, pela paz mundial, e, principalmente, durante a ditadura, pela anistia, entre outras causas não relacionados à mudança dos papéis atribuídos às mulheres pela sociedade. Assim, segundo Pinto (2003, p.43), “foram movimentos não para pôr em xeque a condição de opressão da mulher, como no caso do feminismo, mas para, a partir da própria condição de dona-de-casa, esposa e mãe, intervir no mundo público”.

Além dessa importante intervenção, ainda de acordo com a autora, apesar de a princípio ter havido uma resistência com as feministas, a partir do contato com elas, o próprio movimento de mulheres passou a problematizar a condição da mulher.

Por outro lado, a inter-relação das causas propriamente feministas com problemas sociais é uma característica também do feminismo no Brasil e em outros países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento. Isso porque, embora a luta pela transformação das relações de gênero seja o que une as mulheres do movimento feminista, não há como elas ignorarem a fome, a miséria, a ausência da democracia e outras situações de desigualdade social que as cercam. Dessa forma, fica evidente que o movimento no Brasil “defende a especificidade da condição de dominada da mulher, numa sociedade em que a condição de dominado é comum a grandes parcelas da população; no qual há diferentes mulheres enfrentando uma gama de problemas diferenciados” (PINTO, 2003, p.46).

Em relação às causas relacionadas às questões de gênero, no Brasil, apesar da repressão, ao longo da década de 1970, o feminismo ganhou força e se desenvolveu. Os importantes grupos de reflexão do feminismo radical chegaram trazidos por mulheres que voltavam dos Estados Unidos e da Europa. Com as mesmas características dos grupos do hemisfério norte, eles despertaram o interesse das feministas brasileiras, que estavam impedidas de atuarem politicamente pela repressão. Sobre isso, Walnice Nogueira Galvão afirmou a Albertina Costa (1988) em entrevista: “A impossibilidade do exercício político, que todo mundo tinha tido antes, nos levou a procurar alguma coisa para fazer que não fosse só individual, alguma coisa coletiva – reflexão coletiva”. Seja composto por mulheres em busca de algum tipo de atuação política ou por mulheres simplesmente interessadas na causa, os grupos de reflexão foram responsáveis por introduzir entre as feministas brasileiras questões importantes sobre a condição feminina, mas que ainda não eram tema dos questionamentos por aqui, como a relação das mulheres com o corpo, a sexualidade e o prazer.

Entretanto, embora o feminismo tenha ganhado força nesta década, isso não quer dizer que não tenha continuado a sofrer resistência de diversos setores. Por exemplo, as brasileiras exiladas – sejam militantes ou companheiras de homens perseguidos –, em contato com feministas sobretudo na Europa, também se organizaram em favor das questões de gênero, o que não foi visto com bons olhos nem mesmo por seus companheiros. Segundo Pinto (2003), eles viam o feminismo como ameaça à luta dos proletários – por supostamente acabar com a unidade do movimento –, e ao poder masculino nessas organizações e dentro de seus lares. Por isso, sob a alegação da apoliticidade dos grupos feministas, que, segundo eles, em nada

colaboravam contra a luta da ditadura no Brasil, a Frente de Brasileiros no Exílio pressionou, com algum sucesso, as mulheres a abandonarem os grupos sob ameaça de retirarem o apoio financeiro a suas famílias.

Como saída, criou-se o Círculo de Mulheres Brasileiras em Paris, que, além do trabalho interno com os grupos de reflexão feministas, assumiu uma postura política de esquerda com a luta de classes, deixando claro que não pretendia separar as questões de gênero das causas marxistas e também de luta pela democracia. Com isso, o Círculo tomou importantes proporções nas atividades dos exilados, ao buscar criar espaços públicos de reflexão.

Também no Brasil o feminismo foi vítima de desconfiança das organizações de esquerda e das que lutavam pelo fim da ditadura militar sob as mesmas justificativas pelas quais as exiladas sofreram repressão: de que o feminismo era uma luta menor por não defender o proletariado e a democracia, prejudicando a unidade dos movimentos (*ibidem*). Apesar de a resistência continuar, a partir de 1975, a luta feminista ganhou novos contornos no país.

Com a instituição pela Organização das Nações Unidas (ONU) de 1975 como o Ano Internacional da Mulher, as ideias femininas ganharam visibilidade junto à opinião pública, o que levou, mesmo no contexto de cerceamento das liberdades democráticas, à criação de espaços de discussão e organização das causas feministas (TELES, 1993). Segundo Pinto (2003, p.56), o ano configurou-se como o “momento inaugural do feminismo brasileiro”, já que até então “o movimento estava restrito a grupos muito específicos, fechados e intelectualizados, chegando mesmo a se configurar mais como uma atividade privada”. Assim, com o respaldo da ONU, as mulheres e suas questões entram para a esfera pública, o que levou o movimento a um novo *status* e a uma institucionalização, para que não fosse visto como algo clandestino e proibido para aquele contexto.

Para comemorar tal ano, realizou-se no país um evento intitulado “O papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira”, no qual foi criado o Centro de Desenvolvimento da Mulher Brasileira. Esse Centro, da sua criação até o fim de sua atuação em 1979, acolheu as diferentes tendências feministas, a saber: (i) radical, que colocava a questão da mulher como central, tratando abertamente sobre a condição de opressão, atribuindo-a ao sistema patriarcal e ao poder falocrático, e discutindo temas considerados tabus e burgueses, como corpo, sexualidade, prazer, contracepção e aborto. Sob a crítica de não pensar nas questões coletivas e apenas nas da mulher, foi a perspectiva que mais sofreu resistência; (ii) liberal, preocupada em promover os valores individuais e reduzir as desigualdades, a partir de medidas jurídicas e reformas, além de naquele contexto, especificamente, buscar o fim da

ditadura e o avanço das mulheres trabalhadoras; e (iii) marxista, que defendia, em uma perspectiva contrassistêmica, que a luta das mulheres era a luta de classes, pois só, por meio de uma transformação global, alcançar-se-ia a igualdade. Esse grupo, que estava ligado ao Partido Comunista, dominou o Centro a partir de 1977.

No ano anterior, em 1976, voltou-se⁵⁴ a comemorar publicamente o dia 8 de março. A preparação para a data, segundo Teles (1993), tornou-se motivo para reunir e articular mulheres com diferentes posições políticas, mas todas interessadas no combate à discriminação milenar, questão que foi ganhando progressivamente mais apoio. A principal consequência que se viu foi a presença constante do feminismo em diversas situações, já que mulheres passaram a tomar a palavra, em vários momentos, para falar da opressão e da necessidade de se transformar o cenário, o que levou ao fortalecimento do movimento.

Entretanto, é importante salientar que o movimento feminista brasileiro, independentemente da vertente, era composto quase que integralmente por intelectuais de classe média e que tiveram experiências internacionais. Apesar desse caráter elitista, mesmo sem pertencer ao proletariado, essas mulheres se identificavam com as formas de opressão das camadas populares e buscavam representá-las. Esse também sempre foi outro motivo de crítica ao movimento feminista brasileiro.

Apesar de todos os desafios, desconfiças e resistências, o feminismo chegou ao final da década de 1970 como uma questão bastante discutida publicamente, ou seja, tinha-se alcançado a tão desejada visibilidade. Com a promulgação da Lei da Anistia, em 1979, o cenário para a luta feminista tornou-se ainda mais favorável. A volta do exílio dos militantes de esquerda, com ideias inovadoras, somada à diminuição da repressão e da volta da possibilidade de manifestação, contribuiu para que o feminismo pudesse realmente atuar ativamente no campo político, a partir da conquista de espaços no plano institucional, além da presença de mulheres nos cargos eletivos e de formas alternativas de participação política (PINTO, 2003).

Nesse período, um importante problema passou a fazer parte das ocupações do movimento feminista: a violência contra a mulher. Essa noção, que é central no nosso trabalho – já que o objetivo da *Marcha das Vadias* é combater violências simbólicas, como veremos detalhadamente nos próximos capítulos –, neste primeiro momento, em grande parte do Ocidente, esteve relacionada sobretudo à violência doméstica e familiar e à violência sexual. Sobre a primeira, como lembra Delage (2017), desde o século XIX, embora ainda não fosse reconhecida como um problema público, a questão da violência conjugal já tinha sido posta

⁵⁴ Desde o golpe de 1964, parou-se de comemorar tal data.

pelas primeiras feministas, na França, quando estas questionaram o “assujeitamento marital” instituído no Código Civil, em uma tentativa – sem sucesso, a princípio – de alterá-lo, e também colocada pelas pioneiras do feminismo norte-americano, no momento inaugural do movimento do lado de cá do Atlântico, quando estas definiram o casamento como um contrato desigual.

Entretanto, ainda de acordo com a autora, foi apenas mais de um século mais tarde, a partir da década de 1970, que os movimentos feministas franceses e estadunidenses passaram a perceber as violências sexuais e conjugais como problemas, embora tais práticas existam há séculos nessas sociedades, sem que fossem percebidas como tais. Assim, as feministas se articularam a fim de procurar meios para assistir às vítimas e para pressionar o poder público para o desenvolvimento de políticas públicas, além de refletirem sobre a questão, relacionando “as violências íntimas às desigualdades e às relações sociais estruturais entre homens e mulheres”⁵⁵ (DELAGÉ, 2017, p.7).

Em pouco tempo, essas ideias foram difundidas e, ainda no final da década de 1970, chegaram ao Brasil. Por aqui, até então não se falava da violência doméstica, já que havia quase uma interdição de se interferir em problemas de âmbito privado de outras pessoas, ideia representada pelo dito popular “Em briga de marido e mulher, não se mete a colher”. Além disso, a ideia de violência doméstica estava atrelada a classes baixas, como se apenas homens pobres, ignorantes e, em geral, alcoólatras agredissem suas esposas e companheiras, grupo esse negligenciado pelas políticas públicas.

Foi a divulgação e grande repercussão de dois casos de agressão por homens que não se enquadravam nestes estereótipos que fez com que a causa ganhasse credibilidade e se tornasse objeto de debate pela opinião pública, passando a ser percebido com um problema generalizado. Segundo Teles (1993), foram eles uma denúncia de espancamento sofrido pela esposa de um importante professor universitário, em que a vítima, rompendo com o silêncio típico, relatou, por meio de uma carta cheia de emoção, a violência praticada pelo homem amado, e o assassinato de Ângela Diniz, símbolo da luta pela liberdade sexual na época, pelo *bon vivant* Doca Street, seu companheiro.

Esse último caso, em particular, mobilizou as feministas depois que o autor do crime, alegando ter assassinado a vítima em “legítima defesa da honra” – argumento jurídico válido na época –, recebeu como pena dois anos de prisão, cumpridos em liberdade. Indignadas, elas organizaram marchas e um movimento, sob o *slogan* “Quem ama não mata”, para combater a violência contra a mulher e pressionar a opinião pública e o judiciário a respeito da convivência

⁵⁵ “(...) *liant les violences intimes aux inégalités et aux rapports sociaux structurels entre hommes et femmes*”.

e impunidade de crimes desse tipo. Diante da constante pressão, em um segundo julgamento, Doca Street foi considerado culpado e condenado a 15 anos de prisão, o que representou um importante passo para a luta contra a violência contra a mulher e o tratamento dado a ela.

Assim, nesse contexto, as feministas passaram a se articular e criar grupos, como o SOS Mulher – iniciado em São Paulo e depois difundido para outras capitais e interior do país –, o Centro de Defesa da Mulher, em Minas Gerais, dentre outros. A ideia inicial desses grupos era combater a violência por seus próprios meios, com rodas de discussão entre mulheres – nas quais buscava-se a conscientização da condição feminina na sociedade e necessidade de luta cotidiana –, acolhimento e assistência às vítimas de violência, além de marchas e vigílias em defesa do direito da mulher de não sofrer violência. Com isso, esses grupos recebiam, em geral, mulheres vítimas de violência doméstica e sexual.

Esse tipo de violência também era negligenciado pela sociedade e pela justiça. De acordo com Teles (1993, p.134), embora as notícias de estupro fossem comuns nas páginas policiais dos jornais, a violência sexual era abordada como um crime “praticado por ‘tarados’ ou ‘anormais’ contra mulheres de conduta suspeita, que se vestiam sem nenhum decoro e se encontravam em lugares pouco recomendáveis”. Além disso, ainda de acordo com a autora, o tratamento policial e jurídico consistia em traçar o perfil da vítima, por meio de suposições que acabavam por descrevê-la como responsável pelo ato, por provocar o estupro.

Diante disso, denúncias de crimes de estupro se configuravam – e ainda se configuram como veremos quando entrarmos especificamente nas temáticas da *Marcha das Vadias* – novamente como uma violência, desta vez por parte da polícia e da justiça. O tratamento recebido por mulheres vítimas de violência doméstica nas delegacias também não era adequado. Assim, apesar de os grupos feministas procurarem combater a violência sozinhos, sem pressionar o Estado para que desse assistência às vítimas, as feministas reconheceram a necessidade de atendimento especial nas delegacias, a fim de cessar o constrangimento a que estas eram submetidas no momento da denúncia.

Nesse sentido, segundo Teles (1993), nas eleições para governador de 1982, feministas, em especial aquelas vinculadas a partidos políticos, pressionaram para que suas reivindicações fizessem parte dos planos de governo, ação bem-sucedida, já que, ainda na primeira metade da década de 1980, foram criados o Conselho Estadual da Condição Feminina e a Delegacia de Defesa da Mulher (DDM), no estado de São Paulo, modelo que foi replicado em diversos estados brasileiros. Com isso e com a campanha “O silêncio é cúmplice da violência”, a prática historicamente oculta pelo “manto da sagrada família” (TELES, 1993, p.136) foi trazida à tona

pelas centenas de denúncias feitas nas delegacias especializadas, o que evidenciou os perigos do espaço doméstico. Diante disso, a separação das esferas pública e privada usada para identificar certos espaços nos quais o Estado não poderia intervir para não afetar a vida privada das pessoas, como lembra Di Corleto (2010), perdeu força e o Estado passou a buscar atuar na proteção das mulheres mesmo no âmbito doméstico. Essa conquista, entretanto, não se deu à toa; ela foi resultado de pressões de grupos feministas tanto em nível regional quanto mundial⁵⁶.

Por outro lado, a partir da redemocratização e das diversas possibilidades de filiação política diante da reforma partidária, o movimento feminista começou a se dividir. Até mesmo a questão da institucionalização foi alvo de polêmica entre as militantes. Apesar do contexto ser de construção de instituições democráticas, algumas acreditavam que isso iria contra a visão radical do movimento, além de levar à perda de sua autonomia. Parte delas acreditava ainda que, em função da reforma partidária e da divisão das feministas entre os partidos, a institucionalização também levaria à perda da unidade do movimento, já que ele passaria a ter um caráter partidário e governista. Entretanto, mesmo diante do posicionamento contrário daquelas que preferiam que as feministas continuassem não ocupando lugares de representação dentro do aparelho estatal, a institucionalização aconteceu a partir da fundação do Conselho Nacional do Direito da Mulher (CNDM).

Entretanto, com isso, deparou-se com um novo problema: “os grupos são suficientemente fortes para romper a impermeabilidade estatal, mas não o bastante para ocupar um espaço nas instâncias decisórias” (PINTO, 2003, p.70). Diante da falta de aceitação do aparelho do Estado e da falta de apoio das feministas de fora da instituição em função da fragmentação partidária, o Conselho perdeu autonomia e independência e teve sua morte praticamente decretada com a desarticulação. Outras tentativas de institucionalização aconteceram, mas novamente viu-se o movimento dividir-se e as lideranças indicadas pelo governo não terem força junto às militantes.

Apesar disso, durante a Assembleia Constituinte, o CNDM, enquanto instituição feminista, mostrou como é possível articular-se e mobilizar-se para, juntamente com a sociedade civil, pressionar o Estado para realização dos anseios populares. Mesmo em pequeno número, as 26 deputadas eleitas – que representavam pouco mais de 5% dos parlamentares e apenas uma delas sendo feminista – submeteram 30 emendas sobre os direitos da mulher, que

⁵⁶ Referimo-nos à Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, durante a Assembleia Geral da ONU, em 1979; à Segunda Conferência Mundial dos Direitos Humanos, em Viena, 1993; e à Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, Sessão da Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA), em Belém do Pará, em 1994, das quais falaremos mais detalhadamente à frente.

englobavam praticamente todas as reivindicações feministas. Essas emendas e a aprovação de diversos direitos das mulheres na Constituição de 1988 foram resultado de uma série de ações organizadas pelo Conselho: campanhas de ampla circulação para conscientização nacional da importância da participação feminina na elaboração da Constituição; reunião de feministas em Brasília, que resultou na “Carta das Mulheres”, considerada o documento mais completo e abrangente da época e um dos mais importantes do feminismo contemporâneo; atuação em subcomissões internas; distribuição de uma carta-modelo contendo as principais reivindicações femininas entre as mulheres para que elas a enviassem aos constituintes; além da constituição de uma comissão de advogadas, que auxiliaram não só na elaboração de todos esses documentos, como também assessoraram a bancada feminina em todos os momentos.

Essa bem montada estratégia evidenciou que a representação política não é a única forma de participação, já que a mobilização popular se mostrou com uma forma alternativa bastante eficaz de pressão dos parlamentares. “Atuar politicamente por meio de pressão organizada, capaz inclusive de ser propositiva, foi uma das marcas do movimento feminista brasileiro da década de 1980” (PINTO, 2003, p.76), o que o transformou em um dos protagonistas da reconstrução da democracia brasileira.

Porém, ao mesmo tempo, em função de tudo que levou às cisões que já mencionamos, além do âmbito partidário, assim como relatamos ter acontecido sobretudo nos Estados Unidos, o movimento começou a se fragmentar também em função de causas e visões específicas. Segundo Garcia (2011, p.93), “A partir de 1975, o feminismo já não podia ser escrito no singular”, já que foram criados, em todo o mundo, grupos feministas autônomos, com características e necessidades próprias, transformado o feminismo em plural, ou seja, em feminismos. De acordo com Alvarez (2014), essa pluralidade e heterogeneidade sempre foram constitutivas do feminismo brasileiro e latino-americano, que, embora na maior parte do tempo liderado por mulheres de classe média e intelectualizadas, reunia também mulheres pobres, negras, lésbicas, entre outras, buscando abarcar todas as suas questões. Entretanto, até então havia uma hegemonia das “feministas” que tinham como luta específica a questão da mulher e que, por isso, confrontavam as “políticas” e essas “outras” sobre elas não poderem ser chamadas de feministas⁵⁷. Com o descentramento do feminismo, essas “outras” viraram “outros feminismos” (ALVAREZ, 2014).

⁵⁷ De acordo com Alvarez (2014), a discussão sobre a autenticidade e pertencimento sempre fizeram parte dos movimentos. Entre os anos 70 e 80, a dicotomia “luta específica – militância autônoma” *versus* “luta geral – militância política” formaram o que a autora chama de conflito constitutivo do campo.

Com a segmentação das lutas feministas, as mulheres negras, as mulheres lésbicas, entre outros grupos buscaram se organizar autonomamente a fim de defenderem suas lutas. Entre os grupos específicos, no Brasil, destacamos a atuação de três: o feminismo acadêmico, por sua importante atuação na produção de conhecimento, e os grupos que tratavam especificamente da saúde e da violência contra a mulher.

Como afirmamos anteriormente, desde o século anterior, em geral, o feminismo reunia mulheres intelectuais. Do mesmo modo, naquele momento na década de 1980, o movimento, em grande maioria, era composto por professoras universitárias e profissionais liberais. Com isso, naturalmente, houve uma aproximação entre a universidade e esse feminismo, que ganhou *status* acadêmico diante do desenvolvimento de diversas pesquisas as quais resultaram na consolidação de diversos grupos de estudo de gênero. A Fundação Carlos Chagas se destacou nesse campo entre as décadas de 1970 e 1990.

Os grupos que se dedicavam à saúde da mulher, além dos cuidados tradicionais ligados à maternidade e ao câncer de mama, preocuparam-se especialmente com o planejamento familiar, o aborto e com questões relacionadas à sexualidade. No primeiro, a preocupação era de que o controle de natalidade entre a população pobre não caísse nas armadilhas das políticas públicas discriminatórias. O segundo, o aborto, embora seja uma prática frequente e precária que sempre enfrentou resistência por conta da moral religiosa que vigora no Brasil, desde aquele contexto, já vinha sendo colocado como assunto de saúde pública para se defender a legalização. Já a questão da sexualidade, embora discutida internamente entre a mulheres do movimento, não se tornou naquele momento uma questão pública, por, segundo a direita, ameaçar a família, e, a esquerda, tratar-se de um tema burguês. De todo modo, as ações dos grupos de discussões e pressões do movimento levaram à elaboração de importantes políticas públicas, como o Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher (PAISM), do Ministério da Saúde, em 1983, e outros tipos de assistência social às mulheres, sobretudo às pobres.

Já os grupos que tinham como objetivo auxiliar as mulheres vítimas de violência – inclusive sexual –, como mencionamos, a princípio, procuraram criar espaços de atendimento às vítimas e de reflexão sobre suas condições de vida, a fim de levar a mudanças naquele quadro. Entretanto, as agredidas não eram feministas e nem queriam se tornar. Tratava-se de mulheres que não tinham condições culturais nem econômicas para mudar sua condição de vida. Elas queriam apenas deixar de serem agredidas, mas, na maioria das vezes, acabavam voltando a viver ao lado dos agressores e retirando a queixa. Assim, diante dessa realidade, as feministas acabaram deixando a questão de identificação e passaram a atuar profissionalmente, prestando

serviços jurídicos e de saúde às mulheres vítimas de violência, o que fez surgir então o “feminismo profissionalizado das organizações não-governamentais (ONGs)” (PINTO, 2003, p.82).

Em função da reação conservadora e patriarcal que se viu em todo o mundo na década de 1980, os movimentos feministas tiveram pouca expressão na década de 1990. Neste período, as ONGs representaram praticamente toda a atuação dos movimentos de mulheres. Como não se conseguiu eleger representantes feministas para ocupar cargos no aparelho estatal, as organizações não-governamentais precisaram atuar a partir de formas alternativas de intervenção política. Assim, foram criadas organizações que passaram a atuar junto ao Estado, como o Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), ONG de atuação política mais relevante, que, desde 1989, articula as questões feministas junto ao Congresso Nacional. Outro exemplo importante é a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), que vem atuando junto aos movimentos de base, desde de 1994, na sua organização e prestando assessoria, sempre com a intenção de construir espaços públicos alternativos de discussão e formação de opinião. Já no monitoramento das políticas públicas de saúde e sua execução pelo Ministério da Saúde, a Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos (RedeSaúde) tem sido a principal organização com mais de 110 afiliadas em 20 estados brasileiros (PINTO, 2003).

Além da prestação de serviço de saúde e de atendimento às vítimas de violência, as ONGs passaram a atuar também em uma perspectiva política, embora não estatal, incluindo em suas agendas a questão do empoderamento das mulheres. ONGs como a Geledés, a SOS Corpo e a Rede Acreana de Mulheres e Homens implementaram ações para favorecer o desenvolvimento de sua clientela no sentido de ampliar suas possibilidades de agir na esfera pública, a partir da conscientização e da construção da opinião por populações excluídas, como as mulheres negras e periféricas. Nesse sentido, a profissionalização dos feminismos a partir das ONGs mostrou-se bastante eficiente no final do século XX.

Por outro lado, como denuncia Fougeyrollas-Schwebel (2009, p.148), constata-se, da década de 1970 até a virada do milênio,

uma evolução contraditória dos movimentos feministas: a pressão internacional permite o avanço dos direitos das mulheres, acompanhado de uma atenuação da radicalidade dos movimentos feministas, que passam a se posicionar como associações a serviço das mulheres. Reforçada pela revitalização das correntes reformistas, essa evolução do feminismo na direção de uma postura especialista (*expertise*) ou de serviço social é talvez uma maneira de reatar com a tradição caritativa tão frequentemente denunciada.

Além disso, a ONGzação consolidou e tornou dominante alguns setores no interior do feminismo, que, conseqüentemente, tiveram suas questões privilegiadas, além de receberem mais recursos financeiros e culturais. Ao se evidenciar esse espaço de poder gerado pela militância nas ONGs, ampliaram-se as desigualdades dentro do movimento e também se criaram outras, o que fez com que o rompimento entre essa vertente e as outras fosse ainda maior. Por tudo isso, as feministas “institucionais”, como foram tachadas pejorativamente pela nova corrente de feministas autônomas, foram criticadas e acusadas de traição ao feminismo e de terem sido cooptadas pelo patriarcado neoliberal global (ALVAREZ, 2014).

Naquele momento de articulação da agenda feminista com outros atores políticos, surgiu ainda uma importante noção para os estudos feministas: a de gênero. O conceito, como vem sendo utilizado pelos estudos feministas, surgiu na metade da década de 1980, como uma construção coletiva, que foi possível a partir das reflexões de Simone de Beauvoir, que desnaturalizaram a opressão das mulheres, e também as de Gayle Rubin (1975 *apud* VEIGA; PEDRO, 2015) no mesmo sentido. Em sua teoria sobre a opressão das mulheres, esta antropóloga norte-americana buscou descrever o sistema sexo/gênero⁵⁸, a fim de compreender como o aparato social sistemático transformou a sexualidade biológica feminina no produto mulher domesticada, o gênero, ou seja, o simbólico associado ao sexo feminino e masculino.

Somada a essa ideia, Scott (1990 [1986], p.14) define gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e (...) um primeiro modo de dar significado às relações de poder”. Em outros termos, a partir da concepção da historiadora, passa-se a compreender o gênero como o modo como significamos socialmente as diferenças sexuais e as hierarquizamos dentro do binômio homem/mulher. Nesse sentido, a autora defende que o conceito é uma categoria útil de análise, por meio da qual devemos refletir sobre a linguagem, os símbolos, as instituições, entre outros, para relativizarmos as definições de masculino/feminino.

A noção de gênero foi fundamental também para o desenvolvimento do momento atual do feminismo internacional, sobretudo, norte-americano, que tem com figura central Judith Butler (2003 [1989]; 2015[1993]). Para a autora, o gênero não é apenas a construção social imposta ao corpo sexuado, mas sim atos reiterados, ou seja, performáticos, com a intenção de regular a sexualidade dentro de padrões heterossexuais como se eles fossem naturais. Com isso, a filósofa questiona a materialidade do corpo e do sexo, colocando-os no campo discursivo, e,

⁵⁸ Por sistema sexo/gênero, entendia-se “o conjunto de operações mediante as quais uma sociedade transforma sexualidade biológica em produtos da atividade humana” (RUBIN, 1975 *apud* VIDAL, 2005, p.17).

em sua Teoria Queer, defende que, sendo o gênero um processo ativo de apropriação, interpretação, reinterpretação e construção subjetiva, é possível subverter essa ordem compulsória e estável da matriz heteronormativa entre sexo, gênero e desejo. Desse modo, defende que a categoria mulher não pode ser vista como identidade cultural unitária, militando então contra os binarismos e a favor das vozes dissonantes e seus corpos abjetos. Assim, os trabalhos de Butler, além dos de Kristeva e Cixous, tornaram-se referências do feminismo contemporâneo internacionalmente, que tem como tendência a desconstrução, a diferença e a identidade.

Já no Brasil, somada à crise das desigualdades dentro do movimento em função, sobretudo da hegemonia das ONGs, a ampliação dos sujeitos políticos do feminismo, resultado das desconstruções que o conceito de gênero propiciou, levou à polêmica sobre a inclusão (ou reconhecimento do pertencimento) das mulheres trans ao movimento. Tal discussão, como mostram Adrião *et aliae* (2011), foi central durante o 10º Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, realizado em São Paulo, em 2005, o que, segundo as autoras, significa que tais tensões eram a tônica do feminismo, já que os encontros são “momentos paradigmáticos” do que acontece no campo.

Ainda de acordo com as autoras, embora desde a década de 1980, os sujeitos do feminismo tenham se pluralizado e as causas do movimento se diversificado em vários feminismos, as diferenças sexuais continuavam a ser reforçadas. Com a inclusão das trans ao movimento, “esse sujeito ‘mulher’ sofre rupturas quanto ao seu conteúdo uno” (ADRIÃO *et aliae* 2011, p.665). Assim, a unidade do movimento baseada nas diferenças sexuais se rompe e, agora no interior da perspectiva do gênero, os feminismos passam a reforçar as múltiplas demandas de suas diferenças específicas, o que leva à multiplicação dos movimentos e, conseqüentemente, ao surgimento de tensões internas entre as feministas autorizadas e as demandas das novas. Segundo Alvarez (2014, p.32), neste contexto, “exacerbaram[-se] conflitos e tornaram[-se] mais agudas as desigualdades pré-existentes, gerando novos paradoxos que propuseram mudanças no campo feminista da região”.

Por outro lado, apesar da segmentação, uma causa une os vários feminismos: a luta pelo fim da violência contra a mulher. Uma das líderes dessa luta em relação ao âmbito doméstico é Maria da Penha Maia Fernandes, sobrevivente a duas tentativas de assassinato pelo então marido, uma das quais a deixou paraplégica. Apesar disso, Maria da Penha precisou lutar por quase 20 anos até alcançar na justiça a condenação do agressor, já que, no Brasil, não havia, até o início do milênio, legislação específica para esse fim e, em função disso, a justiça não tratar

adequadamente os casos de violência doméstica. Naquele contexto, em geral, os casos de ameaça ou de agressão resultando em lesão corporal leve eram encaminhados para o Juizado Especial Criminal (JECRIM), o que não representava repressão aos casos de violência doméstica, já que este tipo de juizado não podia decretar a prisão dos agressores, aplicando penas mais brandas.

Entretanto, desde o final do século XX, com o reconhecimento dos direitos das mulheres como direitos humanos em um foro internacional, conquista influenciada por feministas que defenderam essa bandeira durante a Conferência Mundial dos Direitos Humanos, em Viena, novos acordos internacionais foram sendo criados no intuito de levar os Estados-nações a agir contra a violência de gênero. Com isso, a partir da pressão dos órgãos internacionais, como a ONU e OEA, e das lutas feministas junto ao poder legislativo brasileiro, em 2006, foi sancionada a Lei 11.340, popularmente chamada de Lei Maria da Penha.

Considerada uma das melhores legislações do mundo no combate à violência doméstica e familiar, essa lei não só passou a dar tratamento e punição adequados aos agressores de mulheres, como também busca levar à conscientização de toda a sociedade sobre o crime que essa violência generalizada representa. Além disso, a Lei Maria da Penha, embora restrinja-se à violência cometida no âmbito da unidade doméstica, da família ou em qualquer relação de afeto entre agressor e vítima, além de sofrer críticas de alguns setores do feminismo por retirar da mulher a autonomia de denunciar e dar continuidade ao processo contra o agressor⁵⁹, contribuiu para a compreensão de que violência não é apenas física ou sexual, mas também psicológica, moral e patrimonial.

Apesar disso, como a violência contra a mulher, de maneira geral, é naturalizada pela sociedade, muitas das práticas violentas, sobretudo as psicológicas e simbólicas, ainda não são reconhecidas como tal e é no sentido de desnaturalizá-las e transformá-las em problemas públicos que o movimento feminista contemporâneo, em suas múltiplas fragmentações, busca atuar. Assim, após a construção legal da ideia de violência doméstica e sexual, os feminismos contemporâneos, como movimentos sociais que são, vêm buscando desvelar violências de gênero ignoradas ou subestimadas pela sociedade. Embora os movimentos sociais tenham como característica a pressão também dos poderes públicos em relação a esse tipo de questão, percebemos que, em geral, primeiramente, eles atuam na construção/revelação do problema

⁵⁹ A ação penal nos crimes de lesão corporal leve cometidos contra a mulher no âmbito doméstico e familiar é pública incondicionada. Tal medida se deu em função de vítimas de violência doméstica frequentemente não representarem contra o agressor ou afastarem a representação anteriormente formalizada, o que comumente leva à reiteração da violência. Entretanto, isso levou ao questionamento da autonomia da vontade da mulher, fazendo com que tal lei fosse questionada por setores do movimento feminista.

junto à sociedade. Além disso, diante da crise de credibilidade das instituições públicas, como falaremos melhor no próximo capítulo, desde o final do século passado, os movimentos sociais ganharam novos contornos, passando alcançar a transformação social a partir de mudanças na cultura.

É nesse sentido que Fraser (2007, p.5) afirma que “O resultado foi uma grande mudança no imaginário feminista: enquanto a geração anterior buscava um ideal de equidade social expandido [a partir do que ela chama de políticas de redistribuição], esta investia suas energias nas mudanças culturais”. Assim, entramos nos feminismos do novo milênio – do qual acreditamos ser a *Marcha das Vadias* um representante –, que tem como objeto central de preocupação a violência simbólica de gênero, a qual tem seu poder validado na naturalização cultural dos discursos e práticas violentas. Nesse sentido, é com o intuito de desempoderar este poder simbólico que a *Marcha das Vadias* se organiza e atua discursivamente. Com isso, passamos ao próximo capítulo, no qual apresentaremos a *Marcha*, sua organização e seu funcionamento.

CAPÍTULO 2 – A MARCHA DAS VADIAS COMO MOVIMENTO SOCIAL

Apresentamos até agora o histórico dos feminismos. Esse percurso foi necessário para compreendermos questões cruciais sobre os movimentos, suas causas e estratégias e sobretudo como estas se transformaram no decorrer da história até chegar ao nosso objeto, a *Marcha das Vadias* (MdV), que apresentaremos a seguir. Assim, iniciaremos com o relato do surgimento da primeira *SlutWalk*, no Canadá, e de sua chegada ao Brasil como *Marcha das Vadias*. Em seguida, discutiremos o nome da movimentação e esclareceremos por que motivo a consideramos um *novíssimo movimento social*.

Em seguida, falaremos das dimensões virtual – de formação, mobilização das redes de feministas e de militância *online* – e da dimensão física da *Marcha*, momento de ocupação do espaço urbano, no qual será importante refletir sobre as relações entre o espaço da cidade e corpo da mulher. Nesse ponto falaremos ainda dos gêneros discursivos por meio dos quais os discursos circulam na marcha, enquanto evento de ocupação do espaço urbano. Por fim, trataremos do modo de organização do movimento e dos sujeitos que o compõem, enfatizando a questão da individualização e suas consequências para o movimento. Assim, deixaremos claro o porquê de nosso interesse nas vozes das militantes independentes, que levam para a marcha suas demandas por meio de seus cartazes e inscrições na pele.

Com isso, pretendemos apresentar a dimensão *online* e a dimensão urbana da *Marcha das Vadias*, observando aspectos sociais e discursivos, já que esta compreensão nos parece essencial para a análise retórica e discursiva que faremos nos capítulos seguintes desta tese.

2.1 *SlutWalk* e *Marcha das Vadias*: o surgimento no Canadá e o desenvolvimento no Brasil

Tudo começou durante um fórum de prevenção de crimes na Escola de Direito Osgoode Hall da Universidade de York, em Toronto no Canadá em 2011. No dia 24 de janeiro, membros da segurança de York e dois policiais davam dicas de segurança à comunidade, já que alguns estupros haviam sido praticados no *campus*, quando o policial Michael Sanguinetti proferiu as seguintes palavras “*I think we're beating around the bush here. I've been told I'm not supposed to say this, however, women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized*”⁶⁰, que, em tradução livre, seria “Eu acho que estamos dando voltas. Já me disseram que não devo dizer isso, no entanto, as mulheres devem evitar se vestir como vadias para não serem

⁶⁰ Informação extraída de <https://slutwalkyyz.wixsite.com/slutwalkto/history> .

vitimizadas”. Ou seja, para ele, as outras informações sobre segurança seriam desnecessárias e o fundamental para que as violações não ocorressem estaria relacionado ao comportamento e às vestimentas com que as mulheres deveriam circular no *campus*. O policial, embora tenha relatado já ter sido advertido sobre fazer esse tipo de afirmação, não se constrangeu e atribuiu à vítima a responsabilidade pelo estupro.

As palavras de Sanguinetti evidenciaram a cultura de culpabilização das vítimas de estupros em função de suas roupas ou hábitos, representação ainda naturalizada socialmente, causando espanto em grande parte dos presentes e, em seguida, debates entre toda a comunidade de Toronto. Indignadas diante daquilo, duas moradoras da cidade, Sonya Barnett e Heather Jarvis, decidiram se unir para “fazer algo construtivo”, como conta Lori (2011), e criaram um evento na rede social *Facebook* para organizar uma manifestação contra a culpabilização das vítimas e a discriminação sexual não apenas pelo policial, mas por grande parte da sociedade, ideia que ganhou forte apoio.

Para isso, segundo o site oficial da *SlutWalk Toronto*, apropriaram-se do termo *slut* como uma resposta direta ao comentário do agente da polícia, a fim de combater e repudiar todo o discurso comum de transferir a responsabilidade do estupro do agressor para a sobrevivente, além de desafiar o sentido usado para ofender as mulheres, buscando ressignificá-lo. Assim, com a ajuda de amigos e diversas organizações que passaram a apoiar o movimento, seis semanas depois, no dia 3 de abril, como retratado na Fotografia 3 a seguir, Barnett, Jarvis e mais 4 mil pessoas foram ao Queen’s Park e saíram às ruas de Toronto sob os lemas *My dress is not a yes* e *Whatever we wear, wherever we go, yes means yes, and no means no* (“Meu vestido não é um sim” e “O que quer que nós vestirmos, onde quer que nós formos, sim significa sim e não significa não”, respectivamente, em tradução livre).

Fotografia 3 – *SlutWalk Toronto*, em 3 de abril de 2011



Fonte: Site The Star⁶¹ (Imagem recortada)

O movimento se alastrou e, oito semanas depois da primeira manifestação em Toronto, mais de 200 cidades nas Américas, Europa, Ásia e África também realizaram suas versões da *SlutWalk*, como se pode ver no mapa abaixo. A manifestação foi chamada de *Marcha de las Putas*, nos países de língua espanhola, *Marche des Salopes*, na França, *Besharmi Morcha*, na Índia, *Marcha das Galdérias*, em Portugal, e *Marcha das Vadias*⁶², no Brasil.

Mapa 1 – Ocorrência de *SlutWalk* pelo mundo nas 8 semanas seguintes ao primeiro protesto



Fonte: Site Slut Walk Philadelphia⁶³

Por aqui, a *Marcha* chegou pela capital paulista. Seguindo o mesmo molde de Toronto, a manifestação começou como um evento no *Facebook*, com presença confirmada por 6 mil pessoas, e foi para a rua no dia 4 de junho de 2011, dois meses após a primeira manifestação no Canadá, contando com a participação de 300 manifestantes. Na semana seguinte, foi a vez da *Marcha* em Recife, na seguinte em Fortaleza, Brasília⁶⁴, Belo Horizonte, Juiz de Fora e Florianópolis. Depois, Rio de Janeiro, Salvador, Curitiba⁶⁵, Natal, Belém, Porto Alegre, Campinas, Goiânia e Itabuna. Já em 2012, a *Marcha* aconteceu em 44 cidades e, em 2013, em 55 localidades brasileiras, como mostra o mapa a seguir.

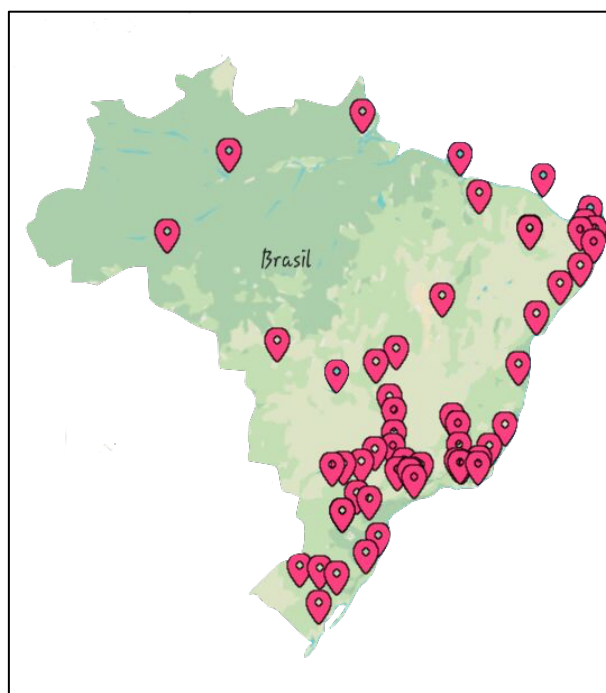
⁶¹ Disponível em: <https://www.thestar.com>.

⁶² O coletivo de Florianópolis é o único que usa o nome de *Marcha das Vagabundas*.

⁶³ Retirado de <<https://www.slutwalkphiladelphia.com/slutwalks-global-movement/>>.

⁶⁴ A *Marcha das Vadias* do Distrito Federal em 2011 contou com a presença de mais de 2 mil pessoas.

⁶⁵ Mais de mil pessoas foram às ruas de Curitiba participar da *Marcha das Vadias* em 2011.

Mapa 2 – Mapa das ocorrências de *Marchas das Vadias* no ano de 2013 no Brasil

Fonte: Levantamento e apresentação feitos pela autora.

A grande proliferação e adesão à *SlutWalk*, mundialmente, e à *Marcha das Vadias*, no Brasil, demonstra que o nome, com suas conotações atualizadas em função das memórias em cada língua e lugar, apesar de polêmico, foi capaz de aglutinar muitas pessoas em torno das causas feministas. Por aqui, até mesmo em virtude da amplitude da violência física e simbólica da qual a mulher brasileira é vítima, as reivindicações ampliaram-se para além da questão da culpabilização das mulheres pelo estupro, como veremos detalhadamente nos próximos capítulos, passando por questões que vão desde o repúdio a todos os tipos de agressões e violações físicas, chegando ao extremo do feminicídio, até – e principalmente – a causas simbólicas pela libertação do corpo feminino. Assim, a intenção do movimento brasileiro é subverter a lógica patriarcal e machista que faz com que as mulheres ainda sejam, com tanta frequência, vítimas de diversas formas de violência. Nesse movimento de subversão, a *Marcha* transgredirá a norma em diversas instâncias a começar pelo próprio nome *Marcha das Vadias*.

2.2 O nome *Marcha das Vadias*

As marchas são andarilhagens históricas pelo mundo.
Paulo Freire

Sabemos que os signos não são neutros e que, ao nomear algo, está se atribuindo sentido. Embora o termo que cause polêmica e discussão no sintagma *Marcha das Vadias* seja o determinante “*das Vadias*”, antes, trata-se de uma *marcha*. Esse signo, a partir das novas práticas políticas de reivindicação no espaço da cidade, tem tido seus sentidos deslocados e os novos começam a se estabilizar.

Em pesquisa feita por Nunes (2013, p.67), até então, o dicionário Aurélio e outros traziam como definição para “marcha” apenas as ideias relacionadas ao “passo cadenciado de um indivíduo ou de um corpo de tropas” ou à acepção de “Cortejo, préstito, séquito: marcha triunfal”, o que evidenciava que o sentido das marchas urbanas como reivindicações públicas ainda não estava estabilizado. Embora, no ano de 1964, a série de manifestações contra a “ameaça comunista” que João Goulart teoricamente representava tenha sido chamada de *Marcha da Família com Deus pela Liberdade*⁶⁶, naquele contexto, o termo parecia remeter mais à memória militar, sobretudo por ter sido uma manobra para legitimar as ações golpistas dos militares contra a democracia vigente. Foi apenas a partir das manifestações de ocupação do espaço urbano iniciadas na internet na segunda década de século XXI que o termo “marcha” se estabilizou com o sentido próximo ao que define nosso objeto de pesquisa.

Atualmente, entre outras 15 acepções, o dicionário Houaiss *online* já traz para o verbete “marcha” a definição de “manifestação não violenta destinada a atrair a atenção das autoridades para determinados problemas de interesse geral, ou para alguma reivindicação particular”. Embora, como veremos mais detalhadamente à frente, a *Marcha das Vadias*, assim como outros movimentos sociais contemporâneos que se denominam marchas, como a *Marcha da Maconha* e a *Marcha da Liberdade*, não procurem atingir apenas as autoridades, mas principalmente a opinião pública e a sociedade como um todo, o conceito incluído recentemente pelo Houaiss já considera a noção de manifestação reivindicatória pública.

Entretanto, o caminho entre os deslocamentos e a estabilização dos sentidos para o termo é marcado, segundo Nunes (2013, p.70), por equívocos. Nesse caso, trata-se da subversão da

⁶⁶ Segundo Teles (1993, p.53), “os golpistas utilizaram das mulheres para saírem às ruas em defesa das forças de direita”. Segundo a autora, a massa composta sobretudo por empregadas domésticas, faveladas e trabalhadoras, acompanhando lideranças por princípios religiosos, acabaram manipuladas pelas forças conservadoras e reacionárias, sem encontrar resistência das mulheres progressistas, que estavam desarticuladas naquele momento.

memória militar, que “orienta os sentidos em direção a um acontecimento organizado e que busca a legalidade”, em tensão com a realidade das marchas urbanas, marcadas pelas formas de não organização e transgressão que beiram a criminalidade e a ilegalidade. Isso porque a nudez na *Marcha das Vadias*, por exemplo, pode ser considerada ato obsceno em lugar exposto ao público⁶⁷, de acordo com o artigo 233 do Código Penal, embora o artigo 19 reconheça como legítima a nudez para expressar protestos, principalmente pelo significado simbólico dos seios pela luta feminista. Em relação à *Marcha da Maconha*, embora os militantes procurem ser cautelosos, a movimentação e seus símbolos podem ser compreendidos como apologia ao uso de entorpecentes, que é criminalizada com base no artigo 33 da lei antidrogas nº11.343/06. Assim, a relação permissão/interdição faria parte do trajeto subversivo de sentido que o termo “marcha” percorreu.

O uso do termo *Vadia* na denominação da *marcha* também tem a intenção de romper sentidos estabilizados. No Brasil, o substantivo *vadia* carrega consigo o sexismo e a história de depreciação das mulheres, o que fica evidente quando observamos que a carga semântica do termo no masculino não é a mesma de sua flexão para o feminino. Segundo o Dicionário Houaiss *online*, *vadia* é um termo pejorativo que designa a “mulher que, sem viver da prostituição, leva vida devassa ou amoral”, sendo sinônimo de “vagabunda” e “meretriz”. Já o substantivo masculino *vadio*, segundo o mesmo dicionário, é um termo de uso jurídico utilizado para se referir a “1. aquele que se entrega à vadiagem”, ou ainda como adjetivo, “2. próprio de quem não trabalha, não se empenha; 3. (...) nada faz; 4. (...) que trabalha ou estuda pouco” e, por isso, é sinônimo de “malandro”. Enquanto o uso destinado aos homens remete à contravenção, ao crime de vadiagem⁶⁸, ou simplesmente ao sujeito que não tem nenhuma ocupação, no caso da flexão feminina *vadia*, as implicações estão relacionadas à conduta sexual da mulher, que é sempre vigiada e atacada caso fuja do que se determinou como moral.

Assim, é com a intenção de subverter esse sentido, do mesmo modo como fizeram as militantes do Canadá ao usarem *shut*, que as brasileiras também se apropriam do termo utilizado comumente para insultá-las, de maneira a ressignificá-lo, passando de vítima da ofensa à militante que protagoniza a luta pela mudança da situação de opressão da mulher. É o mesmo

⁶⁷ Cf. reportagem sobre a condenação por seios a mostra durante *Marcha das Vadias* em Guarulhos em <https://goo.gl/trsgZ5>.

⁶⁸ Vale esclarecer que o crime de vadiagem é imputado também às mulheres. Como conta Chaves (2015), inúmeras foram as mulheres pobres, que, no fim do império, diante de uma política higienista que pretendia “afrancesar” o centro da capital Rio de Janeiro, sofreram a forte repressão policial, sendo acusadas de prostituição em qualquer situação de ociosidade em que se encontrassem.

processo pelo qual também passou o termo *queer*⁶⁹ e do qual fala Preciado, em entrevista a Revista Têtu (2008), quando questionada sobre se referir às suas personagens prostitutas como “cadelas” ou “putas”. Ela justifica que foram as profissionais que a ensinaram a chamá-las assim, pois elas

tomam o insulto nas suas próprias mãos numa lógica de empoderamento, isso que a Judith [Butler] descreve como o deslocar da injúria que altera o sujeito da enunciação, que já não é mais uma vítima. Por isso prefiro “cadela” a “vítima” para designar as mulheres. A Judith mostra bem que as noções políticas com as quais trabalhamos vêm do discurso político e jurídico; devemos trabalhar continuamente com noções que são ferramentas de normalização; esta tensão está sempre presente.

Com isso, assim como mostra Chaves (2015), há, no percurso de esquecimentos e deslocamentos de sentido do termo *vadia*, a transformação do sujeito-meliante-vadio, criminoso do século XIX, para o sujeito-militante-vadia, da movimentação do século XXI. Essa transição não se deu de maneira passiva, mas pela “apropriação militante” das mulheres que resolveram se empoderar/apoderar do signo para buscar romper com a lógica patriarcal de opressão feminina, passando de vítima a protagonista.

Diante dessa “resposta capacitante”, que desarma o sujeito ofensor, verificamos a plasticidade axiológica das palavras (PAVEAU, 2015). Segundo a autora, “A ocupação desse sítio discursivo pelos agentes envolve o conjunto do ambiente. (...) os agentes modificam sua posição social e política e de fato transformam também os outros agentes, os elementos do ambiente e os discursos que nele circulam” (PAVEAU, 2015, p.336). Assim, o nome *Marcha das Vadias* representa o primeiro passo na tentativa de subversão dos sentidos que a movimentação tem como intenção, já que, ao tomar para si o termo ofensivo, no sentido de ressignificá-lo, o movimento desempodera o adversário e inicia o processo de transformação social.

Além disso, como afirma Gohn (2012; 2013b), nomes ou denominações peculiares são comuns aos movimentos sociais surgidos na segunda década do século XXI e que tomaram proporções mundiais. Esses movimentos têm a tendência de se alastrarem com facilidade pelo mundo, como ocorreu com a *Marcha* como mostramos, que acabou por se tornar “um movimento global”, como descreve o site do evento em Toronto, berço do movimento⁷⁰.

⁶⁹ O termo *queer*, no inglês, que tinha como sentido “estranho” ou “peculiar”, passou a ser usado como xingamento a homossexuais ou a sujeitos que tivessem qualquer comportamento sexual diferente do normatizado. Então, na década de 1980, como uma resistência à heterossexualidade compulsória e às identidades pré-estabelecidas, a comunidade gay – hoje chamada de LGBTQ, com a inclusão do *queer* – apropriou-se do insulto para se nomear, subvertendo assim o caráter negativo de sua carga semântica.

⁷⁰ Segundo o site *SlutWalk* Toronto, “SlutWalk is a worldwide movement”. Disponível em: <http://slutwalktoronto.com/about/faqs>. Acesso em: 18 set 2016.

Entretanto, a ideia de que a *Marcha das Vadias* seja um movimento social não é aceita unanimemente e exige, portanto, que justifiquemos nossa posição cuidadosamente.

2.3 A *Marcha das Vadias* é parte do movimento feminista? Ela é um movimento social?

Gomes e Sorj (2014, p.440) afirmam que a “*Marcha das Vadias* está longe de ser consensual entre as feministas, apesar da grande visibilidade política alcançada desde sua aparição”. Ela é vista com desconfiança pelo próprio movimento feminista e por outras movimentações sociais. Em relação ao primeiro, como mostramos no primeiro capítulo, questões de autenticidade e pertencimento sempre fizeram parte de sua história. Como vimos, no período de descentralização que resultou na pluralização do movimento, o feminismo que tinha a questão da mulher como luta específica costumava não reconhecer os outros feminismos não hegemônicos. O mesmo aconteceu com as feministas trans na década de 1990, que sofreram resistências quanto ao reconhecimento de seu pertencimento ao movimento feminista, assim como outros discursos que não foram considerados autênticos por alguns segmentos do movimento e, por isso, não tiveram seu pertencimento reconhecido unanimemente.

No caso da *Marcha das Vadias*, a principal crítica que a coloca nesse lugar de suspeição dá-se em virtude das estratégias utilizadas pelos coletivos, vistas por alguns setores como, no mínimo, contraditórias. Segundo um segmento das feministas que não reconhecem a MdV como integrante do movimento feminista, o uso do termo *vadia*, mesmo que tenha sido tomado no sentido de ressignificá-lo, contribuiria para a objetificação e subjugação das mulheres. Isso, porque, segundo elas, ele continuaria atrelado ao imaginário machista e, ao se autodenominarem e vestirem-se dos estereótipos de vadias, essas militantes “se encaixariam no jogo” de opressão do patriarcado (MOTT, 2012), sendo hipersexualizadas e servindo ao desejo masculino. No mesmo sentido, como mostram Gomes e Sorj (2014, p.440), a proposta é vista pelas perspectivas marxistas e radicais como “despolitizada” e o termo “contraprodutivo enquanto estratégia política, (...) sempre lido de maneira sexista pelos observadores, [o que] acaba aprofundando a dominação que pretende combater”.

Mais do que isso, ainda segundo Mott (2012), a militante que “ousa vestir-se com os estereótipos de puta que a maioria das prostitutas estão tentando se livrar, na verdade, está mostrando seu privilégio”. Assim, em um momento de múltiplos feminismos, apesar de a *Marcha* se propor a congregar todas as demandas das mulheres a partir de sua organização horizontal e descentralizada, das quais falaremos à frente, os feminismos mais marginalizados,

como o das mulheres negras, por exemplo, acusam os coletivos *Marcha das Vadias* de serem excludentes, por serem, em sua maioria, formados por mulheres privilegiadas⁷¹. Nesse sentido, Pinto (2013) afirma que as feministas negras⁷² também recusam o rótulo de *vadias* e justificam que não precisam reivindicar uma posição que já lhes é atribuída, já que foi sobretudo em função dos negros recém-libertos e desempregados que se passou a reprimir, ainda na época do Império, a ociosidade, criminalizando e penalizando a vadiagem com trabalhos forçados.

Assim, seja por acreditar que a ressignificação não seja possível, seja por sequer desejar ressignificar o termo, alguns feminismos recusam a identidade *vadia* e qualquer filiação ao movimento. Entretanto, apesar dessas críticas, não há como negar o teor feminista dos discursos de todas as *Marchas das Vadias*. Desse modo, vemos a discussão do pertencimento e da autenticidade, assim como defende Alvarez (2014), como constitutivo das tensões internas do movimento, e, na maneira como o compreendemos⁷³, não há dúvidas de que a *Marcha das Vadias* faz parte do movimento feminista.

A outra questão que surgiu foi quanto ao fato de a *Marcha das Vadias* se tratar ou não de um movimento social. Embora a maior parte dos pesquisadores que tiveram a *Marcha* como objeto, como Chaves (2015), Morais (2015), Martins (2015), Guedes (2015) e Veloso (2016), tenham-na tratado como um movimento social⁷⁴, Gomes e Sorj (2014), em função do vocabulário empregado, demonstram considerar a *Marcha* como um ativismo⁷⁵, assim como

⁷¹ Em Manifesto, no ano de 2014, as militantes do Rio de Janeiro afirmam ter consciência disso, mas reafirmam: “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” (MARCHA DAS VADIAS RIO DE JANEIRO, 2014).

⁷² Embora haja críticas principalmente por parte dos coletivos de feministas negras em relação à estratégia empregada pela *Marcha das Vadias*, há, como verificaremos mais à frente, muitas mulheres negras participando do movimento, com reivindicações relacionadas às causas raciais.

⁷³ Compreendemos o movimento feminista como as movimentações empreendidas, em geral, por mulheres no sentido de transformar a sociedade no que diz respeito a situação de opressão feminina. Em alguns momentos, acontecem coletivamente, como vimos nos associativismos diversos da história, como o NOW, entre outros, e, individualmente, com teóricas como Wollstonecraft, Beauvoir, Friedan, entre inúmeras outras que, com seus escritos, foram capazes de movimentar muitas representações sedimentadas e, com isso, transformaram concepções sociais sobre a mulher e, conseqüentemente, sobre as relações de gênero no sentido de torná-las mais igualitárias. Todas essas movimentações, conscientemente ou não, são movidos pela doutrina feminista, já que é a partir dessa ideologia que as mulheres tomam consciência de sua condição de inferioridade e, em busca de igualdade e liberdade, movimentam-se para, de alguma maneira, seja local ou globalmente, alterar sua realidade. Assim, a nosso ver, embora seja possível distinguir a ideologia feminista do movimento feminista – mesmo reconhecendo que não há o segundo sem a primeira –, não acreditamos ser possível distinguir o(s) feminismo(s) do movimento feminista.

⁷⁴ Apenas Martins (2015) fala especificamente sobre movimentos sociais. As outras pesquisadoras, embora não se posicionem claramente, deixam transparecer a posição pela escolha vocabular.

⁷⁵ As autoras utilizam em seu artigo o termo “ativismo” (e outros relacionados a ele, como ativistas, por exemplo) quatro vezes. Em uma delas, deixa explícita a posição. Transcrevemos a seguir: “Uma das expressões do feminismo na contemporaneidade é a *Marcha das Vadias*, transformada em objeto de estudo para entender os contrastes e as continuidades entre diferentes gerações de feministas e os desafios que essa forma de ativismo vem enfrentando na sociedade brasileira” (GOMES; SORJ, 2014, p.435 [grifo nosso]).

outros teóricos. Assim, o que nos parecia ser claro – já que como, mostram Goss e Prudêncio (2004), o termo “movimentos sociais” tem sido usado indiscriminadamente para classificar qualquer tipo de associação civil – foi motivo de muita reflexão e algumas construções.

Na busca por definições e teorias que nos ajudassem a categorizar a *Marcha das Vadias* como um movimento social ou não, deparamo-nos com quase nenhum consenso entre os teóricos sobre o que seriam os movimentos sociais e observamos que o conceito vem sofrendo historicamente uma série de alterações, podendo variar conforme a perspectiva adotada. Assim, algumas definições encontradas são bastante generalistas, enquadrando grande parte dos associativismos, enquanto outras são específicas demais, restringindo de tal modo que apenas o movimento operário se encaixaria nas características.

Desse modo, para refletir sobre a questão, partimos das concepções genéricas propostas por duas pesquisadoras brasileiras contemporâneas, Ilse Scherer-Warren e Maria da Glória Gohn. Scherer-Warren (1984, p.9) tem uma visão mais abrangente. Para ela, “Quando grupos se organizam na busca da libertação, ou seja, para superar alguma forma de opressão e para atuar na produção de uma sociedade modificada, podemos falar na existência de um movimento social”. Já Gohn (2011, p.336) cita mais características básicas necessárias para se considerar a existência de um movimento social. Segundo ela, tais grupos

possuem identidade, têmpositor e articulam ou fundamentam-se em um projeto de vida e de sociedade. Historicamente, observa-se que têm contribuído para organizar e conscientizar a sociedade; apresentam conjuntos de demandas via práticas de pressão/mobilização; têm certa continuidade e permanência. Não são só reativos, movidos apenas pelas necessidades (fome ou qualquer forma de opressão); podem surgir e desenvolver-se também a partir de uma reflexão sobre sua própria experiência. Na atualidade, apresentam um ideário civilizatório que coloca como horizonte a construção de uma sociedade democrática. Hoje em dia, suas ações são pela sustentabilidade, e não apenas autodesenvolvimento. Lutam contra a exclusão, por novas culturas políticas de inclusão. Lutam pelo reconhecimento da diversidade cultural. Questões como a diferença e a multiculturalidade têm sido incorporadas para a construção da própria identidade dos movimentos. Há neles uma ressignificação dos ideais clássicos de igualdade, fraternidade e liberdade. A igualdade é ressignificada com a tematização da justiça social; a fraternidade se retraduz em solidariedade; a liberdade associa-se ao princípio da autonomia – da constituição do sujeito, não individual, mas autonomia de inserção na sociedade, de inclusão social, de autodeterminação com soberania. Finalmente, os movimentos sociais tematizam e redefinem a esfera pública, realizam parcerias com outras entidades da sociedade civil e política, têm grande poder de controle social e constroem modelos de inovações sociais.

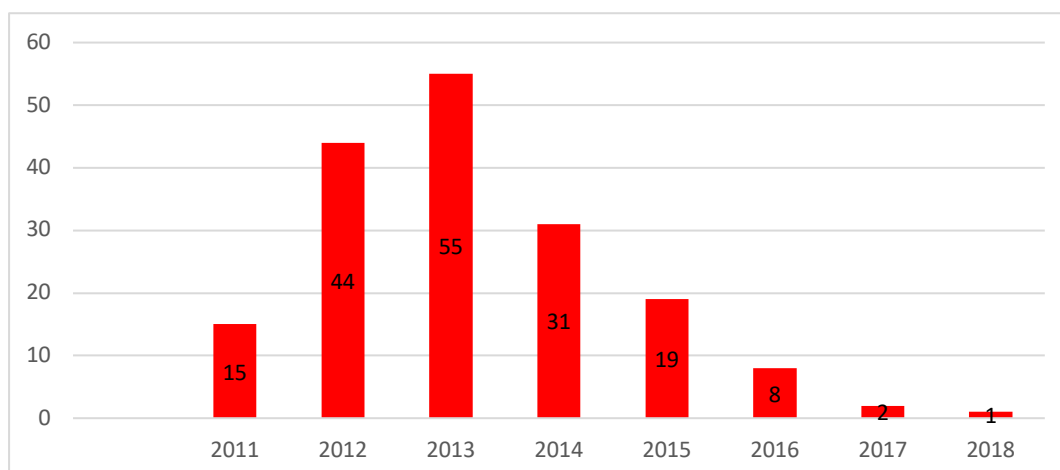
Com isso, observamos que a *Marcha* se enquadra na definição de Scherer-Warren, porém, não atende a todas as características descritas por Gohn. Isso porque, como veremos melhor à frente, apesar de a *Marcha das Vadias* possuir uma identidade; ter o patriarcado comopositor; articular-se para conscientizar a sociedade da situação de opressão da mulher para

alcançar a igualdade de gênero, por meio de pressões e mobilizações virtuais e presenciais, como o próprio evento de ocupação das ruas que é a marcha em si, além de se enquadrar nas outras características descritas por Gohn, não podemos afirmar que as militantes têm a causa como “um projeto de vida”.

Em geral, as militantes da *Marcha* se engajam na organização e na participação do evento em si e, em alguma medida, na alimentação, discussão e compartilhamento das questões pela internet durante todo o ano, como falaremos melhor adiante. Mesmo em relação às organizadoras e às participantes mais ativas nas reuniões e eventos relacionados à *Marcha*, como mostra Veloso (2016), em função de desavenças e conflitos internos, elas não permanecem por muito tempo nesses postos, havendo uma rotatividade entre elas.

Fica evidente que as militantes não têm a causa da *Marcha* como um projeto de vida também quando observamos a continuidade e a permanência das manifestações, outros dois aspectos relevantes para se classificar um movimento social, apontados por Gohn (2011). Como pode ser observado no gráfico a seguir, gerado a partir dos dados da tabela em anexo, estes dois fatores não testemunhariam a favor da inclusão da MdV na categoria de movimento social.

Gráfico 1 – Número de *Marchas das Vadias* realizadas por ano no Brasil



Fonte: Levantamento feito pela autora.⁷⁶

Observamos que há um crescimento progressivo do número de *Marchas* até 2013, ano marcado pelas grandes manifestações públicas, como as *Jornadas de Junho*, e também por sua intensa movimentação feminista, sendo chamado pela mídia, por isso, de “ano das mulheres”⁷⁷.

⁷⁶ Dados completos disponíveis no Anexo I.

⁷⁷ Cf. Revista Fórum. Disponível em: <<https://goo.gl/uwg6Ho>>.

Depois deste ano, entretanto, a quantidade de *Marchas das Vadias* passou a cair de maneira drástica, chegando à ocorrência de apenas duas, em Fortaleza e Recife, no ano de 2017, e apenas em Recife em 2018, embora outros coletivos locais também tenham convocado reuniões para organização do evento, sem sucesso⁷⁸, nesses dois últimos anos.

Isso pode ser explicado pela fluidez e transitoriedade característica da era em que vivemos. Bauman (2001, p.137) se refere a esse fenômeno como a instantaneidade, que estaria relacionada não apenas à “realização imediata, ‘no ato’ – mas também exaustão e desaparecimento do interesse”. Segundo o sociólogo, “A distância em tempo que separa o começo do fim está diminuindo ou mesmo desaparecendo”. Assim, na modernidade líquida⁷⁹, a longa duração não é valorizada e se desfaz com facilidade, como mostra o autor ao afirmar que

O ‘longo prazo’, ainda que continue a ser mencionado, por hábito, é uma concha vazia sem significado (...). Se a modernidade sólida punha a duração eterna como principal motivo e princípio da ação, a modernidade ‘fluida’ não tem função para a duração eterna. O ‘curto prazo’ substitui o ‘longo prazo’ e fez da instantaneidade seu ideal último. Ao mesmo tempo em que promove o tempo ao posto de contêiner de capacidade infinita, a modernidade fluida dissolve – obscurece e desvaloriza – sua duração (BAUMAN, 2001, p.145).

Além disso, a não durabilidade, resultante da fluidez do tempo, soma-se à falta de profundidade do engajamento, também característico da modernidade líquida. Bauman (2001, p.187) afirma que “Compromissos do tipo ‘até que a morte nos separe’ se transformam em contratos do tipo ‘enquanto durar a satisfação’, temporais e transitórios por definição, por projeto e por impacto pragmático – e assim passíveis de ruptura (...)”. Essa ruptura dos laços humanos na modernidade fluida, acrescenta o autor, pode ser resultado até mesmo de um pequeno problema, uma vez que “desacordos triviais se tornam conflitos amargos, pequenos atritos são tomados como sinais de incompatibilidade essencial e irreparável” (*ibidem*, p.188).

Essa incompatibilidade irreparável pode ter resultado da possível má repercussão gerada pelo ato realizado por militantes radicais participantes da *Marcha das Vadias* do Rio de Janeiro, em julho de 2013, no mesmo período em que aconteceu a Jornada Mundial da Juventude (JMJ) na cidade. Após a marcha prevista, o *Coletivo Coiote*, composto por um casal anarco-punk,

⁷⁸ O coletivo do Rio de Janeiro chegou a fazer uma primeira reunião para organizar o evento em 2017, mas sem grande adesão. No mesmo ano, em Belo Horizonte também houve mobilização sem sucesso. Já em 2018, o coletivo de Curitiba também convocou uma reunião em fevereiro para a organização do evento na cidade, mas este não se concretizou. Já as páginas no *Facebook* destes coletivos continuam ativas e atuantes.

⁷⁹ Modernidade líquida é termo cunhado pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman para se referir ao período que vivemos, que, como vínhamos dizendo, é marcado pela fluidez, transitoriedade, instantaneidade, volatilidade, individualização, entre outras características das relações sociais contemporâneas, que são resultado do derretimento da fixidez e referenciais morais da modernidade sólida, período que a antecedeu.

realizou uma performance na qual quebrou imagens de santas católicas, como pode ser visto na imagem a seguir.

Fotografia 4 – Performance do Coletivo Coiote durante MdV Rio de Janeiro 2013



Fonte: Marcelo Tasso/AFP

A ação seria um protesto contra o fundamentalismo religioso e a moral cristã, que ainda influenciam a legislação brasileira – apesar da teórica laicidade do Estado –, dificultando, assim, a aprovação de uma de suas principais reivindicações, que é o direito ao aborto. O fato foi noticiado pelos principais meios de comunicação, o que gerou má repercussão para a *Marcha das Vadias*. No interior dos coletivos e entre as participantes em geral, o ato gerou desconforto, já que foi visto como excessivo, o que levou a organização da MdV do Rio de Janeiro a se pronunciar, alegando que aquela manifestação não estava prevista para o evento e que a intenção era que a *Marcha* sequer encontrasse os participantes do evento religioso. Mesmo assim, como mostra Morais (2015), várias militantes se manifestaram na página do coletivo carioca repudiando o ato, que teria excedido o limite tolerável.

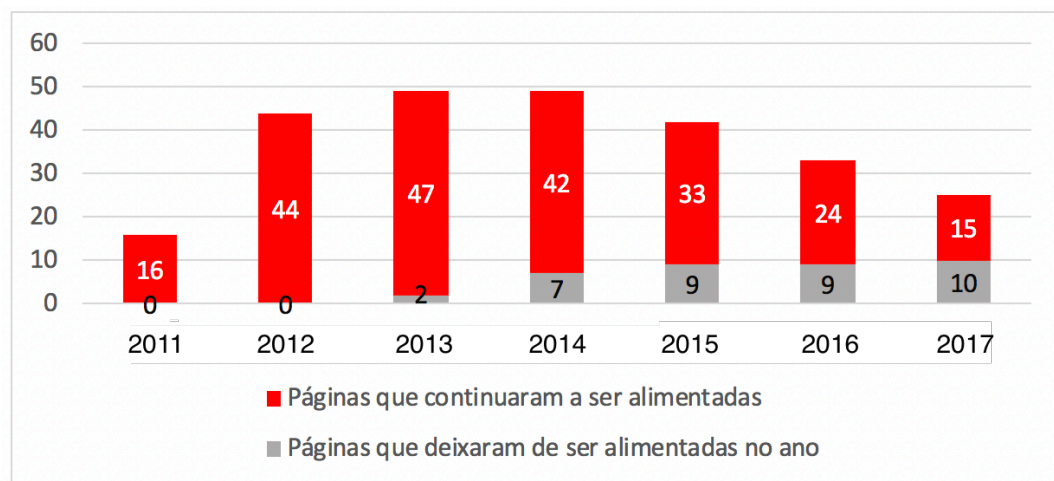
Além do incidente no Rio de Janeiro, em 2013, no evento *Marcha das Vadias* de Brasília, cidade que abrigava um dos coletivos mais atuantes da rede, também ocorreu um fato polêmico. Um homem negro em situação de rua, aparentemente sob efeito de drogas ou álcool, foi expulso da marcha pelo grupo da segurança por meio do que as militantes chamam de *escracho*⁸⁰, que são gritos e buzinas proferidas com a intenção de publicizar e expulsar agressores. Entretanto, o ato foi visto, sobretudo pelas militantes negras, como violento e discriminatório dada a situação de vulnerabilidade do homem, o que levou a uma série de

⁸⁰ O momento pode ser assistido por meio do link <https://www.youtube.com/watch?v=DP1IJkka2VI>. Já a posição do coletivo sobre o ocorrido foi expressa em nota disponível em <https://goo.gl/nwMvjV>.

reflexões e discussões acaloradas dentro coletivo, que acabou criando o projeto “Daqui Pra Frente” para se pensar o futuro daquele grupo e da *Marcha* na cidade. Com isso, passou-se a questionar principalmente o termo “vadias” do nome e a movimentação na cidade se transformou em novas, como a *Marcha das Mulheres Negras*, por exemplo, embora a página do *Facebook* ainda exista e seja alimentada.

Outros grupos também se transformaram ou transformaram suas ações. A *Coletiva das Vadias* de Campinas, por exemplo, que promoveu a *Marcha* até 2014 na cidade, desde então, envolve-se com a organização de outros eventos, como manifestações no dia 8 de março, em 2015 e 2016, e a “Buteca das Vadias”, reunião que ainda acontece atualmente em um bar da cidade. Assim, embora o número de marchas tenha diminuído, até mesmo coletivos que deixaram de organizar tal manifestação mantiveram a militância na página do *Facebook*, como pode ser observado no gráfico a seguir, por meio da qual promovem e se engajam com outros eventos de cunho feminista e libertário.

Gráfico 2 – Páginas de coletivos *Marcha das Vadias* atuantes no *Facebook* por ano



Fonte: Levantamento feito pela autora.

Por outro lado, embora caia em menor proporção do que o número de marchas, a alimentação e, conseqüentemente, a participação nas páginas dos coletivos no *Facebook* também vem sendo reduzida ano a ano. Entretanto, acreditamos que tal fato também estaria relacionado à fluidez da modernidade de que fala Bauman (2001). Assim, em tempos de instantaneidades, uma movimentação que dura sete anos – 2011 a 2018 – e já realizou 8 edições do evento central, além de manter-se ativa na internet, parece-nos um movimento duradouro, que tende a se reinventar e a se transformar em novas movimentações como vem acontecendo.

Além disso, movimentos marcados pela transgressão costumam ter um período de existência mais curto do que os que utilizam estratégias menos impactantes. Como vimos no primeiro capítulo, o feminismo radical nos Estados Unidos também realizava ações marcadas pela transgressão e, apesar de se manter como principal organização feminista durante sua existência, durou apenas de 1967 até aproximadamente 1975, tendo entrado em declínio principalmente por conflitos internos⁸¹, como também parece ocorrer na *Marcha das Vadias*.

Assim, a nosso ver, a *Marcha das Vadias* só não se enquadraria em apenas das 3 características descritas por Gohn (2011) como essenciais para qualificar um movimento social – projeto de vida, continuidade e permanência –, mas estas seriam categorias que estariam desatualizadas em relação à realidade atual, já que vivemos a modernidade líquida.

Por outro lado, o engajamento e a reduzida permanência poderiam ser motivo para se classificar a *Marcha* como ativismo. De acordo com Gohn (2013a), esses grupos, que atuam de maneira mais fluida por causas sociais, são hegemônicos na atualidade. Porém, ainda de acordo com a autora,

Os novos ativistas são mobilizados para participarem de ações sociais, estruturadas por agentes do chamado Terceiro Setor, ou por agências governamentais, via políticas públicas indutoras da organização popular, como nos conselhos gestores; ou mobilizados pelos fóruns temáticos nacionais, regionais e internacionais onde a presença de antigos e novos movimentos sociais é corrente (*ibidem*, p.27).

Nesse sentido, a *Marcha das Vadias* não poderia ser considerada ativismo, já que surgiu e se espalhou espontaneamente, não existindo uma mobilização por parte do Terceiro Setor ou influência de fóruns temáticos. Pelo contrário, desde a primeira MdV no Canadá, a manifestação é auto-organizada e autônoma.

Além disso, de acordo com Gohn (2013a, p.28), há diferença nos tipos de solidariedade entre os membros de um movimento social e entre ativistas de uma organização civil, característica que podemos usar para buscar categorizar a *Marcha*. Assim, a solidariedade

nos movimentos é orgânica – criada por meio da experiência compartilhada de pertencer e vivenciar alguma situação de exclusão. Nas organizações cívicas ela é estratégica/instrumental, criada para atingir metas que resolvam problemas sociais de grupos também excluídos economicamente ou culturalmente, a partir de interesses destes grupos, mas que foram desenhados por projeto/programa de agentes externos.

Com isso, considerando que é a experiência comum a todas mulheres – independentemente de raça, classe social, idade, orientação sexual – de serem vítimas de violência, embora em graus distintos, que une as militantes da *Marcha das Vadias* em torno do objetivo de pôr fim a todas

⁸¹ Cf. Veloso (2016).

as formas de exclusão, opressão e violação femininas, a partir do tipo de solidariedade, defendemos que nosso objeto não é um ativismo.

Porém, percebendo o desafio de se distinguirem os novos tipos de ativismo dos movimentos sociais diante da onda de manifestações na segunda década do século XXI, Scherer-Warren (2014) propôs uma tipologia. De acordo com esta, haveria 5 tipos de movimentações: I – *Movimentos sociais organizados*, nos quais estariam inseridos *Movimento Passe Livre*, MST, movimentos feministas, etnorraciais, estudantis, ecológicos etc; II – *Manifestações ou marchas dos movimentos sociais*, dos quais seriam exemplos a Marcha das Margaridas, a Marcha Mundial das Mulheres, a Marcha da Maconha, entre outros; III – *Manifestações amplas de cidadania e/ou dos “indignados”*, nos quais entrariam Diretas já e Jornadas de Junho/2013; IV – *Manifestações-bloqueio ou “formas de ação nas ruas”*, dos Black Blocs e Anonymous; e V – *Ação-manifesto sociocultural*, na qual, segundo a autora, estariam a Marcha das Vadias e os Rolezinhos, considerados “expressão coletiva em espaços públicos para afirmação de direitos socioculturais para segmentos da população que se sentem excluídos, discriminados ou sem reconhecimento de suas singularidades” (*ibidem*, p.15).

Para a autora, a *Marcha das Vadias* seria um híbrido de movimento e manifesto. Ela explica que

A Marcha das Vadias empiricamente pode ser pensada como um tipo híbrido entre um movimento social já organizado, mas que usa como estratégia principal de luta, as manifestações de rua, com o intuito de transmitir seus protestos e demandas através de referenciais simbólicos para transformações socioculturais. (...) **ela se distingue dos movimentos sociais organizados em geral e mais tradicionais por rejeitar os mecanismos de institucionalidade em sua estrutura organizacional, preferindo se organizar como uma rede interpessoal de militantes e por colocar na visibilidade pública sua principal estratégia.** Portanto, esta Marcha situa-se na encruzilhada de um movimento que se organiza para sua continuidade histórica e uma forma estética de manifestação pública” (SCHEREN-WARREN, 2014, p. 29-30 [grifos nossos]).

Assim, consideramos um tanto contraditória a categorização da autora, que, quando enquadra a *Marcha* como ação-manifesto, parece não perceber o potencial da movimentação, definindo-a como uma simples ação de afirmação de sujeitos excluídos, mas que, ao falar especificamente dela, diz que o que a separa dos movimentos sociais seriam apenas a negação da institucionalidade e a priorização da manifestação como estratégia de visibilidade pública.

Ao fazer isso, a autora (*ibidem*, p.15-16) assume que a *Marcha das Vadias* tem todas as outras características dos movimentos sociais apontadas no artigo. Ou seja, ela reconhece que a *Marcha* constitui um engajamento organizacional, por meio do qual se realiza a construção de significados comuns; significados estes resultados de “articulações discursivas (...) para

construção de demandas, ideários e projetos comuns para a mudança sociais”, os quais são concretizados por meio de “ações de advocacia por direitos, para a incidência nas políticas públicas ou para mudanças sociais, políticas, culturais e/ou sistêmicas⁸²”, que se utiliza das manifestações como “protesto, reivindicação ou visibilidade, mas tem uma continuidade para além desse momento mobilizatório público”.

O engajamento organizacional por meio dos coletivos, as articulações discursivas que constroem demandas e ações, as ações de ocupação do espaço urbano e virtual no sentido de discutir e gerar mudanças sociais e culturais no sistema patriarcal parecem ser de conhecimento geral e falaremos de cada uma delas no decorrer deste trabalho. Entretanto, a questão da continuidade do movimento além do evento mobilizatório já não é tão evidente e conhecido, o que cabe, portanto, esclarecer neste momento.

Embora o foco da *Marcha das Vadias* seja a organização da marcha em si e as atividades e reuniões se concentrem principalmente no período próximo à manifestação, como afirmam as militantes do Distrito Federal, “As mobilizações do coletivo não se restringem ao dia da Marcha” (MARCHA DAS VADIAS DISTRITO FEDERAL, 2013). Os coletivos *Marcha das Vadias*⁸³ organizam outros eventos, além de participar de atividades e manifestações em parcerias com outros grupos feministas e libertários, como afirmam as curitibanas em seu manifesto, de 2012:

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 (MARCHA DAS VADIAS CURITIBA, 2012).

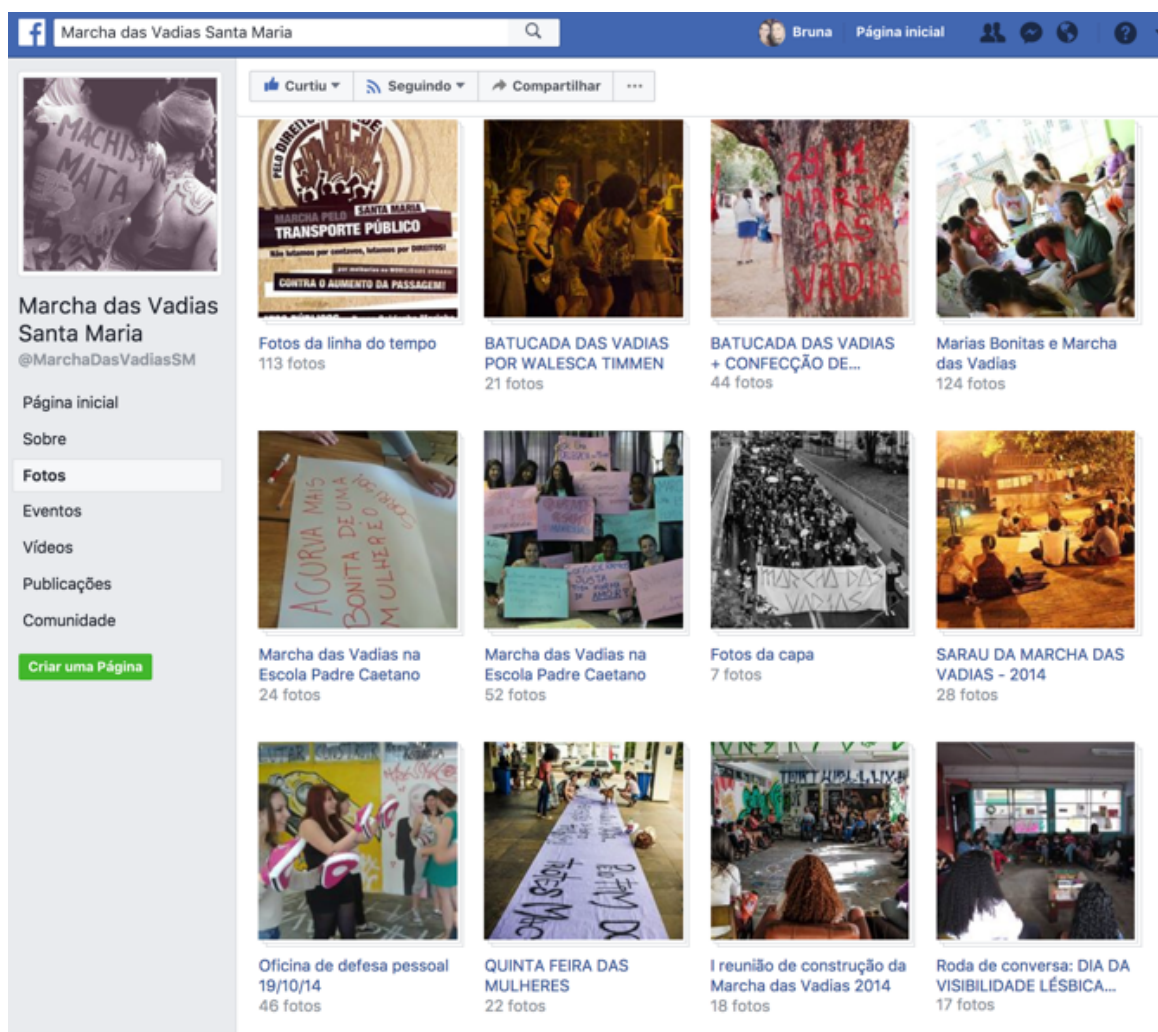
Apesar da organização e participação de programas com finalidades diversas, observamos a recorrência de eventos de caráter educativo, como rodas de conversa, aulas públicas, palestras, ciclos de debates e até aulas de defesa pessoal, como pode ser observado

⁸² Acreditamos que as ações da *Marcha das Vadias* se proponham a mudanças sobretudo culturais. Entretanto, embora não se trate do sistema econômico ao qual se refere frequentemente quando se fala em sistêmico, as ações da *Marcha* têm a intenção de provocar mudanças no sistema patriarcal. Portanto, consideramos também que se trata de mudanças sistêmicas.

⁸³ Em algumas cidades, os coletivos receberam outros nomes como *Coletiva das Vadias*, de Campinas, Coletivo Maria Lacerda, de Maringá, Coletivo Feminista Cláudia da Silva, de Guarapuava, Coletivo de Mulheres de Aracaju e Giamarê Frente Feminista de Pelotas, como consta no Mamu – Mapa de coletivos de Mulheres, disponível no <www.mamu.net.br>.

nas imagens a seguir, retiradas de páginas e eventos de *Marchas das Vadias* no Facebook e blogs.

Imagem 1 – Captura⁸⁴ do álbum de fotos da *Marcha das Vadias* Santa Maria



Legenda: Eventos diversos além da marcha, como Batucadas, Sarau, Oficina de Defesa pessoal, Reunião, Roda de conversa, entre outros.

Fonte: Facebook *Marcha das Vadias* Santa Maria⁸⁵

⁸⁴ Captura refere-se à ferramenta “captura de tela”, ou seja, o *print screen*, recurso que utilizaremos em diversos momentos da tese, já que nosso *corpus* encontra-se todo online.

⁸⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/MarchaDasVadiasSM/photos/?tab=albums>.

Imagem 2 – Captura do álbum de fotos da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte

Legenda: Eventos além da marcha: Aula pública: Feminismo, democracia e aborto legal, Oficina de cartazes e Festa Junina das Vadias.

Fonte: *Facebook Marcha das Vadias Belo Horizonte*⁸⁶

⁸⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/marchadasvadias/photos/?tab=albums>.

Imagem 3 – Captura dos eventos da *Marcha das Vadias Recife*

The image shows a screenshot of the Facebook page for 'Marcha das Vadias - Recife'. The page header includes the name, a search bar, and user information (Bruna, Página Inicial 1). Below the header are navigation options: Curtiu, Seguindo, Compartilhar, and a button for 'Enviar mensagem'. The main content area is titled 'Eventos anteriores' and lists several events with their dates, titles, and locations. A sidebar on the left contains navigation links for 'Página inicial', 'Sobre', 'Fotos', 'Eventos', 'Vídeos', 'Twitter', 'Instagram', 'YouTube', 'Publicações', and 'Comunidade', along with a 'Criar uma Página' button.

Month	Date	Event Title	Location
JUL	26	CMVR Convida: Dia da Mulher Negra Latino ...	Escola Municipal de Arte Jo... Recife, Pernambuco
MAI	27	Marcha das Vadias Recife - Ano 7	Praça do Derby Recife, Pernambuco
MAI	22	Feminismo Nas Esquinas: um debate sobre ...	Rua da Santa Cruz, 190, Rec...
ABR	29	Transfeminismo - Debates Preparatórios	Rua da Santa Cruz, 190, Rec...
ABR	25	Branquitude E Privilégios	Rua Da Soledade, 243
MAR	21	Debate Preparatório - Mulheres e o Cárcere	Rua da Santa Cruz, 190, Rec...
SET	24	Pelo fim da cultura do Estupro	Praça Da Várzea Recife, Pernambuco
MAI	28	Marcha das Vadias Recife 2016	Praça do Derby Recife, Pernambuco
MAI	26	Feminismo e relações interpessoais - Debat...	Espaço Preto no Branco, Av...
MAI	23	Aborto e a retirada de direitos - Debate Pre...	FENSG - Universidade de P... Recife, Pernambuco

Legenda: Eventos além da marcha: CMVR Convida: Dia da Mulher Negra Latino-americana; Feminismo Nas Esquinas: um debate sobre prostituição; Transfeminismo – Debates Preparatórios; Pelo fim da cultura do Estupro; Feminismo e relações interpessoais – Debates Preparatórios; Aborto e a retirada de direitos – Debates Preparatórios.

Fonte: *Facebook Marcha das Vadias Recife*⁸⁷

⁸⁷ Disponível em: https://www.facebook.com/pg/MarchaDasVadiasRecife/events/?ref=page_internal.

Imagem 4 – Captura de notícia sobre distribuição de apitos no intuito de denunciar situações de violência doméstica, da Coletiva das Vadias, de Campinas - SP

<https://marchavadiascampinas.milharal.org/eventos/isso-nao-e-um-apito/>

isso não é um apito

entre novembro de 2011 e janeiro de 2012, nosso coletivo organizou uma de distribuição de apitos, de casa em casa na vila santa isabel, em barão geraldo (campinas-sp).

a proposta era conversar com as mulheres moradoras do bairro, criar uma forma de se solidarizar / denunciar / defender em situações de violência doméstica ou urbana.



Em caso de EMERGENCIA ligue:

190 Polícia Militar
153 Guarda Municipal
181 Disque Denúncia
180 Central Atendimento à Mulher (24 horas e gratuito)
3232-1544 SOS Mulher e Família
3242-5003 Delegacia da Mulher Campinas

ISSO NÃO É SO UM APITO. É UMA FORMA DE NOS DEFENDERMOS!



Você também tem medo de andar sozinha à noite?

SE ESTIVER EM SITUAÇÃO DE PERIGO, APITE!

Não podemos ficar paradas diante da insegurança e violência sofridas pelas mulheres todos os dias! Vamos nos unir e nos defender! Nenhuma mulher rompe o ciclo de violência sozinha.

Mulheres que se organizaram em Recife e outras partes do mundo, utilizando o apito para se defenderem, e de fato viram os casos de violência diminuírem.

É por isso que estamos, agora – MULHERES – recebendo os apitos. Eles devem funcionar como um sinal de alerta para nossas (as) vizinhas(as) e/ou quem estiver passando na rua quando houver uma intenção ou ação de violência (física, sexual, doméstica, física ou moral) contra nós!

ATENÇÃO: É PRECISO MUITO CUIDADO COM O SEU APITO!

O apito serve para fazer barulho, pedir socorro, na tentativa de proteger a nós, mulheres, de uma possível agressão.

O apito não é brinquedo, não vamos deixá-lo com as crianças ou utilizá-lo à toa.

O apito não pode constranger as pessoas sem uma real necessidade!

E SE VOCE OUVIR UM APITO: POR FAVOR, AJUDE!

Acenda as luzes, saia na rua, ligue para vizinhas(as), em casos mais graves, chame a polícia! O importante é tentar evitar / interromper uma possível agressão!

Legenda: Isso não é um apito. É uma forma de nos defendermos!
 Fonte: Site *Marcha das Vadias* Campinas⁸⁸

Assim, levando-se em consideração que, de modo geral, o objetivo da *Marcha* é gerar mudanças na cultura patriarcal e que, para isso, procura empoderar mulheres, ao mesmo tempo que busca conscientizar a sociedade sobre a necessidade de se acabar com o machismo, as atividades de caráter pedagógico, assim como as *marchas* em si, são ações na busca pelo ideal em prol do qual as militantes atuam diretamente sobre seu alvo. Então, o evento *marcha* em si não é apenas uma estratégia de visibilidade, como aponta Scherer-Warren (2014). Ele é também uma ação direta, que ganha visibilidade na cidade e nas mídias, além de produzir material para alimentar as próprias redes sociais digitais da movimentação, o qual, por sua vez, continua a ser compartilhado e a repercutir na internet. Gohn (2012, p.24) reconhece isso ao falar do

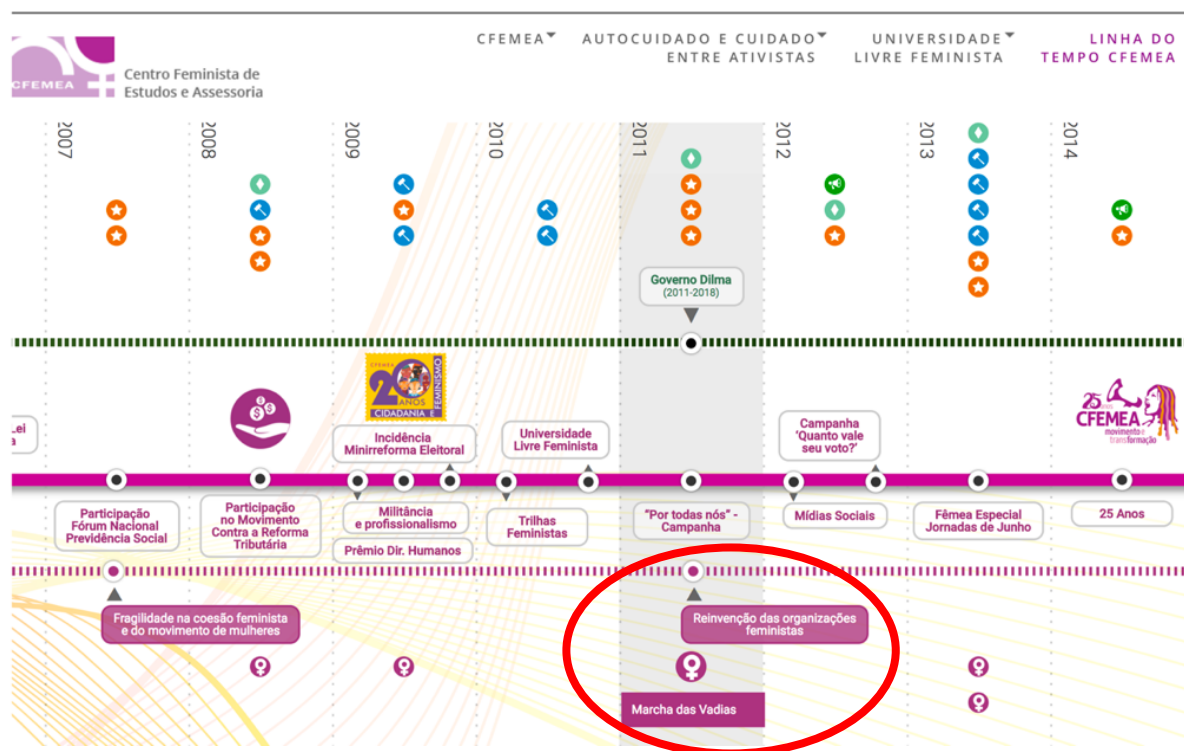
⁸⁸ Disponível em: <https://marchavadiascampinas.milharal.org/eventos/isso-nao-e-um-apito/>.

“registro instantâneo de ações, das fotos, que se transformam em arma de luta, ações que geram outras ações como resposta”.

Isso, porque, além das atividades presenciais, durante todo o ano, as páginas no *Facebook*, além de blogs e outras redes sociais, também são alimentadas⁸⁹ com as fotos das manifestações feitas pelas militantes, além de reportagens, notícias, conteúdo, em geral, sobre questões relacionadas à mulher, que funcionam também na perspectiva instrucional e didática da movimentação, gerando discussões e debates nas páginas, que demonstram também a mobilização virtual do movimento. Com isso, todas essas ações se aliam na busca pelo objetivo de mudar o padrão cultural, funcionando, então, como ações diretas da movimentação, o que evidencia o equívoco de Scherer-Warren ao criticar a priorização da manifestação como estratégia de visibilidade, demonstrando um desconhecimento em relação a todas as atividades realizadas pelos coletivos no mundo físico e no virtual.

Aliar estratégias de militância tradicional, como são as manifestações urbanas, com o ativismo *online*, próprio dessa nova geração, foi uma importante mudança na maneira de fazer feminismo implantada pela *Marcha das Vadias*. O CFEMEA, uma das mais importantes ONGs feministas brasileiras, parece reconhecer isso ao relacionar na linha do tempo, em seu *site*, a ocorrência da primeira *Marcha das Vadias* no Brasil em 2011 – listado com um acontecimento histórico para o feminismo brasileiro – com a “Reinvenção das organizações feministas”, como pode ser visto na imagem a seguir:

⁸⁹ A frequência de postagem varia de uma página para outra. As páginas no *Facebook* das *marchas* de Campinas e Rio de Janeiro, por exemplo, são alimentadas quase que diariamente, às vezes, como várias publicações em um mesmo dia. Uma minoria se restringe a publicações sobre a organização e fotos do evento em si ou sobre acontecimentos polêmicos relacionados à realidade da mulher. Para mais informações sobre as páginas dos coletivos, Cf. Anexo 1.

Imagem 5 – Captura da linha do tempo do *site* do CFEMEA

Fonte: Site do Cfemea⁹⁰.

Isso, porque, segundo a ONG relata em seu site, no início da década, as organizações enfrentavam fragilidade na captação de recursos para apoiar suas atividades. Então, “Sobreviver a essa transição exigiu processos profundos de avaliação e reposicionamento estratégico para inovar formatos de atuação inserindo, nas metodologias de trabalho, novos conhecimentos e atitudes”. Nesse contexto, o surgimento da *Marcha das Vadias*, com sua nova forma de fazer feminismo, influenciou até mesmo as organizações institucionalizadas mais reconhecidas, que também atualizaram seu modo de atuar, lançando mão das novas tecnologias.

Apesar da tendência de modernização das formas de atuação pelo uso intenso dos recursos cibernéticos e de seu potencial, esse reposicionamento estratégico foi necessário, em função da crise por que passavam (e continuam passando) as instituições na obtenção dos recursos necessários para sua atuação. Assim, além de a institucionalização não ter sido um processo visto como positivo⁹¹ pelo próprio movimento feminista, como mostramos no

⁹⁰ Disponível em: <http://www.cfemea.org.br/index.php/2016-04-24-18-10-44>.

⁹¹ A institucionalização do movimento feminista no Brasil não foi uma experiência vista como positiva. Como mostramos, a institucionalização se deu a partir da metade da década de 1970 com a fundação do CNDM, que não foi consensual entre as militantes, já que grande parte acreditava que isso levaria a perda da unidade do movimento. Foi o que aconteceu: como consequência da institucionalização o movimento começou a se desarticular, o que se

primeiro capítulo, não faria sentido a *Marcha* se institucionalizar, sobretudo quando a tendência das novas movimentações sociais – até mesmo em função do momento de descrédito por que passam as instituições políticas – é prezar por sua autonomia, como mostra Melucci⁹² (2001).

Assim, embora Scherer-Warren (2014) aponte a negação da institucionalidade para justificar o afastamento da *Marcha das Vadias* dos movimentos sociais, observamos que esta é uma das principais características da maior parte das movimentações que têm surgido nos últimos anos. É o caso inclusive do *Movimento Passe Livre* (MPL), que é apresentado pela autora como exemplo para demonstrar as características dos movimentos sociais organizados da contemporaneidade. Em seu site oficial, o MPL apresenta-se como “um movimento social autônomo, apartidário, horizontal e independente, que luta por um *transporte público de verdade*, gratuito para o conjunto da população e fora da iniciativa privada”. Além disso, o MPL reafirma sua autonomia e independência esclarecendo: “Acreditamos que as pessoas diretamente envolvidas na luta são responsáveis pelas escolhas e criação das regras do movimento, sem depender de organizações externas como partidos e/ou entidades estudantis e financiamentos que exijam contrapartidas”⁹³.

Diante de tudo isso, assim como apontam outros pesquisadores, como Oliveira (2012), verificamos diversos problemas nas teorizações sobre as recentes movimentações sociais que aliam as manifestações de rua com a militância *online*⁹⁴. Isso se deve, como argumenta Melucci (1994, p.190 *apud* GOHN, 1997, p.12), porque, no momento em que se escreve sobre um movimento, em geral, a teoria “parte da realidade social na qual as relações sociais ainda não estão cristalizadas em estruturas, onde a ação é portadora imediata de tessitura relacional da sociedade e do seu sentido”. Em outras palavras, é porque, na maior parte das vezes, as movimentações estão questionando as estruturas e propondo mudanças nas formas de organização que se torna difícil teorizar sobre estes espaços não consolidados e processos em trânsito.

agravou nas duas décadas seguintes, com a ONGzação que levou a rupturas no movimento, que ficou sem grande expressão até o início da segunda década dos anos 2000.

⁹² Sobre isso, Melucci (2001, p. 22) justifica ainda que “O espaço social dos movimentos sociais 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”.

⁹³ Informações retiradas de <http://tarifazero.org/mpl/>. Acesso em: 13 ago. 2017.

⁹⁴ Oliveira (2012), em pesquisa sobre a Praia da Estação de Belo Horizonte, por exemplo, relata sua dificuldade em encontrar uma maneira para se referir a seu objeto. Ele opta pelo termo genérico “movimentação”, que, segundo ele, evidencia o “entendimento de algo que não se deixa encaixar facilmente, de um fenômeno que tangencia as teorias dos novos movimentos sociais e que merece aprofundamento teórico-conceitual”, já que há “diversas formas de se conceituar os fenômenos de contestação social contemporânea, cada qual partindo de matrizes filosóficas-teóricas e pontos de vista distintos, (...) [como] ‘novíssimos movimentos sociais’, ‘ativismos urbanos’, ‘novos movimentos urbanos’, ‘iniciativas igualitárias’, ‘movimentos autonomistas’, ‘resistência juvenil’, ‘jovens contestadores’, ‘movimentos juvenis contemporâneos’, ‘movimentos sociais em rede’ etc.” (*ibidem*, p.198).

Assim, da mesma maneira que os movimentos são datados historicamente, suas categorias de análise e seus conceitos próprios também o são. Dessa forma, percebemos a necessidade de aprofundamento teórico sobre os movimentos que surgiram nos últimos anos, já que, assim como fala Melucci (2001, p.10),

A nossa dificuldade está, portanto, no ter que colocar no interior de categorias, hoje obsoletas, fenômenos que não podem ser interpretados por meio delas. Não nos encontramos diante da dissolução dos atores coletivos ou do desaparecimento dos conflitos, mas de uma mudança profunda em sua forma (...) [com] um crescimento da capacidade de produzir conflitos e de construir identidades coletivas mais transitórias e mais flexíveis.

Acreditamos que a instantaneidade e a fluidez do nosso tempo – ou transitoriedade e flexibilidade, como fala Melucci (2011) acima – fizeram com que as movimentações que surgiram na segunda década dos anos 2000 ganhassem ares de ativismo, o que leva à nossa dificuldade de enquadrar nosso objeto dentro de uma categoria ou outra. Essa (con)fusão entre movimentos sociais e ativismos fica evidente em Gohn (2012, p.24) quando a autora afirma que

Alguns autores consideram que esses **movimentos** são simultaneamente reativos (...) e criativos, porque são espaços de experimentação e expressão da subjetividade dos **ativistas** e também porque são **movimentos** democráticos. (...) Ferramentas do **ciberativismo** se incorporaram ao perfil do **ativista**. Saber se comunicar on-line ganhou status de ferramenta principal para articular as ações coletivas. Por isso é preciso incorporar na análise essa importante alteração nas relações que se estabelecem e estruturam esses **movimentos** [grifos nossos].

O mesmo percebemos nos trabalhos sobre ciberativismo, termo que, em geral, é apresentado como sinônimo de militância *online*, embora este segundo termo já tenha sido relacionado a movimentos sociais, enquanto que o primeiro ao ativismo, que seria pontual e momentâneo.

Diante disso, considerando que nosso objeto faz parte de uma série de movimentações que têm em comum várias características dos movimentos sociais e algumas dos ativismos, em função de tudo que discutimos até aqui, discordamos da posição de Scherer-Warren (2014) e defendemos que a *Marcha das Vadias* é um movimento social que surgiu a partir de lutas socioculturais existentes em determinado momento histórico, que tem características deste momento e que utiliza as estratégias possíveis de seu tempo para buscar a transformação desejada. Acreditamos ser fundamental um aprofundamento teórico sobre essas novas características destes movimentos sociais em curso, aos quais nos referiremos como “novíssimos movimentos sociais”.

2.4 Os Novíssimos Movimentos Sociais

Quem não se movimenta não sente as amarras que o prendem.
Rosa Luxemburgo

Gohn (1997, p.20) afirma que os movimentos sociais

Colocam atores específicos sobre as luzes da ribalta em períodos determinados. Com as mudanças estruturais e conjunturais da sociedade civil e política, eles se transformam. Como numa galáxia espacial, são estrelas que se transformam e acendem enquanto outras estão se apagando, depois de brilhar por muito tempo.

Assim, partimos da ideia, usando a metáfora de Gohn sobre as galáxias, que esta nova estrela que “acendeu” na segunda década deste milênio obteve muito do seu “brilho” a partir de outra. Em outras palavras, consideramos que os Novíssimos Movimentos Sociais (NsMS) são uma transformação dos Novos Movimentos Sociais (NMS), como é sabido, mas atualizados em função das características – instantaneidade e fluidez – e recursos – tecnologias digitais de informação e comunicação – próprios de seu tempo. Assim, para compreendermos as características dos NsMS, é preciso que tratemos, mesmo que rapidamente, dos NMS.

A teoria dos Novos Movimentos Sociais, perspectiva que se desenvolveu na Europa, constitui-se “a partir da crítica à abordagem clássica marxista e graças a ela desenvolveu-se um intenso debate com o paradigma acionista norte-americano” (GOHN, 1997, p.120), resultando na perspectiva que passou a influenciar vários trabalhos na América Latina, chamada também de abordagem culturalista-acionista. Seu fundador, Alain Touraine, na década de 1970, parte da ideia de que o socialismo morreu, já que não existe mais uma força do movimento operário contra a dominação burguesa. Com isso, ele ressalta que as mudanças do cenário histórico levaram a rupturas e iniciativas que contribuiriam para a formação de um novo campo cultural e de novos movimentos sociais. Assim, o autor chega ao ponto central da nova perspectiva, mostrando que, se o movimento operário e a ideia socialista “concentravam sua atenção sobre a economia; hoje é no campo da cultura que se armam as principais contestações” (TOURAINÉ, 2004, p.22).

Com isso, segundo Melucci (2001, p.11), “A ideia de que só a mudança das estruturas pode produzir transformações, sem envolver os nossos modos de construir, individual e coletivamente, a mesma experiência humana, pertence à ilusão do passado”. Ao não se basearem mais nas diferenças de classe e sim nos interesses difusos relacionados à cultura, os novos movimentos passaram a politizar novos temas e a representar uma nova forma de fazer política. Ampliou-se a percepção do que é a ação política dos movimentos sociais para além dos aparelhos estatais, observando a questão do poder na esfera pública da sociedade civil.

O movimento feminista participou dessa tendência que tomou os movimentos sociais a partir da segunda metade do século XX e que foi descrita na década de 1970 por Touraine. Como vimos no primeiro capítulo, neste período, Simone de Beauvoir mudou os rumos do feminismo ao defender que a submissão feminina não era uma determinação biológica e sim uma construção social, trazendo as questões de gênero para o campo da cultura. Assim, se, em um primeiro momento, as mulheres tomaram consciência da situação de submissão e brigaram por igualdade política, neste segundo momento, elas passaram a buscar derrubar as representações sociais que sustentam a ideia de inferioridade da mulher.

Nesse sentido, Touraine, a partir da análise das sociedades pós-industriais e do pós-socialismo, observa a forma de agir de novos movimentos sociais na produção por novas formas de viver, que expressam o tempo histórico em que se dão, buscando “uma reapropriação coletiva desta historicidade, da produção da sociedade por ela mesma⁹⁵” (TOURAINÉ, 1978, p.86 [tradução nossa]). Com isso, os conflitos passaram a girar em torno da disputa pela produção e reapropriação dos sentidos partilhados socialmente, por meio da produção de novos códigos culturais (MELUCCI, 2001). Em outras palavras, o objetivo principal dos novos movimentos sociais passou a ser produzir informações e constituir sentidos e marcos interpretativos na busca por influenciar opiniões, percepções e sensibilidades, além de “dar visibilidade a posicionamentos, percepções e modos de vida marginais, ignorados, ocultados pelos costumes predominantes” (AUGUSTO *et alii.*, 2015, p.6-7).

Prudêncio (2003) explica que, nessa nova geração de conflitos culturais e sociais, há uma reorganização da ação coletiva na luta pela democratização das relações sociais, para o qual há a necessidade do que Touraine (1997) define como *chamamento ao sujeito*. Esse processo passa por “uma resistência a uma forma de dominação social contra a qual se invoca[m] valores, orientações gerais da sociedade que opõe ao adversário para privá-lo de legitimidade” (PRUDÊNCIO, 2003, p.3) e como nos novos movimentos sociais não há a possibilidade de se identificar um adversário, como havia nos movimentos clássicos – uma classe, um partido ou o Estado –, esse chamamento ao sujeito passa agora por um processo de identificação. Sobre isso, Pêcheux (2009 [1975], p.150) afirma que

a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito): essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito, apóia-se (*sic*) no fato de que os elementos do interdiscurso (sob sua dupla forma (...) enquanto “pré-construído” e “processo de sustentação”) que constituem, no discurso

⁹⁵ “(...) *une réappropriation collective de cette historicité, de la production de la société par elle-même*”

do sujeito, *os traços daquilo que o determina*, são re-inscritos no discurso do próprio sujeito.

Assim, em termos discursivos, diríamos que os militantes dos novos movimentos sociais, em sua posição-sujeito na sociedade, não se identificam com a formação discursiva dominante que os interpela e, no intuito de alterar essa realidade, com o discurso de militância, passam a fundar outros dizeres nos quais se reconhecem como sujeitos, buscando romper os sentidos hegemônicos e os imaginários segregadores estabilizados na memória. Ou, em outros termos, tais sujeitos não partilham mais de certas representações e crenças que constituem a *doxa* hegemônica às quais aderiram pré-reflexivamente, e, a partir da reflexão, seja esta fundamentada pela ciência ou na prática, passam a construir novos imaginários, fundando assim uma nova *doxa*, a qual buscam tornar dominante.

Nessa busca, os novos movimentos sociais ganharam contornos bastante distintos dos movimentos clássicos. Diferentemente do movimento operário, por exemplo, os novos movimentos não têm líderes ou intelectuais orgânicos que conduzam suas ações. Sob influências anárquicas⁹⁶, verifica-se uma descentralização do poder organizacional dos movimentos, que se horizontalizam, diante da necessidade de que haja espaço para que todos os sujeitos exponham sua pluralidade de ideias resultante da multiplicidade de identidades que passam a integrar esses sujeitos pós-modernos. Assim, qualquer hierarquização iria contra o processo de construção de uma identidade coletiva.

Além disso, em função da crise de credibilidade das esferas de representação estatais, a autonomia em relação a outras instituições também passa a ser característica dos novos movimentos sociais. Como explica Gohn (1997, p.125),

Os Novos Movimentos recusam a política de cooperação entre as agências estatais e os sindicatos e estão mais preocupados em assegurar direitos sociais - existentes ou a ser adquiridos para suas clientelas. Eles usam a mídia e as atividades de protestos para mobilizar a opinião pública a seu favor, como forma de pressão sobre os órgãos e políticas estatais. Por meio de ações diretas, buscam promover mudanças nos valores dominantes e alterar situações de discriminação, principalmente dentro de instituições da própria sociedade civil.

Assim, os movimentos atuam diretamente onde procuram a mudança, ou seja, na sociedade civil. Com isso, a ação direta, por meio sobretudo de protestos a fim de mobilizar a opinião pública, passa a ser o modo de atuação dos NMS. No campo feminista, as manifestações do

⁹⁶ Como demonstram Augusto; Rosa e Resende (2015), nos movimentos recentes, pode-se observar alguma influência de ideais anárquicos, que vão desde o questionamento dos valores autoritários e da ordem moral e cultural até o emprego de táticas mais radicais de ruptura e resistência, com uso frequente da desobediência civil como estratégia.

WLM, como a queima simbólica dos sutiãs contra o *Miss America*, são exemplos deste tipo de mobilização.

Já nos primeiros anos do século XXI, surgem movimentos bastante semelhantes aos NMS, mas com novas características típicas da era tecnológica. Como com os novos movimentos sociais, as lutas dos novíssimos movimentos sociais⁹⁷, como é o nosso objeto, também se constituem no campo da cultura, como disputas simbólicas contra os discursos hegemônicos que oprimem e violentam certos grupos. Assim, eles tematizam a realidade de maneira a questionar e interrogar a ordem social vigente, buscando atuar, no caso específico da *Marcha das Vadias*,

contra uma ordem social histórica hegemônica cuja a 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 (MARTINS, 2015, p.12).

Em termos discursivos, o que se vê são mulheres que não se identificam mais com a *doxa* dominante, a qual se materializa no discurso patriarcal, e que passam a construir um novo discurso no qual se colocam em uma posição-sujeito de mulher livre e insubmissa à sociedade machista e opressora, passando a partilhar e construir representações e crenças da *doxa* feminista. Com isso, elas esperam colocar à prova os sentidos estabilizados sobre o que é ser mulher e sobre os papéis e lugares que devemos ocupar e, desta forma, criar uma nova realidade, ou seja, fundar⁹⁸ uma outra discursividade (GARCIA; ABRAHÃO e SOUSA, 2014). Com isso, do mesmo modo como já acontecia nos NMS, os referenciais anarquistas de subversão da ordem vigente (AUGUSTO *et alii.*, 2015) continuam a influenciar os NsMS.

A subversão se dá, além dessa tentativa de criar fissuras no senso comum para ressignificá-lo, também no campo da ação e da organização dos movimentos, como acontecia nos NMS. Na busca por mudar a sociedade, os NsMS procuram dialogar com a sociedade civil, utilizando como estratégia a ação direta, que já mencionamos. É o movimento agindo

⁹⁷ Há diferentes nomenclaturas para designar os movimentos sociais contemporâneos. Castells (2005), por exemplo, prefere falar em Sociedade de Redes.

⁹⁸ Como mostramos no Capítulo 1, o feminismo e seu discurso já existem há séculos. Entretanto, pela natureza mutável da *doxa* e dos discursos determinados por esta, estes vão sendo reformulados e refundados por questões históricas e sociais e também pelas conquistas do feminismo. Se pensarmos, por exemplo, na primeira fase do movimento, fazia parte da *doxa* feminista o direito das mulheres de terem acesso à educação, pelo qual elas lutavam, imaginário este que era repudiado pela *doxa* hegemônica patriarcal. Hoje, é naturalizada a ideia do acesso das mulheres à escola, seja no nível que for. Ou seja, as primeiras feministas lutaram e conseguiram que uma representação específica deste grupo se tornasse dominante, assim como ocorreu com todas as outras ideias que elas defenderam e conseguiram a aceitação. Assim, quando falamos em fundação de uma nova discursividade nos referimos às novas representações que vão surgindo no discurso feminista, determinado pela *doxa* própria deste campo, que surgem enquanto desnaturalização e negação de certos imaginários cristalizados pela cultura hegemônica patriarcal.

diretamente no alvo que quer atingir. Essa estratégia favorece a autonomia característica dos movimentos, já que, por não precisar de intermediários, eles podem recusar qualquer institucionalização.

Fica evidente, portanto, que lutas no campo da cultura que buscam ampliar as liberdades dos grupos, organização descentralizada, autonomia e ação direta são características dos novos movimentos sociais que se mantêm nos novíssimos. Assim, o que diferencia os novos dos novíssimos movimentos sociais é a maneira como estes “utilizam ‘antigas’ estratégias, como marchas e ocupações, com novas ferramentas de atuação” (GOHN, 2013b, p.20), ou seja, é a combinação de “formas de ação que dizem respeito aos diversos níveis da estrutura social, que implicam diversas orientações que pertencem a fases históricas diversas” (MELUCCI, 2001, p.25).

Com isso, o que vemos é uma atuação marcada pela intrínseca relação entre a maneira como os movimentos ocupam o espaço urbano e o espaço cibernético, no intuito de manter o máximo possível o controle dos sentidos e códigos. Assim, é nessas duas dimensões – virtual e física – que os movimentos coletivamente agem na produção, reapropriação e disputa dos significados.

2.4.1 A dimensão virtual: as implicações do uso das tecnologias de informação e comunicação digitais para o movimento

A informação é questão central na disputa por sentidos pelos movimentos sociais. Quando se trata de antagonismos sociais complexos que envolvem grupos dominantes e dominados, é fundamental que os dominados tenham controle sobre a produção e circulação das informações por meio de seu discurso. Isso, porque, primeiramente, em geral, os valores e representações que fundamentam tais discursos entram em conflito com os dos grandes canais de comunicação, controlados pelos grupos dominantes. Em segundo lugar, como defende Prudêncio (2003, p.4), porque as mídias tradicionais são “incapazes de adaptar-se à pluralidade de atores e temas que a ação coletiva incorpora” (PRUDÊNCIO, 2003, p.4) e acabam por simplificar as ações contemporâneas, criando polarizações, personificando adversários, procurando objetivos definidos – e, em geral, de curto prazo –, além de esperar identificar meios racionais para alcançá-los. Entretanto, os conflitos contemporâneos são muito mais complexos que isso e, diante de representações simplificadoras pela mídia, acabam se tornando apenas espetáculos vazios e pouco ou nada politizados.

Com isso, desde o levante Zapatista, em 1994, passando pelos Fórum Sociais Mundiais, nos anos 2000, e protestos mundiais contra a ordem do capital, na segunda década desde milênio, os movimentos sociais perceberam a potencialidade de comunicação massiva e interativa da internet e passaram a utilizá-la estrategicamente como uma mídia alternativa, por meio da qual podem fazer circular seu discurso e “outras vozes que não as parafraseadoras do discurso da ideologia dominante” (MITTMANN, 2010, p.92). Assim, os movimentos têm mais controle sobre os efeitos de sentido que pretendem fazer circular e, então, garantem que seu discurso chegará à sociedade civil sem as possíveis distorções resultantes da mediação da mídia de massa. Deste modo, a comunicação autocomandada (CASTELLS, 2003), típica dos novos movimentos sociais, ganha maiores proporções por meio da internet, dado o alcance da rede, que passa a alcançar bem mais do que as pequenas comunidades locais.

Além do caráter massivo que amplia a ação direta dos movimentos, a internet também se configura como um canal de comunicação interativo, o que a torna uma ferramenta útil à descentralização das movimentações. Como não há lideranças e hierarquias e todas as decisões são tomadas coletivamente a partir de apresentações de ideias e debates, a possibilidade de diálogo por meio das plataformas presentes na internet – como listas de e-mails, fórum de discussões, ou, no caso da *Marcha das Vadias*, sobretudo a rede social digital *Facebook*⁹⁹ – favorece a horizontalidade do movimento. Assim, como podemos observar na imagem a seguir, todas as decisões da *Marcha* são discutidas e debatidas, além de nas reuniões presenciais, também na página dos coletivos na internet.

⁹⁹ As *Marchas das Vadias* fazem uso de diversos canais digitais online, como sites, blog, flickrs, além do *Facebook*. Entretanto, é nesta plataforma, na qual o movimento surgiu, que verificamos a maior movimentação e mobilização, além do compartilhamento dos conteúdos disponibilizados nos outros canais e plataformas. Por esse grande fluxo de informações e interações, embora consideremos o material que circula nestes outros espaços também, para a análise da dimensão virtual da *Marcha*, privilegiaremos o *Facebook*.

Imagem 6 – Captura de Nota Explicativa sobre os destinos do movimento em Brasília, solicitando a participação de todas na discussão.



Fonte: Página *Marcha das Vadias* de Brasília¹⁰⁰.

A Imagem 6 mostra um exemplo no qual o coletivo de Brasília, em uma reunião presencial, discutiu o destino da *Marcha das Vadias* na cidade, que se encontrava desgastada e enfraquecida. Entretanto, essa discussão não foi decisiva, já que, por ser um movimento horizontal, necessitava-se colocar o tema em discussão também na rede *online*, por meio da qual as militantes do movimento foram convocadas a dar sua opinião. Assim, o texto publicado diz “Contamos com a participação de todas, pois a causa é nossa”, e as interessadas utilizaram o recurso *comentário* para apresentar suas opiniões, apontando questões ou apoiando o que foi sinalizado, o que evidencia a não hierarquização no interior do movimento, que favorece a exposição de diversos posicionamentos por meio dos diversos recursos interativos que a plataforma *Facebook* oferece.

Além da participação nas discussões sobre as ações do movimento, o *Facebook* também favorece que seus usuários atuem como difusores do discurso do coletivo *Marcha das Vadias*, por meio da ferramenta de *compartilhamento*. No caso da Imagem 6, por exemplo, 16 usuários compartilharam a nota, seja para divulgá-la, seja para repercuti-la. Entretanto, tal recurso é

¹⁰⁰ Disponível em: <https://goo.gl/BBTU5Y>.

utilizado principalmente para fazer circular o discurso produzido durante o evento de ocupação da cidade, que analisaremos detalhadamente no próximo capítulo, como pode ser visto nas imagens abaixo:

Imagem 7 – Captura da tela de foto publicada pela *Marcha das Vadias* de Brasília, evidenciando número de compartilhamentos e comentários I



Fonte: Facebook *Marcha das Vadias* de Brasília¹⁰¹

¹⁰¹ Disponível em: <https://goo.gl/2yTguJ>.

Imagem 8 – Captura de tela de foto publicada pela *Marcha das Vadias* de Brasília, evidenciando número de compartilhamentos e comentários II



Fonte: Facebook *Marcha das Vadias* de Brasília¹⁰²

Apenas as duas fotografias representadas nas imagens, até o início do ano de 2018, foram compartilhadas quase duas mil vezes – a de número 7, 1219 vezes e a da Imagem 8, 519. Assim, fica evidente que as militantes engajadas *online* atuam também “como terminais confiáveis de redes comunicativas” (MELLUCI, 2001, p.27). Com isso, ao compartilharem o discurso da *Marcha* em suas páginas com suas redes de amigos, elas se apropriam dele e o difundem, como um terminal de redistribuição, ampliando o alcance desses novos sentidos, o que favorece a ação direta do movimento sobre a sociedade. Nesse sentido, o uso da ferramenta de compartilhamento evidencia que a internet potencializa a ação dos movimentos sociais, ao propiciar uma comunicação, como defende Castells (2003), de muitos para muitos.

É evidente que há a possibilidade de machistas também terem compartilhado tais fotografias no sentido de repercutir a *Marcha* negativamente. Entretanto, mesmo que parte dessa divulgação seja no sentido de combater tal discurso, só o fato de fazê-lo circular e colocar os temas relacionados à violência contra a mulher em questão já é positivo e atua no sentido de disputar sentidos, como falaremos especificamente no Capítulo 4, sobre as estratégias de visibilidade. Além disso, como pode ser visto nas imagens 7 e 8, as fotografias compartilhadas

¹⁰² Disponível em: <https://goo.gl/4Jbgx2>.

nas páginas dos coletivos *Marcha das Vadias* atraem não apenas feministas e simpatizantes, mas também sujeitos com posicionamentos contrários, que, por vezes também se manifestam, agredindo as militantes fotografadas e apresentando o discurso que o movimento procura combater. São exemplos os comentários “filha se você não quiser ser faladaa , pelo menos coloque uma blusa , que pelo menos nao terá motivos para os outros te julgarem !!!!!!(sic)”, na Imagem 7, e “Putá !”, comentado na foto representada na Imagem 8. Com isso, percebemos que, embora tais sujeitos ainda mantenham seus posicionamentos sexistas, o discurso da *Marcha* alcança o auditório conservador também por meio da internet.

Além de possibilitar essa comunicação massiva e interativa, o uso da internet implica, como mostra Palacios (1996), novas formas de sociabilidade, que conseqüentemente imprimem certas características aos movimentos sociais contemporâneos. Uma das marcas da sociabilidade no ciberespaço é a fluidez, já que as noções de territorialidade e permanência na internet alteram-se em relação às comunidades clássicas. Enquanto nestas as relações comunitárias são marcadas por territorialidade geográficas, na *web* a territorialidade é simbólica, já que, segundo o autor, a internet é um “não-lugar”.

Com isso, o sentimento de pertencimento, fundamental para a existência de comunidade, é sempre à distância e eletivo, diferentemente do pertencimento nas comunidades clássicas, que é contingencial. No caso da *Marcha*, o pertencimento à rede *online* está a um clique; basta o indivíduo *curtir* ou *descurtir* a página da *Marcha das Vadias* no *Facebook* para fazer ou deixar de fazer parte da rede que apoia a movimentação na esfera cibernética. Assim, afirma Palacios (1996, p.97), “o indivíduo só pertence se, quando e por quanto tempo estiver, efetivamente, interessado em fazê-lo”. Somado a isso, há a questão da temporalidade e o imediatismo, da qual já falamos neste capítulo, que se acentua no ciberespaço, tornando o pertencimento ainda mais efêmero na sociedade em rede. Sobre isso, o autor afirma que

A múltipla inscrição de indivíduos em agrupamentos, as atrações e repulsões, a cotidianidade e o imediatismo (presenteísmo) fazem com que a idéia de permanência passe a ter, na contemporaneidade, uma acepção muito distinta daquela associada à caracterização da comunidade clássica. A tribo, ou comunidade pós-moderna, tendo sua própria temporalidade, tende a ser efêmera e não permanente, esgotando-se, em geral, em sua própria ação (PALACIOS, 1996, p.97).

Por outro lado, apesar da efemeridade do pertencimento às redes na internet, ainda de acordo com o autor e conforme ressaltado por Prudêncio (2003), as redes digitais foram responsáveis pelo renascimento do sentimento de cooperação, em crise nos últimos tempos. Com isso, surgiram redes de solidariedade, o que é fundamental para o ativismo/militantismo político. Assim, Lemos (1995, p.259 *apud* PALACIOS, 1996, p.100) defende que

o élan comunitário não desaparece pela existência dos novos meios de comunicação, nem pela distância física, nem por sua característica efêmera e estética. A força relativamente anárquica do desenvolvimento dos “lugares de partilha” (*lieux de partage*) dentro das redes informáticas parece-nos um sopro vital que reconduz, reorganiza e reestrutura os atuais compromissos políticos e econômicos da comunidade contemporânea. A vida reaparece, a despeito da “desertificação” aparente do mundo da técnica.

Na *Marcha das Vadias*, essa solidariedade entre as mulheres se dá no discurso, de maneira geral, já que as militantes apoiam as causas plurais que não necessariamente são suas – como falaremos mais adiante –, mas também, de modo específico, com a apresentação de casos de violências sofridas por algumas mulheres, que são compartilhados e discutidos nas páginas, gerando apoio e solidariedade às mulheres violentadas. Um exemplo pode ser observado a seguir:

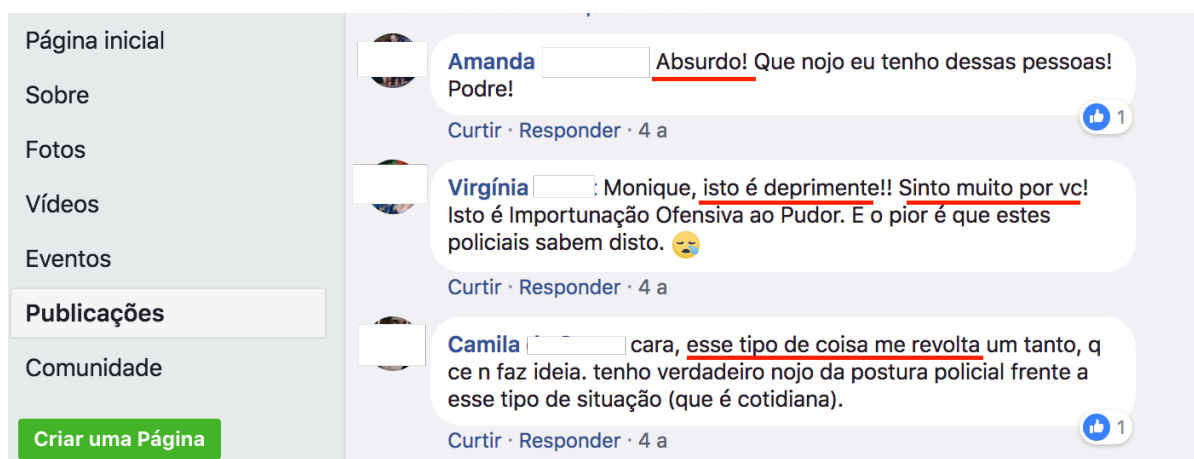
Imagem 9 – Captura de publicação compartilhada e repercutida pela *Marcha das Vadias* sobre violência sofrida por mulher no bairro Eldorado, em Belo Horizonte

Facebook interface showing a post shared by **Marcha das Vadias Belo Horizonte** on March 19, 2014. The post is a share of a post by **Monique** from March 19, 2014. The shared post text reads: "Todos os dias o machismo mata, agride, humilha. Não é privilégio de uma cidade, de um grupo social. O direito ao próprio corpo nos é negado e a violência, sempre justificada de forma absurda com dizeres como "ela estava pedindo" "se ela não estivesse se vestindo assim" "ela quem atçou"... A indiferença perante esse tipo de violência produz cada vez mais estatísticas alarmantes. Hoje foi a Monique, amanhã será você. É preciso se indignar para mudar! Nós também temos sede e fome de mudar o mundo, Monique. Estamos juntos! #MACHISTASNÃOPASSARÃO". The original post by Monique, dated March 16, 2014, begins with: "Ainda estou muito cansada e confusa, e mais ainda, assustada por tudo que me aconteceu, mas, não posso esperar muito mais para tornar pública a agressão que sofri ontem à tarde, dia 15 de março de 2014, no bairro Eldorado, em Contagem. Resumindo os fatos, sentei em um bar (próximo à minha casa, que sempre frequento) com um amigo e quatro amigas, para tomar cervejas e conversar. Eu, como de costume, usava uma blusa sem soutien, e alguns homens que se sentavam em uma mesa próxima à nossa se sentiram no".

Fonte: Facebook *Marcha das Vadias* Belo Horizonte¹⁰³

¹⁰³ Disponível em: <https://www.facebook.com/marchadasvadias/posts/761952027149005>.

Imagem 10 – Captura dos comentários de apoio à mulher vítima de violência



Fonte: Facebook *Marcha das Vadias* Belo Horizonte¹⁰⁴

Verificamos, na Imagem 9, que, ao compartilhar o relato de Monique, a *Marcha das Vadias* Belo Horizonte busca tocar sua rede, mostrando a necessidade de se indignar contra a violência relatada, afirmando “É preciso se indignar para mudar!”. Tal enunciado evidencia o que Castells (2013) chama de *Redes de indignação e esperança*, título do livro no qual o autor defende que os movimentos sociais na era da internet são mobilizados pela indignação, embora a ação gerada por esta seja carregada de esperança no caráter transformador destas mobilizações. No caso, o primeiro movimento é de indignar-se com a situação relatada, para então acolher a vítima e agir para a mudança da conjuntura.

Assim, a publicação ainda demonstra solidariedade à mulher vítima de violência e apoio a sua iniciativa de denunciar o ato no intuito de gerar mudança, ao afirmar “Nós também temos sede e fome de mudar o mundo, Monique. Estamos juntxs!”. Tal movimento também é repetido pelas militantes que fazem parte da rede *online*, que demonstram textualmente sua indignação (“Absurdo!”, “isso é deprimente!!”, “esse tipo de coisa me revolta”), sentimento esse resultado da solidariedade que se estabelece entre as mulheres da rede, o que também é expresso diretamente à Monique, quando Virgínia diz “Sinto muito por você!”, como pode ser observado na Imagem 10. Este exemplo demonstra uma das maneiras como a solidariedade é gerada e expressa discursivamente no interior das redes de mulheres que constituem as *Marchas das Vadias* por todo o Brasil e o mundo, o que está relacionado ao *páthos* e sua atuação na construção dessa nova discursividade, como mostraremos nos próximos capítulos. Isso evidencia que essas mulheres, apesar de sujeitos plurais e múltiplos, se solidarizam a partir da

¹⁰⁴ *Idem.*

identificação com uma causa comum – a indignação e a mobilização contra violência de gênero, seja ela física ou simbólica –, a qual toca e aglutina todas as militantes da *Marcha*.

Com isso, observamos que a causa comum leva à formação de redes de solidariedade, que são ampliadas pelo uso do ciberespaço. Isso acontece, porque, quando a internet rompe a barreira das fronteiras espaciais, ela favorece a formação de uma rede global, permitindo que sujeitos de qualquer lugar do mundo engajem-se com o movimento, solidarizem-se com as causas de outras mulheres e atuem na militância, por meio da propagação do discurso libertário da *Marcha* no intuito de criar uma nova discursividade na qual as práticas de violência contra a mulher não sejam legitimadas.

Mais do que isso, a internet facilita o processo de formação de laços por afinidade social, já que organiza os grupos em nichos. Diferentemente das relações nas comunidades físicas, que, em geral, se iniciam de maneira superficial e vão se aprofundando a partir da identificação e interesses comuns, na sociabilidade do ciberespaço, a interação já começa, de acordo com Palacios (1996), de maneira profunda, em função dos interesses comuns previamente determinados. Assim, enquanto nas relações no espaço urbano, as pessoas se conhecem e pouco a pouco vão saber que as outras têm inclinações feministas e poderiam atuar juntas em prol de uma sociedade mais justa para as mulheres, em alguns espaços da internet, como o *Facebook*, por exemplo, basta *buscar*, por meio de ferramenta para este fim, por movimentações feministas, como a *Marcha das Vadias*, para encontrar outros indivíduos interessados em atuar em causas a favor da igualdade de gênero.

Observamos até agora o papel do *Facebook* na articulação do movimento, para formar e reunir redes e fazer circular discursos e sentidos de enfrentamento ao discurso dominante. No entanto, mais do que essa mobilização de *curtir* as páginas *Marchas das Vadias*, de declarar *interesse nos eventos* organizados pelos coletivos – ambos demonstrando apoio, pertencimento e engajamento – e de *compartilhar* os textos postados nas páginas – funcionando como terminal de difusão dos discursos –, é por meio do *Facebook* que as militantes da rede são convocadas a também serem responsáveis pela produção do discurso.

Antes de prosseguirmos com a ideia, é importante salientar que o tipo de engajamento visto como menos ativo também é importante e representa novas dinâmicas de interação e visibilidade dos movimentos recentes. Como defende Castells (2005, p.24), “Na sociedade em rede, a virtualidade é a refundação da realidade através de novas formas de comunicação socializável”. Assim, é natural, do mesmo modo que ocorre na sociabilidade *offline*, que o

engajamento *online* se dê em graus distintos de atividade. Além disso, Castells (2005, p.23) afirma que estudos mostram

que a maior parte das vezes os utilizadores de Internet são mais sociáveis, têm mais amigos e contactos e **são social e politicamente mais activos** do que os não utilizadores. Além disso, quanto mais usam a Internet, mais se envolvem, simultaneamente, em interacções, face a face, em todos os domínios das suas vidas. Da mesma maneira, as novas formas de comunicação sem fios (...) fazem **aumentar substancialmente a sociabilidade (...). A sociedade em rede é uma sociedade hipersocial, não uma sociedade de isolamento.** (...) As pessoas integraram as tecnologias nas suas vidas, ligando a realidade virtual com a virtualidade real, vivendo em várias formas tecnológicas de comunicação, articulando-as conforme as suas necessidades.

Assim, mesmo que se fale em “ativismo de sofá”, de modo bastante pejorativo, reconhecemos a importância daquelas que restringem sua participação à *curtida* à página, já que esta tem o valor simbólico de apoio à *Marcha das Vadias*. Isto, porque esta presença na rede *online* tem a mesma representação do sujeito que simplesmente comparece a um protesto presencial, sem se manifestar verbalmente, simbolizando mais um que apoia a causa pela qual estão protestando, já que o *Facebook* representa, além de uma dimensão midiática e discursiva, também uma dimensão em rede, rede não apenas de interlocução, mas também de apoio, mesmo que de maneira pouco ativa. Assim, os militantes que comparecem a um protesto, ocupando as ruas, na era da informação, são cada uma das milhares que *curtem* a *Marcha*, ocupando o espaço virtual com seu protesto, como fica evidenciado quando o *Facebook*, ao apresentar a página dos coletivos, traz junto o número de usuários que a curtiram, como pode ser observado a seguir:

Imagem 11 – Captura da tela do número de curtidas por página de *Marcha das Vadias*

Fonte: *Facebook*¹⁰⁵

Entretanto, como vínhamos apresentando, as militantes são também convocadas, além de tomarem para si e disseminarem o discurso da *Marcha das Vadias*, a contribuírem com a produção dele, já que se trata de um movimento horizontal que se pretende construir com a confluência de múltiplas vozes e sujeitos. Assim, diversos anos, durante a fase de preparação para a marcha, em um primeiro momento, houve a convocação para que aquelas que quisessem participar da elaboração da campanha publicitária de divulgação da marcha, evento em si, enviassem fotos e/ou textos. Tais campanhas variaram de cidade a cidade, mas, em geral, giravam em torno de questões sobre o que é ser mulher, ser vadia, do que é feminismo e ainda do porquê de sua necessidade, temas relacionados à violência direta ou indiretamente. A seguir, apresentamos exemplos de cartazes destas campanhas construídas coletivamente.

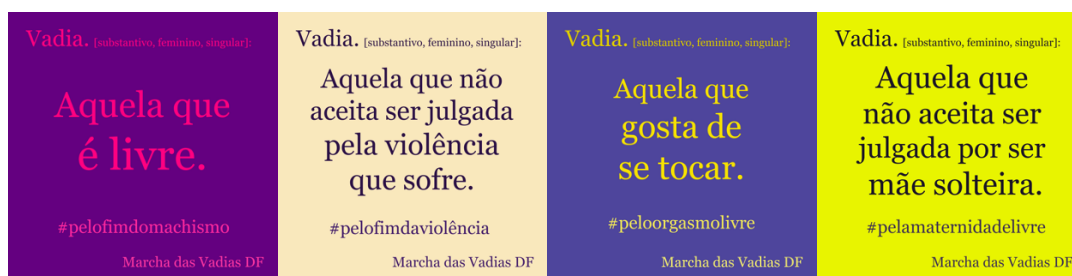
¹⁰⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/search/pages/?q=marcha%20das%20vadias>.

Imagem 12 e 13 – Cartazes resultado da campanha intitulada “Qual a sua vadiagem?” da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte 2013



Fonte: *Marcha das Vadias* Belo Horizonte¹⁰⁶ (imagem 13 editada – efeito *blur* no rosto da criança)

Imagem 14, 15, 16 e 17 – Cartazes da campanha de divulgação da *Marcha das Vadias* de Brasília em 2013



Fonte: *Facebook Marcha das Vadias* de Brasília¹⁰⁷

Como pode ser observado nestes cartazes, para atrair pessoas para a marcha, evento de ocupação da cidade, tais campanhas buscavam justificar a necessidade do movimento e o termo *vadia*. Entretanto, como tais campanhas já foram objeto da maior parte dos trabalhos¹⁰⁸ que tiveram a *Marcha* como objeto, inclusive no interior da Análise do Discurso, não nos estenderemos sobre o tema. Como já mencionamos, a fim de analisar o discurso da *Marcha das Vadias* que circula também na dimensão *online* que vimos descrevendo, nos ocuparemos do discurso produzido por/para a marcha-evento, que reúne as pautas plurais e populares do feminismo contemporâneo.

Depois de divulgada por meio dos cartazes e de diversas chamadas em suas páginas de *Facebook* e de outros coletivos parceiros, novamente as militantes da rede são convidadas a contribuir com a construção de cartazes, que serão a materialidade discursiva que ocupará as

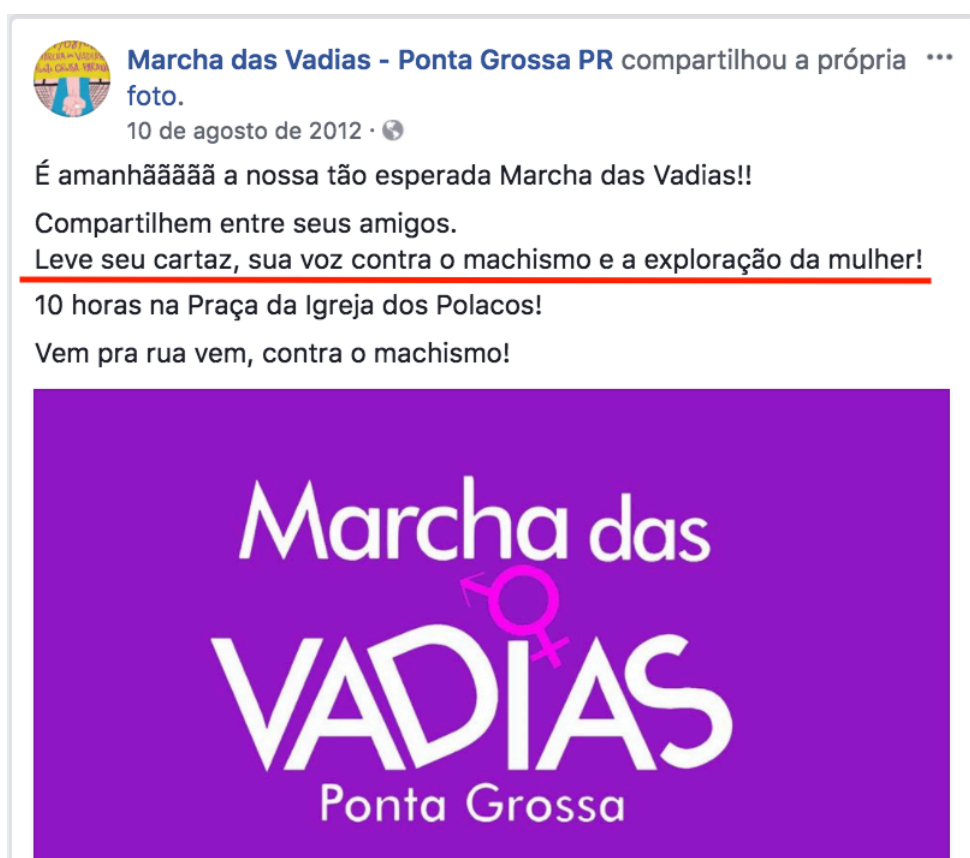
¹⁰⁶ Disponível no álbum: <https://goo.gl/5xSURB>.

¹⁰⁷ Disponível em: <https://goo.gl/pDsHQV>.

¹⁰⁸ Cf. Garcia e Abrahão e Sousa (2014), Chaves (2015) e Guedes (2015), que analisam discursivamente as campanhas de divulgação da *marcha*.

ruas da cidade na luta contra a violência de gênero. Assim, as publicações chamam todas a participarem, porque, embora o movimento tenha uma atuação constante e faça circular o seu discurso durante todo o ano, é no evento de ocupação da cidade – que acabou se tornando a movimentação que recebe seu nome –, que o movimento ganha corpo, reunindo as mais diversas pautas do universo feminista apresentadas por diferentes sujeitos de maneira simples e livre. A chamada à participação na produção do discurso da *Marcha* para o protesto urbano se dá, entre outras formas, como no exemplo a seguir:

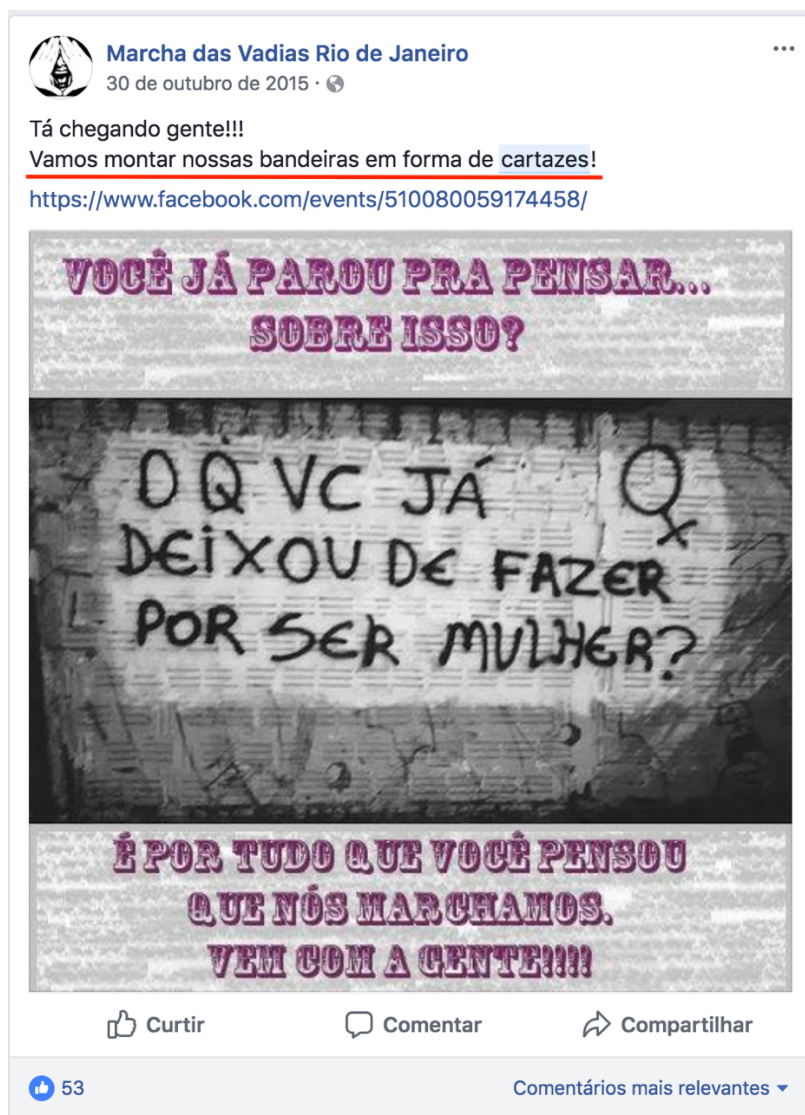
Imagem 18 – Publicação da *Marcha das Vadias* – Ponta Grossa PR convocando as militantes a marcharem levando seus cartazes



Fonte: Facebook Marcha das Vadias Ponta Grossa¹⁰⁹

¹⁰⁹ <https://www.facebook.com/MarchadasVadiasPG/posts/370286283044936> .

Imagem 19 – Publicação da *Marcha das Vadias* Rio de Janeiro convocando as militantes a apresentarem suas pautas feministas em forma de cartazes para a marcha



Fonte: Facebook Marcha das Vadias Rio de Janeiro¹¹⁰

Como visto nas Imagens 18 e 19, junto com a convocação para ocupação do espaço urbano – “Vem pra rua vem!” –, constante nas publicações nas páginas das *Marchas das Vadias* próximo aos eventos, os coletivos ressaltam a importância de se levarem cartazes – ou qualquer representação linguística ou simbólica das lutas –, já que eles são a “voz contra o machismo e a exploração da mulher!”, as “bandeiras” do feminismo, ou ainda, como sugere a publicação da Imagem 19, as justificativas do porquê é necessário se reverem os valores e discursos hegemônicos sobre a mulher, uma vez que estes legitimam formas de violência, que nos impedem de fazer o que quisermos ou de sermos quem somos livremente e sem medo, a nosso

¹¹⁰ Disponível em: <https://goo.gl/E3zGyW>.

ver, a representação mais concreta e, diríamos, independente do discurso da *Marcha das Vadias*. É por este motivo, apesar de estarmos observando a *Marcha* globalmente, uma vez que todas as dimensões serão importantes para a constituição do sentido, que, para analisar o discurso da movimentação e sua dimensão retórica-argumentativa, nos atentaremos à materialidade dos cartazes e outros dizeres produzidos para o evento de ocupação da cidade.

Durante a marcha em si, além de circular no espaço urbano, esse discurso passa a circular também no espaço virtual, uma vez que as militantes, grande parte das vezes, em tempo real, postam o que está acontecendo na marcha, compartilhando nas páginas dos coletivos *Marcha das Vadias* vídeos e fotos sobretudo dos cartazes, dizeres na pele e performances das militantes. Posteriormente, essas fotografias são reunidas e compartilhadas em álbuns nas páginas das *Marchas* de cada cidade. Com isso, novamente o *Facebook* é alimentado com o discurso da *Marcha*, que vai ser compartilhado e repercutido pela plataforma com o intuito de agir diretamente sobre a sociedade, fazendo-a revisitar seus valores morais conservadores que legitimam práticas de violência. O compartilhamento e a repercussão do discurso possivelmente interpelem novos sujeitos que podem ampliar a rede de feministas, que, por sua vez, podem também passar a ser terminais de propagação do discurso do movimento. Ou seja, é um processo cíclico; espera-se interpelar o outro com discurso contra-hegemônico e que os sujeitos interpelados passem a agentes polinizadores dos novos efeitos de sentidos, seja por meio da difusão do discurso, seja na mudança das práticas, que, por sua vez, também funcionam na propagação da nova discursividade. Afinal, o objetivo é que todos se tornem militantes cotidianos a favor da causa do fim da violência contra a mulher, para, no futuro, estas práticas serem extintas.

Diante do que mostramos até aqui, fica evidente que a internet, suas ferramentas e dispositivos são muito mais do que uma dimensão midiática da *Marcha*. Como afirma Paveau (2015, p.320), “Esses dispositivos produzem tecnologias discursivas que estão bem longe de ser apenas suportes técnicos dos discursos, sendo seus elementos constitutivos”. Assim, observamos na dimensão *online* da *Marcha* um cruzamento entre duas ordens discursivas. A ordem discursiva tecnológica atua na construção de redes e na articulação destas – seja no interior de cada *Marcha das Vadias* localmente, seja entre as *Marchas* globalmente, seja na relação destas com outros movimentos feministas e libertários. Entretanto, estas redes se articulam com a finalidade de agir politicamente. Com isso, há, segundo Mittmann (2010, p.94), um jogo de forças entre esta ordem discursiva tecnológica e a ordem política, já que “o internauta assume o lugar de agente político”.

Brignol (2014) defende, nesse sentido, que utilização da internet para fins de militância pelos movimentos sociais representa um incentivo ou, no mínimo, uma oportunidade de pessoas passarem a fazer parte da ação coletiva. E é o que vemos na dimensão *online* da *Marcha das Vadias*, “o internauta é chamado a identificação com a formação discursiva e à participação (prática) na transformação das relações de dominância diante das denúncias às práticas da classe dominante” (MITTMANN, 2010, p.99). Desse modo, o *Facebook*, além de funcionar como repositório, lugar de memória da *Marcha das Vadias*, tem tanto uma função de ação direta, de buscar atuar na interpelação da sociedade patriarcal, quanto de mobilização das redes de militância. Essa mobilização tem como objetivo a ação, e uma das ações principais é a ocupação do espaço urbano por meio da marcha.

2.4.2 A dimensão física: a ocupação do espaço urbano

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 expôr nossa indignação e demonstrar nossa força.

Carta de Princípios da *Marcha das Vadias* Sampa

Quando se fala de *Marcha das Vadias*, em geral, a imagem que as pessoas têm é de mulheres, com os seios nus, carregando cartazes pelas ruas da cidade¹¹¹. Embora isso seja, em grande parte, resultado da maneira como a mídia tradicional representa o movimento, e não condiga com a realidade, como pode ser constatado na fotografia a seguir, percebemos que, proporcionalmente, poucas pessoas conhecem a dimensão *online* da *Marcha*, o que demonstra que, apesar dos fluxos de comunicação pela internet e do importante papel de mobilização e articulação do movimento pelo *Facebook*, ainda é a ocupação do espaço urbano a ação mais marcante dos movimentos sociais. Para Harvey (2012, p.60-61), isso significa que “o poder coletivo de corpos no espaço público continua sendo o instrumento mais efetivo de oposição quando o acesso a todos os meios está bloqueado” e que “são os corpos nas ruas e praça, não o balbucio de sentimentos no Twitter ou Facebook, que realmente importam”. Assim, embora discordemos do autor quanto à irrelevância da internet para as movimentações, é inegável que a antiga estratégia de ocupação do espaço urbano ainda se apresenta como mais eficiente na ação direta sobre a sociedade.

¹¹¹ Faço essa afirmação a partir de minha experiência quando compartilho com pessoas, seja dentro ou fora da universidade, que meu objeto é a *Marcha das Vadias*.

Fotografia 5 – *Marcha das Vadias* de Brasília (2012)



Fonte: Álbum de fotos da página do *Facebook* da *Marcha das Vadias* de Brasília

Acreditamos que isso se dê, porque, apesar de o *Facebook* e o uso da internet como um todo darem voz a muitos e levarem os múltiplos discursos a outros tantos, além de subverterem o controle comunicacional pela mídia, não devemos desconsiderar questões como a exclusão digital e os algoritmos do *Facebook*, que limitam seu alcance. É preciso termos em mente, que, embora a internet já chegue a 116 milhões de brasileiros – o equivalente a 64,7% da população –, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad C), realizada em 2016 pelo IBGE, a grande mídia alcança muito mais do que isso. Em 2011, por exemplo, também segundo o IBGE, 97% dos lares brasileiros tinham televisão. Assim, a representação da *Marcha* pela grande mídia por meio da TV ainda chega à população muito mais do que o discurso dos coletivos pela internet, na qual pretende-se ter controle sob os sentidos que circulam.

Além disso, destes 116 milhões de internautas no Brasil, 102 milhões¹¹² são usuários do *Facebook*, mas isso não quer dizer que todos eles tenham necessariamente acesso ao discurso da *Marcha das Vadias*, porque tal acesso depende ou da busca pelos canais de comunicação direta do movimento pelo usuário, ou de se *curtir* as páginas dos coletivos, ou ainda de se ter amigos que curtam, embora, neste caso, ainda vá depender dos algoritmos da rede social. Como se sabe, nem todos os usuários terão acesso a todas as publicações de sua rede de amigos, já

¹¹² Dados do *Facebook*, disponibilizados neste link: <https://goo.gl/S8Lbfh>.

que o algoritmo do *Facebook* controla quais publicações chegarão a quais usuários, segundo os interesses de cada um¹¹³. Assim, como os usuários não se despem de suas posições ideológicas ao entrarem no ciberespaço (PRUDÊNCIO, 2003) e os algoritmos são capazes de perceber tais posições e direcionar apenas as publicações que possivelmente interessarão a cada usuário, a tendência é que vejam em seus *feeds* as publicações ou compartilhamentos de amigos sobre a *Marcha das Vadias* apenas os usuários simpatizantes das causas feministas.

Por outro lado, esse algoritmo favorece o alcance entre simpatizantes da causa por suas posições ideológicas detectáveis, ampliando assim as redes de militantes, como mostramos na seção anterior. Desse modo, o que estamos tentando esclarecer é que não temos uma visão deslumbrada do uso do *Facebook* pela *Marcha das Vadias*, mas também reconhecemos a dimensão *online* como importante para a movimentação, sobretudo em relação à mobilização pelas simpatizantes e militantes das causas feministas. Assim, essa mobilização tem como objetivo a ação direta, que é principalmente o protesto no espaço urbano, que, embora diretamente tenha apenas alcance local, chama atenção e gera visibilidade para o movimento.

Essa visibilidade, em grande parte, resulta das estratégias utilizadas na ocupação do espaço público e a principal delas é utilizar o corpo como instrumento de luta. Partimos da ideia, primeiramente, de que “Antes de qualquer coisa, a existência é corporal” (LE BRETON, 2009, p.7), já que é por meio do corpo que o sujeito se relaciona com o mundo e, portanto, a luta é também corporificada. No caso de protestos feministas, o corpo da mulher, mais que isso, ganha papel de estandarte, uma vez que “a diferença dos sexos que marca os corpos ocupa uma posição central nesta história” (PERROT, 2017, p.41). Além disso, esse estandarte, quando vai para o espaço público, carrega consigo uma memória, já que a relação do corpo feminino com o espaço da cidade é tensa e, quando subvertida, se torna significativa na disputa simbólica por sentidos e pela sua própria libertação.

Para compreender essa tensão e a transgressão, primeiramente, precisamos observar como homens e mulheres se relacionam com a cidade. Como defende Perrot (2005, p.343),

É significativo o vocabulário que opõe, por um lado, “a mulher pública”, o horror, ao “homem público”, a honra. A primeira é propriedade comum – a prostituta; o segundo,

¹¹³ Segundo Adam Mosseri, vice-presidente de *product management* do *Facebook* no vídeo “How Does News Feed Work?” publicado na plataforma em outubro de 2017, o algoritmo que controla o *feed* funciona a partir de uma *inventariação* dos históricos das famílias, amigos e páginas que o usuário segue, da observação de *sinais* relacionados a cada publicação quem a publicou, há quanto tempo, a qualidade da conexão, tipo de celular usado para publicá-la, entre outras questões, e *predições*, etapa pela qual o *Facebook* determina a probabilidade do usuário *curtir* ou *compartilhar* ou ainda *ocultar* ou *denunciar* tal publicação. É a partir dessas análises que se determina se uma publicação aparecerá ou não no *feed* de um usuário. Vale salientar que os algoritmos são alterados de tempos em tempos pelo *Facebook* e estamos falando do mais recente até o momento.

a própria figura da ação. O espaço público, do qual a cidade é uma forma, sublinha com veemência a diferença entre os sexos.

Em consequência disso, circular pela cidade é problemático para a mulher, que tem sua liberdade cerceada em virtude de seu gênero. Assim, ainda de acordo com a autora, o corpo das mulheres está sempre sob suspeita e, por isso, “Enclausurá-las seria a melhor solução: em um espaço fechado e controlado, ou no mínimo sob um véu que mascara sua chama incendiária”. Isso, porque “Toda mulher em liberdade é um perigo e, ao mesmo tempo, está em perigo, um legitimando o outro. Se algo de mau lhe acontece, ela está recebendo apenas aquilo que merece (PERROT, 2005, p.447)”.

É esse discurso que fundamenta a cultura de culpabilização das vítimas de estupro e que legitima a ideia de que se a mulher está “onde não deveria”, com a roupa “inadequada”, sem a proteção ou vigilância de um homem de sua extrema confiança, ela deve estar ciente de que seu corpo se torna público – assim como são vistos os corpos das prostitutas – e, portanto, está sujeito ao uso por aqueles que o quiserem. Em outras palavras, aquelas que não se submetem às normas da sociedade patriarcal de reclusão da mulher ao espaço doméstico são punidas com o uso da violência, principalmente sexual, no intuito de mantê-las sob controle. Diante do discurso patriarcal que legitima essa prática, o espaço público impõe, como defende Helene (2013), um temor às mulheres.

É em função deste temor que, em geral, o percurso por qual passam as manifestações *Marcha das Vadias* em cada cidade é escolhido. Na maior parte das vezes, os coletivos optam por passar por ruas representativas e locais icônicos, que carregam sentidos de manutenção da violência contra o corpo feminino. Por exemplo, na primeira marcha em São Paulo, o percurso terminou em frente a uma casa de shows de comédia, na qual se apresentava Rafinha Bastos, apresentador que fizera, havia pouco tempo, piada sobre estupros, afirmando que, sempre que via mulheres reclamando que haviam sido estupradas, tratava-se de mulheres feias e, neste caso, elas deveriam encarar a situação como uma oportunidade e o estuprador não merecia cadeia e sim um abraço. Já em Belo Horizonte, em 2015, por exemplo, as militantes em marcha tiveram como destino final à rua Guaicurus – reduto de prostituição –, em protesto à violência sofrida pelas profissionais que ali atuam, tendo, durante o percurso, parado por alguns instantes em frente a uma igreja evangélica para se manifestarem contra os valores moralistas dessa instituição, representados na esfera legislativa pela bancada que atravanca e gera retrocessos a questões relacionadas ao aborto, pauta importante para o movimento, tema da *Marcha* daquele ano na cidade.

Além disso, como veremos com maiores detalhes no próximo capítulo, as causas pelas quais a *Marcha das Vadias* luta estão relacionadas à violência no espaço público e não mais no privado, como as feministas no final do século passado. Assim, as *Vadias* tomam o espaço urbano, território essencialmente masculino, com o qual seus corpos estabelecem, como defende Monnet (2009 citada por HELENE, 2013), uma relação tensa de, por um lado, invisibilidade do ponto de vista social e, por outro, de hipervisibilidade, já que na rua são corpos observados, desejados, assediados e violentados, física e simbolicamente, a fim de exigirem “o direito de terem o seu corpo como *seu* território” (NAME *et al.*, 2013, p.9). Com isso, fica evidente que o valor atribuído aos corpos unidos nos protestos é ainda maior no caso dos movimentos feministas, porque o corpo, desde a queima dos sutiãs, passou a ocupar lugar de centralidade nas lutas das mulheres.

Desse modo, a ocupação do espaço urbano por corpos femininos carrega sentidos específicos ao reivindicar uma nova forma de se relacionar com a cidade. Isso, porque esse corpo, visto como aquele que provoca o agressor e por isso desencadeia a violência, no protesto “é apresentado pelo movimento como ícone da libertação”, segundo Mendonça e Sallas (2016, p.2), parte do processo de ressignificação do qual também faz parte a performance militante. Com isso, corpos e(m) performance também atuam no sentido de desestabilizar os sentidos hegemônicos e construir novos, como defendem as autoras, as quais afirmam que, na marcha, “a atuação coletiva em que o palco e o cenário são a rua, e a performance, encenada (...) por atores sociais, sugere um momento de transpor fronteiras e ressignificar valores morais” (MENDONÇA E SALLAS, 2016, p.4).

Assim, nesse processo, embora não seja regra entre as militantes, a nudez torna-se símbolo do evento¹¹⁴, trazendo o que é privado para o espaço público, reforçando a ideia de que o pessoal é político. Além disso, como pode ser vista na fotografia a seguir, as militantes utilizam seus corpos à mostra, hipervisibilizados na rua, como plataforma para a materialidade linguística, que não fica restrita aos cartazes carregados pelas militantes, fazendo com que os corpos femininos tornem-se quadros para a expressão das pautas feministas. Desse modo, “O corpo se faz manifesto” (*ibidem*, p.7), lugar de intervenção política.

¹¹⁴ A nudez não é uma exigência, nem mesmo uma sugestão para participação na *Marcha das Vadias*. Prega-se que as mulheres se manifestem livremente, como quiserem. Entretanto, apesar de o número de mulheres que optam por mostrarem os seios ou por vestirem-se de forma sensual ser pequena, em geral, a mídia noticia as manifestações apresentando majoritariamente estas mulheres.

Fotografia 6 – O corpo como estandarte



Fonte: Flickr¹¹⁵ do fotógrafo Luiz Baltar – *Marcha das Vadias* Rio de Janeiro, 2012¹¹⁶.

Por outro lado, apesar de ser um protesto político, a marcha é dominada por um clima de festividade e alegria, que intensifica a espetacularidade do evento e, conseqüentemente, amplia sua visibilidade. Ao mesmo tempo, esse caráter lúdico e criativo do momento de ocupação da cidade, com a presença de baterias, animadores, coletivos artísticos, entre outros, dá um ar carnavalesco ao evento. Mendonça e Sallas (2016) relacionam a carnavalização do protesto, recorrente nos movimentos recentes e representada na Fotografia 7 a seguir, à ideia bakhtiniana de carnaval como alternativa momentânea para a utopia, momento suspenso, de exageros, excessos, mas também de críticas.

¹¹⁵ Esta fotografia é a única imagem da *Marcha* que compõe o nosso *corpus* que não foi coletada no *Facebook*. Isso, porque essa rede social, em função de sua política, retira do ar todas as fotos que representam nudez. Desta forma, para apresentarmos essa característica da *Marcha das Vadias*, que, embora, como dissemos na nota anterior, não seja majoritária na manifestação, acabou por se tornar símbolo da luta feminista na atualidade, tivemos que recorrer a outra rede de compartilhamento de fotos. Poderíamos ter recorrido a arquivos de grandes veículos de comunicação, mas optamos pela fotografia em questão, porque, apesar de ter sido feita por um homem e não por uma militante, como as das páginas dos coletivos no *Facebook*, não se trata de representações sensacionalistas, além de apresentar uma abordagem também militante. Vale salientar ainda que, apesar de se falar muito a respeito da nudez na *Marcha das Vadias*, essa será a única imagem desse tipo que apresentaremos nesta tese, uma vez que buscamos selecionar fotografias representativas dos aspectos e temáticas mais recorrentes na manifestação e acreditamos que, proporcionalmente à ocorrência de nudez na *Marcha*, esta já estará representada aqui.

¹¹⁶ Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/luizbaltar/7289602874>.

Fotografia 7 – Clima carnavalesco na marcha de Belo Horizonte



Fonte: Álbum de fotos da página *Marcha das Vadias* Belo Horizonte de 2015 no *Facebook* (fotografia recortada).

Assim, o clima carnavalesco dá um ar irreverente e festivo à manifestação e se mistura ao tom e ao objetivo combativo da *Marcha*, a qual não perde seu caráter de manifestação política, que fica evidenciado no uso de palavras de ordem e gritos de guerra entoados por todo o percurso, além dos cartazes em papel e dizeres nos corpos, que apresentam linguística e iconicamente as pautas da movimentação. Isso fica claro na Fotografia 8, a seguir, em que a ação de protesto – expressa no tom combativo do grito e da força no rosto da militante – se mistura à expressão facial alegre.

Fotografia 8 – Caráter combativo e ao mesmo tempo alegre da *Marcha*



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte, 2015, no Facebook (imagem recortada).

Porém é importante ressaltar que o caráter político da *Marcha das Vadias* é evidenciado principalmente pelos enunciados que circulam por meio dos cartazes e na pele das militantes. Isso porque o conteúdo simbólico da ocupação do espaço urbano e das performances militantes não é explícito e sua compreensão exige esforço cognitivo a partir de certos conhecimentos. Por exemplo, não é qualquer pedestre, ao ver a marcha passar pela rua, que vai entender do que se trata sem ter acesso aos enunciados que circulam e justificam tal manifestação. Assim, o discurso materializado linguisticamente nos cartazes e nos corpos é a forma de interlocução mais direta e clara – embora não transparente – que se dá entre militantes e auditórios.

Diante disso, consideramos que a marcha, enquanto evento, constitui a dimensão física de manifestação do movimento *Marcha das Vadias*, na qual há a reunião de corpos femininos em “performance que propõe nova territorialidade à paisagem” (NAME *et al.* 2013, p.13) do espaço urbano, com o intuito de “convertê-lo em um espaço político de iguais, um lugar de discussão aberta e debates sobre o que esse poder está fazendo e as melhores formas de se opor ao seu alcance” (HARVEY, 2012, p.60). Assim, como acabamos de dizer, essa discussão e a disputa por sentidos se dão sobretudo por meio da expressão linguística e icônica do discurso da *Marcha* em cartazes e na pele de militantes, que fazem de seu corpo suporte, os quais se misturam às militantes e à cidade, como pode ser visto na fotografia a seguir:

Fotografia 9 – Cartazes e inscrições na pele durante *Marcha das Vadias*



Fonte: Mauricio Reindolff Dotto, publicada na página da *Marcha das Vadias* Santa Maria, no Facebook (2012)

Assim, passamos à observação dos gêneros centrais do nosso *corpus*, os quais, na interlocução com os auditórios específicos, fazem emergir sentidos também na relação com estes elementos extralinguísticos que acabamos de apresentar, nos quais não nos prolongaremos, já que serão aprofundados na análise discursiva, que iniciaremos, em breve, no Capítulo 3.

2.4.2.1 A materialidade linguística (e icônica) na marcha: os gêneros cartaz de protesto e inscrições na pele

Como já afirmamos anteriormente, é fundamental que os movimentos sociais façam circular seus discursos, com o objetivo de desestabilizar as representações hegemônicas, criando assim uma nova discursividade. Na dimensão física, ou seja, no momento de ocupação do espaço urbano por meio da marcha que deu nome ao movimento, a *Marcha das Vadias* faz circular seu discurso, que se materializa linguisticamente por meio de enunciados. Os “*tipos relativamente estáveis* de enunciados” são chamados, por Bakhtin (2003, p.262), de gêneros do discurso, e é sobre os gêneros cartaz de protesto e inscrições na pele produzidos pela *Marcha das Vadias* que falaremos nesta seção, já que são eles os gêneros representados nas fotografias que compõem o nosso *corpus*. Para refletir sobre os gêneros que fazem circular o discurso da

Marcha das Vadias nos protestos urbanos, utilizaremos as categorias apresentadas por Bakhtin (*ibidem*). Segundo o autor, os enunciados mais ou menos estáveis refletem as condições específicas e as finalidades do discurso por meio de seu *conteúdo temático*, por sua *construção composicional* e por seu *estilo*.

Assim, partimos nossa reflexão do *conteúdo temático*, compreendido não como o assunto em si, mas como o modo pelo qual o assunto é abordado em função da finalidade do discurso e dos sentidos que o orador pretende gerar no seu interlocutor, demonstrando qual sua posição em relação ao tema. Com isso, o recorte temático está relacionado à *doxa* na qual se fundamenta o discurso materializado pelo gênero. Diante disso, vemos que a afronta à ordem vigente é uma característica comum aos gêneros de protesto que circulam atualmente na esfera cidadã de modo geral. Deste modo, quando observamos o conteúdo temático dos cartazes e inscrições na pele das militantes da *Marcha das Vadias* fica claro que não se trata simplesmente de falar de violência contra a mulher, mas de apresentar o tema numa perspectiva feminista, com o intuito de interpelar o auditório de modo a confrontar e alterar a lógica patriarcal.

A segunda categoria usada para se pensar a estabilidade relativa dos gêneros é o *conteúdo composicional*, aspecto relacionado a questões formais, como modos de organização típica, padrões textuais e estrutura mais ou menos comum a cada gênero, que também são determinadas pela finalidade daquele discurso e pelo suporte – definido por Marcuschi (2003) como o lugar físico ou virtual, que tem um formato específico e que serve para apresentar um texto. Em relação à finalidade, originariamente, o gênero cartaz tem a função pragmática de informar publicamente sobre o que se deve saber, podendo aliar texto e imagem, por meio de suportes físicos ou virtuais. No contexto de protestos urbanos, embora todo enunciado possa ser considerado argumentativo por conduzir a uma determinada conclusão, neste novo gênero especificamente – o cartaz de protesto –, observando a partir de uma perspectiva discursiva, a finalidade argumentativa ganha evidência, já que seu objetivo na esfera política e cidadã passa a ser justificar a posição do orador em relação ao tema, a fim de persuadir o auditório no mesmo sentido.

Assim, se observamos a orientação argumentativa dos enunciados dos cartazes de protesto, verificamos que, ao justificar suas posições – algo recorrente em todo o discurso da *Marcha das Vadias* por meio de diversos gêneros –, eles funcionam como argumentos, entendidos aqui com “os raciocínios que se destinam a persuadir, isto é, a convencer ou a comover” (FIORIN, 2015, p.19), levando à uma conclusão. Esta normalmente é resultante de um encadeamento de enunciados. Entretanto, é importante ressaltar que nem sempre os

raciocínios aparecem integralmente expressos enunciativamente nas argumentações, sendo necessário que o interlocutor, no processo de leitura, faça interferências, a partir do que está pressuposto ou subentendido. Com isso, no caso dos cartazes de protesto, em função das limitações impostas pelo suporte, isso se intensifica.

As dimensões espaciais do suporte cartaz de protesto – tradicionalmente, em papel, papelão ou outros materiais, em tamanho possível de ser carregado individualmente –, aliadas à característica móvel do gênero – o cartaz é empunhado por militantes enquanto estas caminham em marcha pela cidade –, implica certas restrições aos enunciados. Assim, para caber no espaço do papel, com letras grandes o suficiente para permitir a legibilidade à distância, em geral, os cartazes apresentam enunciados curtos e diretos, constituídos por períodos simples, expressões mais ou menos cristalizadas ou palavras de ordem.

Desse modo, a construção argumentativa, no caso da *Marcha*, relacionada à justificativa da posição feminista assumida, passa por tematizar questões centrais para o movimento, pautas pelas quais este luta e que funcionam como argumentos que buscam convencer a sociedade conservadora da necessidade de se alterarem os valores patriarcais, que fazem parte da *doxa* dominante, que legitimam práticas de violência contra as mulheres. Assim, em função das limitações de espaço, como veremos detalhadamente no próximo capítulo de análise dos cartazes e dos elementos extralinguísticos que compõem o discurso da *Marcha das Vadias*, as oradoras utilizam estratégias diversas para fazer circular seu discurso, expresso por meio de enunciados, que levam também a uma série de sentidos implícitos.

A alusão, a citação ou a retomada de outros textos e discursos são recursos frequentemente empregados nos cartazes de protesto, o que participa do processo de leitura dos sentidos *não ditos*. Isso porque, por meio de trechos de músicas, de obras de autores conhecidos ou de ícones para o movimento, da retomada de outros discursos, de outras formações ideológicas, de acontecimentos históricos, de estereótipos, entre outros, mobilizam-se efeitos de sentidos que podem passar a ser percebidos a partir da ativação de uma memória discursiva. Assim, observamos na Fotografia 10 a seguir, que um enunciado curto e direto utiliza a intertextualidade, retomando um outro texto popular, de cunho ideológico contrário, para discutir temáticas ligadas ao protesto.

Fotografia 10 – Intertextualidade como recurso lúdico



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte no *Facebook* (2016)

Desse modo, o cartaz representado na Fotografia 10 estabelece uma relação intertextual com o enunciado “Bela, recata e do lar”, sintagma utilizado pela Revista *Veja*, em abril de 2016, para descrever a então quase primeira-dama Marcela Temer, como ideal de mulher da sociedade, aquela que se enquadra a um padrão estético, que aparece pouco e veste-se de maneira discreta e que não trabalha fora para se dedicar exclusivamente à família. Entretanto, quando a militante transgride o enunciado para “Bela, desbocada e do bar”, embora os sentidos originais sejam mobilizados por meio da memória discursiva, isso é feito no sentido de rebatê-los. Assim, a militante constrói para si uma imagem oposta à de Marcela, padrão de mulher da sociedade patriarcal, ideal este que a militante nega quando subverte os sentidos do discurso conservador mobilizado pela intertextualidade com o enunciado da mídia tradicional.

Como pode ser observado ainda, a posição feminista também é marcada iconicamente pela presença do símbolo feminino, no cartaz, característico dos movimentos feministas. A relação entre texto e imagem, comum em cartazes de diferentes tipos, se mantém no gênero cartaz de protesto, podendo o icônico atuar no sentido de orientar ou colaborar para a leitura, como veremos nas análises do próximo capítulo.

Ainda sobre a questão da alusão, observamos no cartaz retratado que a relação intertextual mobilizou outros discursos e sentidos por meio da interdiscursividade. Com isso,

fica evidente que toda relação intertextual é também interdiscursiva. Entretanto, a recíproca não é necessária, como pode ser visto na Fotografia 11 a seguir, na qual o cartaz faz alusão a outros discursos que não o feminista, mas sem estabelecer nenhum tipo de intertextualidade.

Fotografia 11 – Interdiscursividade como recurso de mobilização de outros discursos e sentidos



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte (2016), no *Facebook* (Imagem recortada)

Assim, no caso do cartaz retratado na Fotografia 11, faz-se referência ao discurso histórico que remete ao fato de milhares de mulheres que tinham qualquer comportamento fora do padrão – por isso consideradas bruxas – terem sido condenadas e mortas nas fogueiras da Inquisição. Com isso, por meio da interdiscursividade, acessam-se sentidos da memória discursiva de desprezo pela vida das mulheres – sobretudo daquelas que não se enquadram ao modelo de submissão e inferioridade – e mobilizam-se novos, na construção da ideia de luta contra essa violência histórica e no reforço da imagem de insubmissão, herdado das “bruxas” que não foram mortas.

Diante disso, podemos afirmar que a *construção composicional* dos cartazes de protesto da *Marcha das Vadias* se dá por meio de uma construção argumentativa. Além disso, os cartazes tematizam as pautas do movimento no sentido de justificar as posições feministas

diante da necessidade de se questionarem os valores patriarcais da nossa sociedade. Isso é feito por meio de enunciados curtos, em função dos limites espaciais impostos pelo suporte, o que contribui para que os sentidos *ditos* sejam poucos e os *não ditos* muitos. Para orientar a leitura desses implícitos, são utilizadas diversas estratégias alusivas no intuito ou de recuperar os sentidos mobilizados por textos e discursos, ou no sentido de subvertê-los para combatê-los, o que resulta na produção de um gênero extremamente criativo, irreverente e provocativo.

Todas estas características também são comuns ao gênero inscrições corporais militantes. Neste, os enunciados também têm finalidade argumentativa, já que tematizam causas feministas e orientam seu discurso para justificar a necessidade de se desconstruir o discurso hegemônico, patriarcal e conservador. Os enunciados empregados também são curtos – em geral, até menores do que os dos cartazes, já que o espaço disponível no corpo para servir como suporte é menor do que do papel, prevalecendo pequenas fórmulas e palavras de ordem. Por isso, os *não ditos* também imperam. Entretanto, os dizeres na pele das mulheres, diferentemente dos cartazes em papel, estabelecem, na maior parte das vezes, relação direta com o corpo ou partes dele, como pode ser visto no gênero retratado nas fotografias, a seguir:

Fotografia 12 – Relação do enunciado com a região do corpo em que aparece



Fonte: Foto de Isabella Starling publicada na página da *Marcha das Vadias* de Brasília (2012) no *Facebook*.

A Fotografia 12 retrata uma militante que tem escrito em seu ventre “O ESTADO NÃO MANDA AQUI!”. O local onde a inscrição aparece não é aleatório, tanto que há o uso do dêitico “aqui” para demarcar que se está falando do ventre feminino. Com isso, por meio da memória discursiva, mobiliza-se o discurso jurídico que regula as práticas reprodutivas da mulher, quando veta o direito ao aborto, no sentido de contrapô-lo, afirmando que o Estado não deveria ter autoridade para decidir sobre o direito de a mulher ser ou não mãe. Assim, neste caso, o suporte também é simbólico e orienta a leitura dos *não ditos*.

Fotografia 13 – O corpo como parte do enunciado



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte (2016) no *Facebook* (imagem recortada).

Na situação retratada na fotografia 13, novamente o corpo é significativo para a construção de sentidos. Neste caso, mais do que referência à parte do corpo onde a inscrição aparece, o local constitui-se como parte do enunciado. Assim, a militante escreve “+ RES” no seu colo, esperando que seu interlocutor, em seu gesto de leitura, compreenda “peito”, formando a ideia de “mais respeito”. Ou seja, ela utiliza uma parte do corpo feminino extremamente sexualizada para construir o sentido reivindicatório de seu discurso, o que nos mostra que, no gênero inscrições corporais militantes, o suporte corpo, por toda a carga simbólica que tem para o movimento feminista, passa a produzir sentido também enquanto constitutivo do gênero. Diante disso, podemos dizer que as inscrições corporais atuam também

como cartazes de protesto, com características peculiares – a extensão de seus enunciados e a relação significativa com o corpo – em função de seu suporte.

Por fim, chegamos ao último elemento para caracterizar um gênero: o *estilo*. Segundo Bakhtin (2003, p.265), “Todo enunciado – oral e escrito, primário ou secundário e também qualquer campo da comunicação discursiva – é individual e por isso pode refletir a individualidade do falante (ou de quem escreve), isto é, pode ter estilo individual”. Entretanto, como o autor ressalta, nem todos os gêneros permitem que orador imprima em seu discurso seu estilo individual. Não é o caso dos gêneros que circulam na *Marcha*, já que, no interior desta, até mesmo por seu caráter horizontal, todas as militantes têm total liberdade para se manifestar, seja em relação aos temas ou em relação à forma de expressá-los.

Apesar da liberdade que cada uma das militantes tem de poder expressar sua subjetividade na elaboração dos cartazes ou dizeres na pele a partir de suas inúmeras escolhas possíveis, seja de ordem lexicais, gramaticais ou de qualquer outra, é possível perceber certa regularidade estilística no discurso da *Marcha das Vadias*. Diferentemente do gênero cartaz informativo, cujo o estilo, em geral, é objetivo, formal e polido, nos cartazes de protesto e dizeres na pele, o estilo empregado é, na maior parte das vezes, cheio de implícitos – como já demonstramos ao tratar do conteúdo composicional –, informal – carregado de palavras de tidas como de baixo calão – e também bastante provocador, característica esperada para um gênero utilizado em protesto, já que sua finalidade é também o enfrentamento, o embate e, mais especificamente no caso do nosso *corpus*, a afronta à ordem vigente. Diante disso, como resultado, tem-se dois gêneros criativos, irreverentes e, ao mesmo tempo, afrontoso, como veremos detalhadamente no próximo capítulo.

Entretanto, antes disso, há uma questão que merece atenção. Embora haja um sujeito coletivo, *as Vadias*, que se assumem como responsáveis por todo o discurso da *Marcha* e por uma causa comum – o fim da violência contra a mulher –, trata-se de uma manifestação individualizada, em que diferentes sujeitos se manifestam linguisticamente, produzindo cartazes e inscrições corporais, além de performances, defendendo suas pautas individuais por meio de seu estilo próprio. Assim, antes de passarmos definitivamente para análise retórico-argumentativa da *Marcha*, resta compreendermos a questão da individualização dentro do movimento, já que ela é significativa para a formulação do discurso, objeto da nossa pesquisa. Para isso, refletiremos na seção a seguir sobre as implicações da popularização do feminismo em uma era individualista para a formulação do discurso do movimento.

2.4.3 A ampliação dos sujeitos do feminismo e a individualização das causas

Como já viemos mostrando, a participação das militantes na *Marcha das Vadias* se dá em dimensões e em graus diversos. Há militantes que se engajam apenas por meio da internet e restringem seu apoio e participação ao *Facebook* – seja por meio de *curtidas* ou *compartilhamentos* –, enquanto há outras que se mobilizam também na dimensão real e atuam na ocupação do espaço urbano, inclusive coproduzindo o discurso. Há ainda aquelas que participam ativamente apenas no dia da marcha e outras que atuam durante todo o ano na organização e nas reuniões do coletivo. É sobre esse que começaremos falando.

Os coletivos – ou coletivas, como preferem ser chamados os grupos de São Paulo e Campinas, reforçando com o feminino a ideia de reunião de mulheres – são um tipo de “novas comunidades instáveis de dissenso artístico, social e político” (FREIRE FILHO; CABRAL, 2007, p.184 citado por OLIVEIRA, 2012), nascidas sob influências anárquicas a partir dos protestos globais deste terceiro milênio. A instabilidade, reforçada na definição apresentada, é típica das relações que se estabelecem na modernidade líquida, de que já tratamos.

Assim, os coletivos são marcados pela fluidez das relações humanas desta era, o que fica evidente na fala de Magda, do coletivo de Belo Horizonte, que, em entrevista a Veloso (2016), explica que elas não são um coletivo, mas, sim, estão num processo coletivo. A fluidez se traduz ainda nessa comunidade por meio da ausência de rigidez ou fidelidade quanto à participação nas atividades do coletivo, que fica restrita ao desejo e à disponibilidade do indivíduo, como pode ser observado no fragmento do Manifesto publicado no site¹¹⁷ da *Marcha das Vadias* Campinas, que afirma que “Ações são propostas, e as pessoas se comprometem a atuar, de acordo com suas disponibilidades. Diversas ações partem de sugestões das integrantes e o coletivo abraça na medida de suas possibilidades”.

Com isso, todas têm a mesma importância no interior do grupo, já que “não existem funções específicas definidas para cada uma”¹¹⁸. Por outro lado, como não há a exigência de um comprometimento rigoroso, há, como afirma Martins (2015), uma “vinculação flutuante” entre as participantes dos coletivos *Marcha das Vadias*. Apesar da rotatividade, segundo Veloso (2016, p.69), no caso de BH, o coletivo “atrai um público menos heterogêneo do que gostaria”, já que o perfil das militantes que atuam e participam das reuniões, em geral, é de mulheres brancas, jovens, universitárias e muitas vezes de classe média. Além disso, conforme

¹¹⁷ Disponível em: <https://marchavadiascampinas.milharal.org/vadiagem-em-acao/>.

¹¹⁸ O coletivo de Brasília é a única exceção. Como descreve Martins (2015), neste coletivo, há uma estrutura formalizada, dividida em setores, a saber: mobilização e agitação, trajeto, segurança e comunicação e debate.

perceberam Veloso (2016) e Moraes (2015), parte dessas organizadoras costuma atuar também em outros movimentos sociais, mas estas fazem questão de reforçar que, na *Marcha*, atuam enquanto indivíduos autônomos.

A autonomia e a descentralização são características bastante reforçadas pelos coletivos em seus Manifestos. Toda e qualquer forma de hierarquização é recusada para que todas possam manifestar sua individualidade igualmente. Por este motivo, “Na coletiva atuam exclusivamente mulheres¹¹⁹, pois queremos criar um espaço seguro para que as mulheres tenham voz e poder de decisão, sendo protagonistas na construção de sua luta, onde haja empoderamento feminino e se amplie a capacidade de atuação das integrantes”, afirma a *Marcha das Vadias Sampa*, em sua Carta de Princípios.

Assim, de maneira geral, podemos afirmar que, no momento anterior à marcha, a atuação do coletivo se dá de três maneiras: nas reuniões, espaço de debate, de construção e desconstrução de representações; em ações de cunho pedagógico e de ação direta, como mostramos no início do capítulo, por meio de atividades que buscam empoderar e libertar mulheres de formas de violência; e na manutenção das páginas da internet. Estas são responsáveis, como vimos, entre outras coisas, pela criação da rede de coletivos e pela mobilização *online*, que resultam nas ações coletivas. Com isso, é por meio delas que os coletivos convidam e convocam as militantes a produzirem seus cartazes para compor o discurso da *Marcha*, o que evidencia o papel organizativo dos coletivos.

Se, por um lado, como dissemos, parecem atrair apenas um perfil restrito de mulheres para sua organização, por outro, a marcha agrega e comunica para muito mais do que isso. A partir da convocação pelas redes sociais e, em consequência disso, por meio das redes presenciais de mulheres, durante o evento, o perfil de militantes se amplia significativamente e ela se torna “a Marcha de todas as bandeiras”, como expresso no Manifesto do coletivo de Curitiba de 2011 e reafirmado por Gomes e Sorj (2014). Com isso, a *Marcha* é capaz de reunir um grande número de mulheres que nunca haviam se engajado em nenhum outro movimento reivindicatório antes (LORI, 2011; GOMES, SORJ, 2014), criando um espaço para que estas tomem a palavra e signifiquem suas próprias pautas, superando a democracia representativa.

Assim, as marchas pelo Brasil se constituem como eventos que buscam “construir um feminismo que considere essa pluralidade [de classe social, cor, etnia, identidade de gênero, orientação sexual, religião, crenças, geração, deficiências], procurando lutar pelas demandas

¹¹⁹ São raríssimos os coletivos que aceitam a presença de homens nas reuniões. Já a participação na *Marcha* é melhor aceita.

dos diversos grupos de pessoas que se identificam como mulheres”, buscando reunir os múltiplos feminismos resultantes da fragmentação no fim do último milênio. Desse modo, cada coletivo se torna, assim como se define o grupo de São Paulo, uma “potencializadora das ações das indivíduos que o formam”. Isso porque a luta dos movimentos sociais recentes é pelo direito de exercer sua individualidade e, com isso, a coletiva atua na tentativa de reunir na *Marcha* – seja na dimensão *online* ou na do espaço público – diversas individualidades e suas pautas feministas.

A questão da individualização, mencionada no Manifesto, é algo central na *Marcha* e nos movimentos recentes como um todo; por isso merece destaque. De acordo com Bauman (2001, p.39), “A apresentação dos membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade moderna”, que “existe em sua atividade incessante de ‘individualização’, assim como as atividades dos indivíduos consistem na reformulação e renegociação diárias da rede de entrelaçamento chamada ‘sociedade’”. Desta forma, ainda de acordo com o autor, o que vivenciamos é “a sociedade dando forma à individualidade de seus membros e os indivíduos formando a sociedade a partir de suas ações na vida”.

Nesse sentido, Castells (2001, p.23) afirma que o individualismo passa a ser considerado uma forma de “identidade coletiva”, que converge com a lógica das redes de comunicação, fazendo da “sociedade em rede a sociedade de indivíduos em rede” (CASTELLS, 2005, p.23). Assim, a internet se constitui como um espaço em que os sujeitos expressam sua individualidade e suas necessidades individuais e “Compartilhando dores e esperanças no livre espaço público da internet, conectando-se entre si e concebendo projetos a partir de múltiplas fontes do ser, indivíduos formaram redes, a despeito de suas opiniões pessoais ou filiações organizacionais” (CASTELLS, 2013, p.8).

Dessa forma, o *Facebook* funciona como uma rede que reúne as individualidades, que, quando conectadas a outros que sofrem o mesmo que elas, transformam-se numa coletividade provisória em prol de um bem para aquele grupo, ou seja, no caso do nosso objeto, pelo fim da violência de gênero. Assim, as páginas de *Facebook* das *Marchas das Vadias* procuram reunir e fazer com que estas indivíduos levem para as ruas, no evento de ocupação do espaço urbano, suas inúmeras pautas feministas – que significam a maneira como cada uma delas se relacionam com a violência de gênero – a fim de que coletivamente seus discursos ganhem força. Em outras palavras, apesar do estigma de cada grupo minoritário que compõe a *Marcha*, esta espera que cada um ocupe seu lugar de fala, já que o movimento acredita que, reunidas, estas vozes,

silenciadas por tanto tempo, podem atuar na transformação social a partir da desestabilização do discurso patriarcal.

Com isso, fica claro que os diferentes se unem – nas redes sociais *online* e *offline* –, porque, enquanto indivíduos, estão limitados a seus recursos individuais, como defende Bauman (2001). O discurso da *Marcha* parece reconhecer a força da união, quando não se restringe a unir indivíduos sozinhos, mas também sugere aos diversos feminismos se unirem em torno da causa comum a todos eles, como demonstra o cartaz retratado na fotografia abaixo.

Fotografia 14 – A união das vozes feministas



Fonte: Grupo fechado da *Marcha das Vadias* Salvador (2013) no *Facebook*.

Entretanto, mesmo na união, não deixam de afirmar sua individualidade e

suas diferenças, as quais são atenuadas temporariamente na negociação da unidade emergente que é uma realização conjunta de agentes engajados na busca de auto-identificação; uma unidade que é um resultado, e não uma condição dada *a priori*, da vida compartilhada; uma unidade erguida pela negociação e reconciliação, e não pela negação, sufocação ou supressão das diferenças (BAUMAN, 2001, p.204).

Assim, chegamos à ideia de que, diante dessas transformações, nos movimentos sociais recentes, os sujeitos, constituídos a partir de sua individualidade, se configuram como atores sociais coletivos constituídos por indivíduos que compartilham de uma identidade relacionada à questão que os oprime, ideia que se expande, quando coletiva, para a transformação da sociedade. No caso da *Marcha*, essa identidade coletiva parte da ideia de que, se a mulher não

se enquadra completamente ao modelo opressor patriarcal, ela é chamada de “vadia” e violentada em maior ou menor grau, física ou simbolicamente. Com isso, por meio do *slogan* recorrente nos cartazes das marchas de todo o Brasil, as militantes afirmam que “Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias”. Desta forma, é em torno da identidade *vadia*, enquanto ideia ressignificada, que se reúnem aquelas que não se submetem ao padrão patriarcal e que buscam lutar pelo fim deste a partir da constituição de uma nova discursividade que não legitime práticas de violência de gênero.

É importante ressaltar que essas questões que acabamos de descrever são relevantes para uma análise argumentativa, já que, como esclarecemos no Preâmbulo, embora o sujeito para nós não seja o sujeito cartesiano, consideraremos para nossa análise tanto a constituição social destes sujeitos – e como ele age enquanto ser social – quanto as posições-sujeito demarcadas discursivamente, uma vez que desenvolvemos uma pesquisa que alia a Retórica à Análise de Discurso. Do interior dessa perspectiva, diríamos que o discurso da *Marcha das Vadias*, como uma formação discursiva feminista que se dá a partir de uma formação ideológica também feminista, constitui-se a partir de várias posições sujeito – contraditórias –, que se apresentam enunciativamente por meio de múltiplas formulações do “eu” (CHAVES, 2015). Entretanto, as individualidades de que falávamos, ao se encontrarem com outras de mesma posição, se reformulam em “nós”, plural, no discurso; aí é que verificamos no discurso da *Marcha* as múltiplas posições “nós-mulheres-lésbicas”, “nós-mulheres-negras”, “nós-mulheres-contra os padrões”, “nós-mulheres-pró-aborto”, entre tantas outras que observaremos no próximo capítulo.

Então, nesta perspectiva que alia argumentação retórica e Análise do Discurso interessa-nos o funcionamento das estratégias retórico-argumentativas presentes no discurso da *Marcha* no intuito de verificar como se disputa sentidos com o discurso hegemônico patriarcal, ao mesmo tempo que observaremos a questão por meio, segundo Orlandi (2001, p.9), do nível da constituição, “a partir da memória do dizer, fazendo intervir o contexto histórico-ideológico mais amplo”; do nível da formulação, “em condições de produção e circunstâncias de enunciação específicas”; e da circulação “que se dá em certa conjuntura e segundo certas condições”.

Com isso, interessa-nos para nossa análise saber que atores sociais, mobilizados *online* previamente, ocupam o espaço urbano, a fim de convertê-lo em espaço político de iguais, e que, por não serem hierarquizados no interior do movimento, podem assumir um lugar de fala – e não apenas se contentarem com a fala de outros sobre eles –, e manifestar, por meio de

enunciados em cartazes ou na pele, suas demandas individuais, que são marcadas discursivamente pelas múltiplas posições-sujeito. Assim, apesar de outros trabalhos até mesmo no interior da AD terem se dedicado ao discurso da *Marcha das Vadias*, nosso interesse é por essas vozes, que foram desconsideradas pelas outras pesquisas, e que nos parecem exprimir a maneira como individualmente estes sujeitos se relacionam com as diversas práticas de violência contra a mulher contra as quais elas lutam discursivamente por meio da busca pela desestabilização dos sentidos hegemônicos patriarcais. Dessa forma, passaremos ao terceiro capítulo, no qual analisaremos o modo como as pautas são tematizadas no discurso da *Marcha das Vadias*, e, nesse processo de enunciação, como se apresentam as dimensões retóricas postas em jogo e os sentidos que emergem de tal processo, em função da relação que se estabelece entre orador, auditório e discurso.

CAPÍTULO 3 – A TEMATIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: EFEITOS DE SENTIDO E A CONDUÇÃO DOS RACIOCÍNIOS

De acordo com a ONU (2013), não há ainda uma região do mundo, um país ou uma cultura que tenha libertado completamente suas mulheres da violência. No Brasil, os índices atuais são assustadores. Segundo o 12º Anuário Brasileiro de Segurança Pública, em 2017, no país, foram registrados 1.133 feminicídios, 221.238 casos de violência doméstica – o que representa 606 casos por dia – e 60.018 estupros relatados, um aumento de 8,4% em relação ao ano anterior.

Os especialistas, por um lado, acreditam que o crescimento nesses índices não significa o aumento na ocorrência dos crimes e, sim, do número de denúncias, já que cada vez mais as vítimas se encorajam a procurar os órgãos competentes em busca de punição aos agressores. Por outro lado, esses especialistas apontam que os dados ainda não representam a realidade, pois, segundo eles, a subnotificação ainda é grande, seja por despreparo dos profissionais de atendimento na hora de classificarem tais crimes, seja pela escolha das vítimas de não noticiarem a ocorrência às autoridades policiais e médicas por medo de represálias por parte do agressor ou ainda em função do estigma social.

Com isso, fica evidente que a luta pelo fim da violência contra a mulher ainda está no começo e precisa ocorrer por diversas frentes. Junto com a legislação que pune os agressores a fim de inibir as práticas de violência, é preciso que ocorra também uma mudança na cultura patriarcal que vê como naturais diversas formas de violência de gênero ainda hoje, sobretudo aquelas que não são físicas, mas que legitimam todas essas práticas. É com o intuito de alterar a cultura da violência de gênero que atua a *Marcha das Vadias*. Assim, neste capítulo, iremos analisar o discurso da *Marcha*, que tematiza a violência contra a mulher, observando, ao mesmo tempo, como esses efeitos de sentido constroem uma argumentação, conduzindo raciocínios, com a finalidade de desnaturalizar a violência.

Para isso, convém compreendermos melhor como a recente ideia de violência contra a mulher vem sendo vista desde seu surgimento na década de 1970, no interior do movimento, até a atualidade na *Marcha das Vadias*, diante das conquistas e da percepção de “novos” problemas. Desse modo, partiremos da ideia de violência contra a mulher, para chegar à construção legal desse problema, que se ocupa principalmente das violências físicas e sexual sobretudo no âmbito doméstico e familiar, além de tratarmos da violência no espaço simbólico,

ou seja, esta vista como aspecto da cultura, que é o foco da *Marcha*. Só depois, então, passaremos à análise da tradução no *lógos* do problema que distancia machistas e feministas.

3.1 A violência contra a mulher

Fotografia 15 – A palavra vadia te assusta?



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* São Carlos (2012) no *Facebook*

Apesar de a violência sempre ter existido em maior ou menor grau, foi apenas no final da década de 1960, como mostra Hobsbawn (2005), que a noção tornou-se interesse das Ciências Sociais, embora seu significado naquele momento ainda fosse impreciso para essa área, o que ficou evidenciado na ausência do vocábulo na *International Encyclopedia of the Social Sciences*, de 1968, como ressalta o autor. A partir daí, o tema passou a ser investigado e bem definido pela área, sendo entendido, nesse primeiro momento, como o “comportamento destinado a causar dano físico à pessoa ou prejuízo à propriedade”, noção mencionada no relatório da Comissão Nacional de Causas e Prevenção da Violência dos Estados Unidos da época, citado por Hobsbawn (2005, p.317).

O crescente interesse pela violência fez com que esta fosse observada levando-se em consideração suas vítimas, chegando-se, com isso, às mulheres. Assim, já na década de 1970, o tema passou a fazer parte das preocupações das movimentações feministas no Brasil e no mundo, embora, como já afirmamos, as pioneiras do feminismo na França e nos Estados Unidos já tivessem apontado um século antes para este problema milenar, até então não reconhecido como tal. Na prática, de modo geral, nesse período, a violência contra a mulher ainda não era reconhecida como um problema público e foi o trabalho das feministas da época que transformou, pouco a pouco, a percepção da sociedade em relação às práticas de violência doméstica e familiar e também sexual.

Foram as feministas radicais nos Estados Unidos, na primeira metade da década de 1970, que começaram a se preocupar com as vítimas da violência doméstica e familiar. As radicais acolhiam e assistiam as mulheres agredidas, criando até mesmo núcleos de treinamento para defesa pessoal, além de pressionar o Estado para que este desenvolvesse políticas públicas a fim de amenizar os problemas estruturais da desigualdade entre homens e mulheres. No mesmo período na França, as feministas também se voltaram para a violência.

Com isso, como mencionamos no primeiro capítulo, em pouco tempo, essas ideias chegaram ao Brasil. Por aqui, como ressalta Pinto (2003), o tema violência contra a mulher era tratado como tabu, algo restrito à esfera privada. No âmbito doméstico, o marido tinha o direito de agredir e até matar sua mulher, resquícios das Ordenações Filipinas, segundo as quais o homem era autorizado a aplicar castigos corporais em seus dependentes, além de não ser punido caso matasse sua esposa em situação de adultério, fosse ele confirmado ou apenas uma desconfiança oriunda de boatos. Nesse sentido, como confirmam Souza *et al.* (2009), as Ordenações Filipinas tiveram importante papel na formação da cultura brasileira, sobretudo em relação à constituição familiar, suas práticas e restrições.

Segundo os autores, tais ordenamentos jurídicos buscavam normatizar não apenas a relação dos cidadãos com a Coroa, mas também as relações privadas, já que regulavam comportamentos, além de punir aqueles que transgrediam as normas morais da época. Assim, no momento de formação da sociedade brasileira e suas instituições, as normas jurídicas portuguesas impostas aos colonos, embora adaptadas às especificidades daqui, serviram de parâmetro para a definição dos papéis e valores a serem assumidos pelas famílias brasileiras, legitimando assim a distribuição de poder desigual e as práticas de violência, invertendo a concepção mais comum da origem do Direito. Com isso, nesse momento inicial, o que era juridicamente imposto tornou-se um imaginário constitutivo da cultura brasileira, já que a imposição das Ordenações Filipinas precedeu a formação dos costumes nacionais.

Entretanto, embora esses ordenamentos jurídicos portugueses tenham sido substituídos pela Constituição do Império, de 1824, a qual dispunha sobre o princípio da igualdade, e em 1980, na República, o Decreto 181 tenha retirado do marido o direito a castigar corporalmente a esposa, a violência doméstica, sobretudo quando resultante da desobediência às normas morais, continuou a fazer parte da *doxa* hegemônica, como algo natural e aceito. Isso fica evidente quando recuperamos o argumento usado, no final da década de 1970, pela defesa de Doca Street, assassino de Ângela Diniz, de que ele a matou em “legítima defesa da honra”, argumento que contribuiu para a condenação do *playboy* a dois anos de prisão, os quais foram

cumpridos em liberdade. Assim, o milionário assassino da *socialite* mineira, chamada pela imprensa de “Pantera de Minas”, usou o comportamento fora dos padrões da época de Ângela para justificar sua atitude, chegando a dizer, logo após a absolvição, “Matei por amor”.

As feministas da época – as quais já vinham trabalhando no acolhimento e na assistência das mulheres agredidas, em grupos como o SOS Mulher e o Centro de Defesa da Mulher, nos quais atuavam também no intuito de desnaturalizar a violência doméstica –, se revoltaram com a impunidade no caso de Ângela Diniz e indignadas, como já apresentamos no Capítulo 1, se organizaram para pressionar a opinião pública e o judiciário em relação à impunidade e consequentemente à convivência com crimes contra a mulher. Assim, diante da campanha de repercussão nacional “Quem ama não mata”, Doca Street foi levado a um segundo julgamento, que o condenou a 15 anos de prisão. A partir desse caso, as feministas conseguiram desmistificar a ideia de que a violência contra a mulher era um fenômeno restrito às classes baixas, o que fez com que a atenção da opinião pública se voltasse para o problema de modo geral, levando a população à reflexão. Estava inaugurada uma nova fase na luta pelo fim da violência contra a mulher no país: a busca pela consagração jurídica do problema.

3.1.1 A construção legal da ideia de violência contra a mulher

As pressões feministas não se restringiam apenas a nível local; as militantes se articulavam também a órgãos internacionais. Assim, uma grande conquista para elas, foi, na Assembleia Geral da ONU, em 1979, a aprovação da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher. Esta, embora tenha enfrentado um número significativo de reservas¹²⁰, o que evidencia a dificuldade de reconhecimento da desigualdade de gênero, significou, ao menos em tese, um compromisso dos países signatários, nos quais o Brasil se inclui, em combater toda forma de discriminação contra a mulher. Assim, a grande importância da Convenção se deu pelo fato de que, pela primeira vez, os Estados comprometeram-se não apenas em erradicar a violência na esfera pública, como também no espaço privado.

Apesar disso, no Brasil, o documento não foi aprovado de imediato. Enquanto isso, como demonstramos no primeiro capítulo, o tratamento recebido pelas vítimas nas delegacias era inadequado, já que, em geral, os policiais questionavam o motivo da agressão, o que

¹²⁰ Segundo Melo e Faria (2018), “esta Convenção é o instrumento internacional que mais fortemente recebeu reservas, dentre as Convenções Internacionais de Direitos Humanos, considerando que ao menos 23 dos 100 Estados-partes, fizeram no total 88 reservas substanciais”.

evidenciava a *doxa* hegemônica de que a violência poderia ser justificável. Percebendo que não conseguiriam um melhor tratamento para as mulheres vítimas de violência nas delegacias tradicionais, as feministas passaram a pressionar o Estado para que este desse assistência e atendimento especial às vítimas, cessando o constrangimento a que estas eram submetidas no momento da denúncia. Assim, nas eleições para governador de 1982, como já mencionado, especialmente as feministas vinculadas a partidos políticos pressionaram para que suas reivindicações relacionadas à luta pelo fim da violência doméstica fizessem parte dos planos de governo. Com isso, ainda na primeira metade da década de 1980, foram criados o Conselho Estadual da Condição Feminina e a Delegacia de Defesa da Mulher (DDM) em São Paulo e depois replicada em diversas cidades pelo Brasil.

Com a abertura das delegacias da mulher e com a campanha “O silêncio é cúmplice da violência”, nem mesmo a moral católica que reinava na época e que impunha à mulher a submissão e o dever de preservação da família a qualquer custo resistiu e centenas de denúncias foram feitas nas delegacias especializadas, evidenciando os perigos do espaço doméstico. Diante disso e da promulgação da Constituição de 1988, que não pôde deixar de considerar a Convenção assinada na Assembleia da ONU, a separação dos espaços públicos e privados, sendo este último visto como aquele em que o Estado não poderia intervir para não afetar a vida privada das pessoas, acabou e, com isso, o poder público passou a atuar na proteção das mulheres também no âmbito doméstico.

Apesar da vitória no que diz respeito ao aumento do número de denúncias nas delegacias especializadas, a continuidade do processo ainda era problemática em termos jurídicos. Como mencionamos, naquele momento, os casos de ameaça e de lesão corporal leve resultante de agressão eram encaminhados para o JECRIM, que não podia decretar a prisão dos agressores, se restringindo a penas mais brandas, o que acabava por não representar verdadeiramente a repressão aos casos de violência doméstica, mas, sim, uma mudança nos crimes cometidos. Como mostra Saffioti (2015) em pesquisa sobre as ocorrências de lesão corporal dolosa (LCD) de 1988 a 1992, os casos de violência doméstica caíram de 85% para 68%, mas, por outro lado, o crime de ameaça, no mesmo intervalo, aumentou de 4 para 21% dos registros. Com isso, o compromisso firmado pelo Brasil junto às outras nações para erradicação das formas de violência contra a mulher ainda estava longe de ser cumprido; o mesmo ocorria em outros países.

Por isso, as pressões internacionais, influenciadas por esforços das feministas, continuaram. Durante a Segunda Conferência Mundial dos Direitos Humanos, em Viena em

1993, por exemplo, como apontam Teles e Melo (2017), o movimento de mulheres levou a bandeira “os direitos das mulheres também são direitos humanos”, o que resultou no Item 18 da Declaração e Plano de Ação de Viena (1993), segundo o qual

Os Direitos Humanos das mulheres e das crianças do sexo feminino constituem uma parte inalienável, integral e indivisível dos Direitos Humanos universais (...). A violência baseada no sexo da pessoa e todas as formas de assédio e exploração sexual (...) são incompatíveis com a dignidade e o valor da pessoa humana e devem ser eliminadas.

O documento serviu ainda de base para a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, elaborada durante a Sessão da Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA), em Belém do Pará, em 1994. Tal Convenção, além de ser o primeiro tratado internacional de proteção dos direitos das mulheres como direitos humanos, representou mais um marco na luta pela erradicação da violência contra a mulher por reconhecer de forma enfática, de acordo com Piovesan (2003), que ela pode se dar de formas diversas. Assim, a Convenção de Belém do Pará, em seu artigo 1, definiu como “violência contra a mulher qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada”. Com isso, além da ampliação da ideia de violência para além da física e sexual, a Convenção, em seu artigo 2, reforça a necessidade de se combater a violência “no âmbito da família ou da unidade doméstica”, “na comunidade” ou ainda “perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes”.

Apesar do compromisso com órgãos internacionais, como a ONU e OEA, e das lutas feministas, o Brasil continuou a negligenciar os casos de violência. Em virtude disso, em 2001, o Estado foi condenado¹²¹ por negligência, omissão e tolerância em relação à violência contra a mulher, a partir da aplicação da Convenção de Belém do Pará, pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), a qual chegou a tal decisão a partir do caso de Maria da Penha Maia Fernandes, sobrevivente a duas tentativas de assassinato pelo então marido. A primeira foi em uma madrugada de 1983, quando Maria da Penha levou um tiro de espingarda nas costas. O marido alegou que bandidos tinham invadido a casa. Depois de várias cirurgias e quatro meses no hospital, Maria da Penha voltou para casa paraplégica e novamente o marido tentou assassiná-la, desta vez eletrocutada durante o banho. Nessa tentativa, ela gritou por ajuda e foi salva pela babá das filhas.

¹²¹ A condenação do país configura-se como uma sanção de caráter moral, que funciona pelo constrangimento internacional.

Mesmo assim, 18 anos depois e apesar de duas condenações pelo Tribunal do Júri do Ceará, em 1991 e 1996, o agressor, Marco Antonio Heredia Viveiros, ainda permanecia em liberdade. Foi somente após a condenação do Brasil pela CIDH/OEA que, em 2002, poucos meses antes da prescrição do crime, Viveiros foi finalmente preso. Além da recomendação do processamento penal do agressor de Maria da Penha, a CIDH reiterou ao Estado brasileiro “Prosseguir e intensificar o processo de reforma que evite a tolerância estatal e o tratamento discriminatório com respeito à violência doméstica contra mulheres no Brasil”, determinando que a reparação não se restringisse a Maria da Penha, mas implicasse medidas jurídicas e de políticas públicas a fim de garantir a todas as brasileiras seus direitos.

Com isso, ficou evidente a necessidade naquele momento, como aponta Saffioti (2015, p.97), “urgentíssima de, no mínimo, reformar a lei 9.099” – que atribuía ao JECRIM os casos de violência contra a mulher, o qual tinha função conciliadora, que acabava banalizando e perpetuando as situações de agressão –, mas também a inevitabilidade de se “legislar especificamente sobre a violência doméstica”. Nesse sentido, foi criada em 2003 a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, a qual foi fundamental no desenvolvimento de ações, com os Planos Nacionais de Políticas para Mulheres em 2004 e 2008.

Porém, foi no legislativo a maior vitória alcançada pelo movimento feminista. A partir da pressão dos órgãos internacionais e das lutas das militantes, finalmente em 2006, após ser aprovada por unanimidade no Congresso Nacional, foi sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva a Lei 11.340, popularmente chamada de Lei Maria da Penha. Esta lei, considerada uma das melhores legislações do mundo no combate à violência doméstica e familiar, representou o reconhecimento jurídico da violência contra a mulher. Com isso, além de seu poder coercitivo, que, como defende Friedman e Ladinsky (2002), tem o potencial de alterar comportamentos, por sua grande repercussão, a lei significou também uma ampliação na conscientização da sociedade sobre a violência contra a mulher.

Assim, ao considerar não apenas a violência física, sexual e patrimonial, mas também psicológica e moral, embora apenas em âmbito doméstico e familiar, a lei Maria da Penha abriu caminho para novas reflexões, por considerar também como violenta

qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação (Lei nº 11.340/2006, artigo 7º, III)

Desse modo, assim como a Lei 13.104/2015, chamada popularmente de lei do feminicídio, que passa a considerar como crime hediondo o homicídio qualificado de uma mulher em razão de ser mulher, a Lei Maria da Penha, de alguma maneira, reconhece que tais crimes se dão em função da necessidade de controle pelo poder patriarcal, o qual passa a ter suas atitudes extremas – agressão física, sexual e psicológica e homicídio, sobretudo no âmbito familiar – reprimidas pelo poder coercitivo da lei.

Com isso, como aponta Machado (2010, pos.1234), fica evidente que o movimento feminista foi fundamental para “tornar reconhecível e legítima uma significação, já antes presente, mas com significação não hegemônica, pela qual, mulheres, em nome de seu gênero, são percebidas e se percebem com colocadas em situação inferior hierárquica de valor” e, por isso, “submetidas ao poder e violência física e simbólica”. Nesse sentido, embora o problema das agressões a mulheres, seja no âmbito público ou privado, ainda não tenha se erradicado, mais recentemente, algumas feministas, cujo maior exemplo são as militantes da *Marcha das Vadias*, passaram a atuar na construção da ideia de violência simbólica, como aquela que é constitutiva da cultura patriarcal e que age para a perpetuação desta.

3.1.2 A construção social da ideia de violência simbólica contra a mulher

Tratamos, do início do capítulo até aqui, do percurso da luta feminista pela construção legal da ideia de violência contra a mulher, ou seja, recontamos os efeitos do discurso feminista principalmente nas últimas quatro décadas que buscou influenciar diversos setores da sociedade a fim de consagrar juridicamente o problema. Esse percurso foi importante para percebermos como se deu socialmente a construção da ideia de violência, ou melhor, como vem se dando a desnaturalização da prática milenar de agressão da mulher.

Entretanto, como dissemos, grande parte do movimento feminista, diante das conquistas no campo jurídico, passou a atuar principalmente em outros níveis em que se dá a violência. Isso porque, como nos lembra Soihet (2005, p.321), a violência “não se resume a atos de agressão física, decorrendo igualmente, de uma normatização da cultura, da discriminação e da submissão feminina”. A autora se refere às práticas de restrição da liberdade e da autonomia feminina que acabam por transformar a relação de gênero em uma relação hierárquica, desigual, que inferioriza a mulher, práticas estas que, com isso, configuram-se como violentas; no caso das tematizadas pelo nosso objeto, especificamente como violências simbólicas.

Por se dar no nível simbólico, muito mais do que observar como o discurso da *Marcha* tematiza tais violências, enquanto analistas do discurso, nos interessa a linguagem como “um instrumento de poder e de ação” (BOURDIEU & EAGLETON, 1996, p.265). Assim, nos ocuparemos da linguagem, por compreendermos que a violência simbólica se dá pelo discurso e que, portanto, é por meio dele que esta violência pode ser combatida. Neste sentido, partimos do princípio de que a linguagem, enquanto sistema simbólico, ganha sentido na relação com a *doxa*, também um sistema simbólico, sistemas pelos quais vivenciamos o mundo e que, como já afirmamos no Preâmbulo, funcionam como mecanismo de dominação.

Explicamos: a violência simbólica surge como resultado da adesão automática à *doxa* hegemônica, isto é, a partir de os sujeitos inconscientemente verem, na maioria das vezes, o mundo por meio dos sistemas simbólicos dominantes. Isso porque, considerando que “O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem” (BOURDIEU, 1989, p.9), os sujeitos, interpelados pela *doxa* que os constitui, veem sua realidade como verdadeira e natural, ignorando o caráter social e histórico, ou seja, arbitrário da construção dessa realidade, o que faz com que os membros dos grupos subordinados adotem as crenças, valores, representações e imaginários dos grupos sociais que o dominam.

Com isso, como defende Bourdieu (2017), ao ver o mundo a partir dos sistemas simbólicos dominantes, os sujeitos subordinados reproduzem os imaginários naturalizados que os violentam e os perpetuam numa posição hierarquicamente inferior, mantendo o sistema de dominação. É nessa direção que o autor afirma ainda que as formas de dominação simbólica, muito mais que o uso da força física, produzem e mantêm as hierarquias e desigualdades sociais, atribuindo a sua eficácia ao fato de os sujeitos só precisarem “deixar o sistema que os dominam agir livremente para exercer de modo durável a dominação” (BOURDIEU, 2013, p.217). Assim, é por a *doxa* hegemônica ser vista como sistema legítimo, que ela tende a ser “um meio de opressão mais eficaz e, nesse sentido, mais brutal” (BOURDIEU & EAGLETON, 1996, p.270) que a violência física, uma vez que, por seu caráter simbólico e sutil, não é percebida como tal.

Assim, quando pensamos especificamente no sistema de dominação masculina, fica evidente o papel da *doxa* hegemônica enquanto violência simbólica¹²² que garante a supremacia masculina por meio da perpetuação da inferioridade feminina. Sobre isso, Bourdieu (2014, p.7), ao falar do paradoxo da *doxa* enquanto

¹²² Em entrevista a Eagleton (1996), Bourdieu afirma que prefere, ao invés de falar na dimensão ideológica da *doxa*, usar o termo violência simbólica, procurando tornar visível uma forma não percebida de violência cotidiana.

fato de que a ordem do mundo, tal como está, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos, em sentido próprio ou figurado, suas obrigações e suas sanções, seja *grosso modo* respeitada (...); ou ainda [enquanto] ordem estabelecida, com suas relações de dominação, seus direitos e suas imunidades, seus privilégios e suas injustiças, salvo uns poucos acidentes históricos, perpetue-se apesar de tudo tão facilmente, e que condições de existência das mais intoleráveis possam permanentemente ser vistas como aceitáveis ou até mesmo como naturais,

afirma ver “na dominação masculina, e no modo como é imposta e vivenciada, o exemplo por excelência desta submissão paradoxal”, resultante da (e na) violência simbólica, termo cunhado pelo sociólogo.

Ainda de acordo com o autor, a dominação masculina se dá pelo mecanismo segundo o qual os homens “funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das ações de todos os membros da sociedade” (BOURDIEU, 2014, p.45), as quais se configuram como senso comum, ou seja, como *doxa* dominante, “introjetada na mentalidade de parcela significativa da humanidade” (TELES e MELO, 2017, pos.17). Com isso, os esquemas de percepção, de avaliação e de disposições – aqui relacionados à prática, ou ainda ao *habitus* – de grande parte da sociedade – inclusive das mulheres – são estes do patriarcado e que, portanto, resultam na incorporação das relações de poder, como naturais e constitutivas da ordem simbólica cultural.

Desse modo, sob o pretexto das significações culturais, é que, segundo Machado (2010), mantêm-se autorizadas as formas de violência e dominação masculina. Assim, a violência – física e simbólica –, usada milenarmente para dominar as mulheres, funciona sobretudo fazendo estas acreditarem que seu lugar na sociedade é sempre o de submissão ao poder masculino, sem, na maioria das vezes, se ter consciência de quão amplamente este controle se dá.

É nesse sentido que o discurso da *Marcha das Vadias* atua. Considerando que “a diferença sexual (que é a sujeição de umas e a dominação de outros) é sempre construída pelo discurso que a funda e a legitima” (CHARTIER, 1995, p.43), o movimento disputa sentidos dominantes com o discurso patriarcal, ou seja, ele procura tornar hegemônicos os sentidos da *doxa* feminista relacionados às questões de gênero a partir da argumentação que tematiza o conflito com o discurso machista, o qual constitui e é constituído pela *doxa* hegemônica. Assim, melhor do que continuarmos desenvolvendo a ideia de violência simbólica é vermos como, na prática, o movimento feminista tematiza essa *doxa* dominante e sobretudo como o faz com o intuito de desnaturalizá-la. Passemos, então, ao nosso *corpus*.

3.1.2.1 As violências tematizadas na *Marcha das Vadias*

Segundo dados da pesquisa *A voz das redes: o que elas podem fazer pelo enfrentamento das violências contra as mulheres*, do Instituto Avon, o *Facebook* é a plataforma da internet na qual mais se fala sobre assédio e violência contra a mulher, totalizando 41% de todas as ocorrências da temática, seguida pelo *Twitter* (16%) e pelo *YouTube* (13%). Assim, o *Facebook*, como demonstramos no Capítulo 2, é uma importante plataforma para a *Marcha das Vadias*, já que é principalmente por meio dele que o movimento se organiza, se reúne, se mobiliza e também atua diretamente sobre os usuários da rede. Além disso, o *Facebook* é ainda, para a *Marcha*, repositório e lugar de memória, pois é onde grande parte das postagens, incluindo aí as fotografias tiradas durante as marchas, enquanto momentos de ocupação do espaço público, ficam registradas.

Assim, para a constituição do nosso *corpus*, partimos da observação das páginas das coletivas e coletivos *Marcha das Vadias* das mais de 70 cidades brasileiras em que o movimento se organizou, desde seu início em 2011 até sua última ocorrência em 2018. Com isso, tivemos acesso a uma enorme quantidade de material, incluindo mais de 15 mil fotografias das 176 marchas de que temos conhecimento. Convém justificar que, apesar de inúmeros registros fotográficos de marchas disponíveis em vários veículos de comunicação, optamos por observar apenas as fotografias compartilhadas por militantes nas páginas dos coletivos no *Facebook*, por perceber que o olhar militante é muito diferente do olhar sensacionalista dos jornalistas em geral, já que esses últimos tendem a explorar a nudez, por exemplo, que, como já mencionamos, não é representativa da *Marcha*. Mesmo assim, a abordagem midiática sempre se deu neste sentido. É importante ressaltar também que, enquanto linguistas, nos restringimos às fotografias que retratavam cartazes carregados por militantes ou inscrições corporais, gêneros que analisaremos.

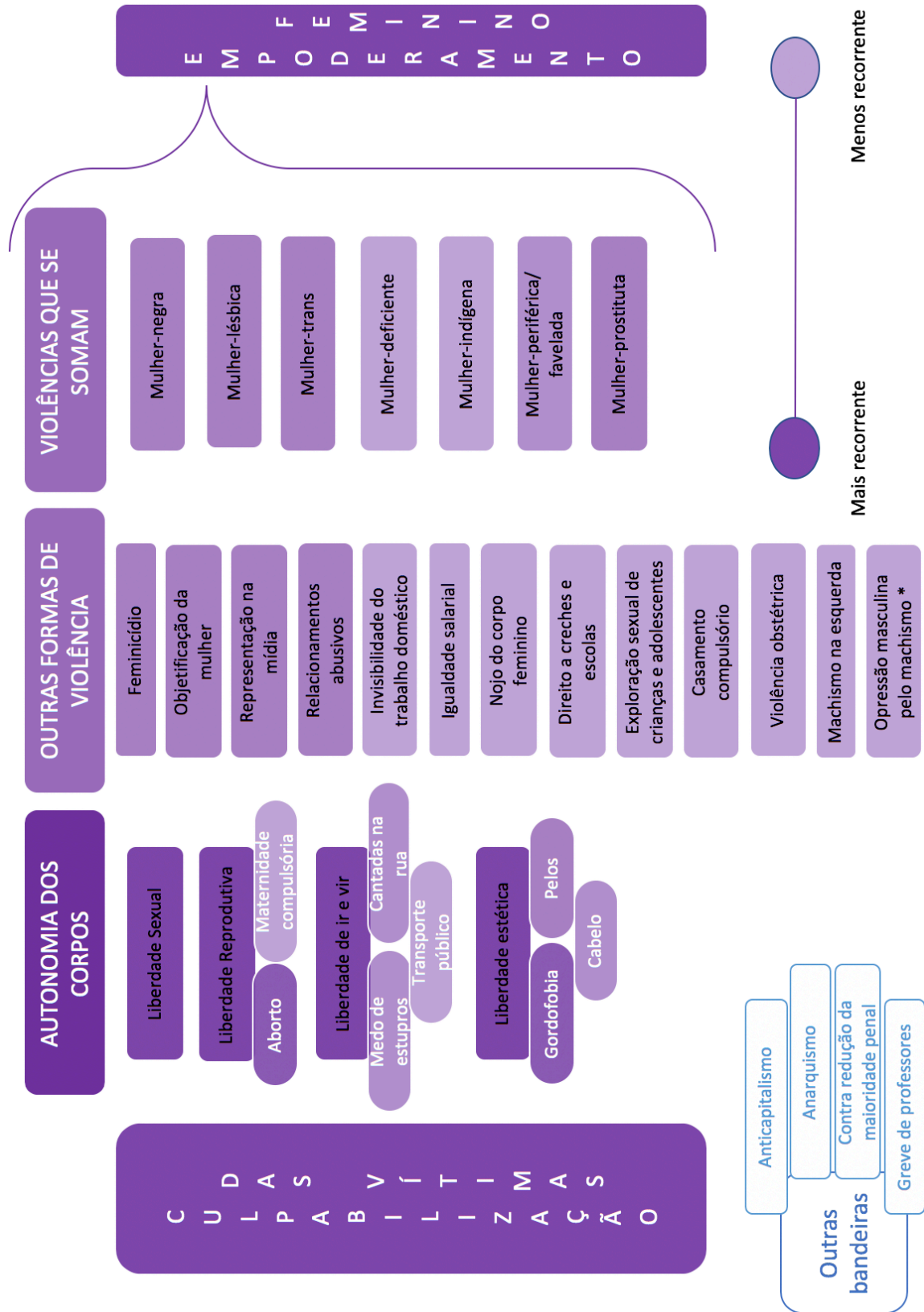
A partir da observação dessas milhares de fotos, procuramos observar as regularidades a fim de determinar os critérios para a constituição do nosso *corpus* de análise. Percebemos que o traço mais marcante na totalidade dos enunciados dos cartazes e inscrições na pele das militantes era a tematização de formas de violência. Assim, buscamos categorizá-las, chegando a um total de 26 temas relacionados às questões de gênero e sobretudo a violências. Outras questões também foram observadas, como o anarquismo, o anticapitalismo, greves de professores, a redução da maioria penal, entre outras, mas estas foram desconsideradas, já

que nossa problemática se restringiu ao discurso feminista, que luta pelo fim da violência de gênero.

Em seguida, observando os manifestos, cartas de princípios e publicações em geral das coletivas e coletivos da *Marcha* no Brasil, percebemos que cinco grandes temáticas se repetiam neles: a *culpabilização das vítimas* de estupro, tema originário do movimento; o direito à *autonomia dos corpos* femininos; o *empoderamento feminino*; as *violências que se somam* a de gênero, como questões raciais, de orientação sexual, de identificação de gênero, entre outras; além de *outros tipos de violência*. Assim, embora não culpabilização da vítima, cerceamento da autonomia dos corpos femininos ou violências transversais sejam, de maneira geral, formas de violência contra a mulher, que se apresenta como mais um eixo, estes foram temas centrais e termos recorrentes em todos os textos produzidos pelo movimento fora da marcha, motivo pelo qual, apesar de extremamente imbricados, optamos, até mesmo por questões metodológicas, usar tal segmentação imaginária.

Desta forma, a partir da identificação de, pelo menos 26 questões tematizadas no discurso, distribuímos estas entre os cinco eixos principais, sendo que dois deles – culpabilização das vítimas e empoderamento feminino – apareciam como tematizações. Assim, na prática, distribuímos os outros 24 temas que apareceram no discurso – já que culpabilização da vítima apareceu como uma violência/eixo independente, assim como empoderamento que se apresentou como um efeito buscado e tematizado e também como um eixo – entre os outros três grandes eixos. Com isso, chegamos a um quadro esquemático, que apresenta as categorias e temáticas que aparecem no discurso da *Marcha*. Vejamos:

Figura 1 – Diagrama das pautas feministas tematizadas pela *Marcha das Vadias*



Fonte: Elaborado a partir de levantamento feito pela autora.

Como se pode perceber, as temáticas são muitas e, por questões pragmáticas, não podemos nos dedicar à análise de todas elas. Assim, adotamos como critério de seleção o fator recorrência, ou seja, selecionamos as temáticas que mais aparecem nas marchas das cidades brasileiras nos diferentes anos. Vale ressaltar que, para a aplicação desse critério, não utilizamos uma metodologia rigorosa, quantificando cada uma das ocorrências das temáticas nas diferentes cidades nas oito edições das marchas, uma vez que operacionalmente tal rigor demandaria um enorme esforço, já que podem aparecer várias fotografias de um mesmo cartaz, por exemplo, em um mesmo álbum na página do *Facebook* de um coletivo.

Além disso, pareceu-nos desnecessária tal quantificação porque, além de ser evidente a recorrência absoluta de algumas temáticas, as quais aparecem em praticamente todas as marchas, as denominações dos grandes eixos também demonstram o privilegiamento de algumas em detrimento de outras. Assim, o sintagma “outras” em *outras formas de violência* já evidencia que estas têm um caráter menos relevante do que aquelas que são colocadas em categorias específicas. Além disso, trechos dos manifestos e cartas de princípios dos coletivos *Marcha das Vadias* pelo Brasil também confirmam nossa percepção, como, por exemplo, a carta de Recife 2013, que afirma “Nossa pauta principal, no entanto, é a autonomia sobre nossos corpos e sexualidade e a não culpabilização das mulheres nos casos em que sofremos violência”.

No caso do eixo *violências que se somam*, embora estas tenham enorme relevância social no interior do feminismo por colocarem em cena a situação de mulheres que são oprimidas não apenas pelo patriarcado, mas também por outros sistemas de dominação, a análise delas implica a compreensão também desses outros sistemas. Assim, também por questões pragmáticas, esse motivo, além da menor recorrência da temática nas marchas, nos levou a preferir a questão da interseccionalidade.

Para representar o grau de recorrência, no diagrama apresentado há pouco, usamos como recurso a intensidade da cor. Desse modo, as temáticas nos balões de cor mais intensa são aquelas que apareceram com mais frequência e que, portanto, constituirão o nosso *corpus*. Por outro lado, aqueles de cor mais opaca foram menos recorrentes no discurso da *Marcha* e, por isso, não serão analisados neste trabalho. Apesar da opção por não nos debruçarmos na análise dessas temáticas, achamos por bem apresentá-las, ainda que apenas no diagrama, já que esse representa um panorama das causas defendidas pelo feminismo contemporâneo.

Então, chegamos, com isso, às seis temáticas as quais analisaremos. São elas: culpabilização das vítimas, liberdade sexual, liberdade reprodutiva, liberdade de ir e vir e

liberdade estética. Entretanto, determinar apenas a temática ainda nos coloca diante de uma enorme quantidade de fotografias. Novamente, usamos como critério a recorrência, desta vez acompanhado da representatividade. Isso quer dizer que selecionamos, entre as inúmeras possibilidades de enunciados que trataram de tais questões, aqueles mais recorrentes – já que vários se repetem em marchas de diferentes cidades, em diferentes anos –, além de observarmos outras características recorrentes e representativas destes enunciados, de ordem linguística, estilística e de efeitos, os quais descreveremos detalhadamente na análise.

Além disso, preocupamo-nos ainda em selecionar representantes de diferentes cidades e diferentes anos, a fim de construir um *corpus* verdadeiramente representativo da *Marcha das Vadias* no Brasil, que, com isso, nos permita descrever e analisar a *Marcha* enquanto representante de um dos principais modos de ser e fazer feminismo na contemporaneidade no país. Assim, chegamos às 10 fotografias selecionadas para representar o discurso da *Marcha* no momento de ocupação da cidade, que é aquele em que todas podem se manifestar.

Esclarecemos ainda que, neste capítulo, nos dedicaremos à análise de cinco das seis temáticas, já que aqui nos deteremos à argumentação enquanto resultante de efeitos de sentido que podem emergir do discurso. Com isso, o *empoderamento feminino*, enquanto efeito da argumentação no simbólico, será tratado no próximo capítulo.

Porém, antes de passarmos à análise, é interessante observar que as tematizações descritas até aqui são, do ponto de vista de Meyer, a tradução no/pelo *lógos* do problema que distancia machistas de feministas. Isso porque, na perspectiva do autor, “a Retórica trata de problemas” entre “aquele que exprime a solução” e “aquele que exprime aquilo que constitui o problema” (MEYER, 1991, p.13). Assim, nesse sentido, ao tematizar essas questões, nesta perspectiva, as militantes buscam, pelo discurso, convidar o(s) auditório(s) “a refletir sobre aquilo que talvez não se tenha pensado, a tomar consciência (...) sobre aquilo que lhe pedimos para pensar” (MEYER, 1998, p.84).

Essa possibilidade do não reconhecimento do problema é ainda mais significativa nos discursos que procuram combater o senso comum, como é o caso da *Marcha das Vadias*. Por mais que o feminismo e suas questões cada vez mais ocupem lugar de destaque e, com isso, sejam debatidos, na maioria das vezes, tais violências ainda são tão naturalizadas que os auditórios podem não as reconhecer como problemas. Assim, o “senso comum prossegue sem qualquer obstáculo” (MEYER, 1991 p.19), seguindo o princípio da inércia, como defende Perelman (1962), até que os discursos argumentativos contra-hegemônicos levantam questões,

que levam à “ruptura da circularidade”, o que pode “construir uma nova realidade” (MEYER, 1991, p.20).

Tendo isso em mente, passemos para a análise linguístico-discursiva da tradução no *lógos* do problema que separa os interlocutores – que, como veremos, também se apresenta como solução – na *Marcha das Vadias*. Assim, neste capítulo, a partir dos assuntos em questão, analisaremos os percursos de sentido construídos discursivamente, observando sobretudo os efeitos relacionados à condução de raciocínios em relação ao conflito, ou seja, a argumentação enquanto resultante de efeito de sentido. Para isso, então, focaremos nas categorias que servem a esse propósito nos textos que compõem o nosso *corpus*, ou, em outras palavras, nos dedicaremos à análise das categorias linguístico-enunciativas que organizam o discurso feminista da *Marcha das Vadias* e que conduzem a certos efeitos de sentido a fim de justificar e defender um ponto de vista.

3.2 A idealização do comportamento feminino: a valorização da reputação da mulher na lógica patriarcal

Como vimos demonstrando, o feminismo contemporâneo, do qual a *Marcha das Vadias* é representante, tem como objetivo central desnaturalizar as violências simbólicas que atingem a mulher a fim de cessá-las. Assim, como um movimento de subversão simbólica, seu objetivo é operar “um trabalho de destruição e de construção simbólicas visando a impor novas categorias de percepção e de avaliação, de modo a (...) destruir o princípio mesmo de divisão segundo o qual são produzidos não só o grupo estigmatizante, como também o grupo estigmatizado” (BOURDIEU, 2014, p.148).

Para isso, uma vez que o que perpetua a dominação masculina é a *doxa* hegemônica, como já afirmamos, a qual, ao ser tomada como verdade e como natural, colabora com a reprodução de imaginários que violentam as mulheres, pois impõem a elas ideais que as aprisionam, a *Marcha das Vadias* constrói o seu discurso a partir da problemática que a distancia dos machistas, ou seja, a partir dos diversos tipos de violência simbólica de gênero a fim de torná-las visíveis e reconhecíveis. Assim, no intuito de refutar as representações que naturalizam tais violências, os efeitos de sentido discursivo buscam conduzir certos raciocínios como veremos detalhadamente.

Uma das principais formas de violência simbólica contra a mulher é a imposição do que é ser mulher, ou melhor, a imposição de representações idealizadas pelo patriarcado sobre o

feminino nas quais as mulheres precisam se enquadrar para serem valorizadas na sociedade. Esses valores que, de maneira extremamente simplificadora, equivalem ao que Bourdieu chama de capital simbólico vêm de outros momentos, nos quais as mulheres tinham como função quase que apenas a reprodução e, em decorrência disso, os trabalhos domésticos e familiares de esposa. Assim, nesses momentos históricos, as mulheres, que não tinham nenhuma autonomia, eram reduzidas a objeto de troca entre seus pais e seus futuros maridos, tendo que, para serem valorizadas nessa economia de trocas simbólicas, se enquadrarem nos ideais do patriarcado, tomados como ordem natural das coisas.

O comportamento recatado é um desses ideais do patriarcado impostos às mulheres, fundamental para uma boa reputação. Este ganhou, no século XIX, o respaldo da ciência – “ídolo do momento” – como nos lembra Soihet (2005, p. 322), a partir do discurso médico da época que defendia que, assim como a fragilidade, a afetividade, a subordinação e a vocação maternal, o recato era uma característica natural das mulheres. Além disso, esse imaginário da decência ganhou ainda mais força no início da liberação sexual do começo do século XX, já que, segundo Del Priore (2011), a medicina social continuou a usá-lo para distinguir as mulheres honestas das levianas, buscando valorizar a virgindade feminina e reforçar a vergonha diante do sexo, além de sua função exclusivamente procriadora no casamento. Assim, esse imaginário se perpetuou, continuando a ser visto como natural e imposto ainda hoje na educação de meninas.

Deste modo, é contra

A força da ortodoxia, isto é, da *doxa* direita e de direita que impõe todo tipo de domínio simbólico (branco, masculino, burguês), [e que] provém do fato de que ela transforma particularidades nascidas da discriminação histórica em disposições incorporadas, revestidas de todos os signos do natural (BOURDIEU, 2014, p.147),

a qual aparece como problema que distancia feministas da sociedade patriarcal, que o discurso argumentativo da *Marcha das vadias* procura agir. Em outras palavras, é da “vontade de ultrapassar a circularidade das explicações *ad hoc*” e do problema “susceptível de pôr em questão as ideias aceitas” (MEYER, 1991b, p.19 e p.17), que o discurso da *Marcha* vai construindo um ponto de vista e apresentando uma realidade, os quais levarão à argumentação, vista aqui como resultante de efeitos de sentido a partir da inferencialidade ou, como fala Meyer, do entimema da razão problematológica. Passemos, então, a análise dos enunciados dos cartazes e inscrições corporais a fim de observar como se dá a construção retórica do problema em questão e dos efeitos de sentido na busca pela diminuição das distâncias, começando pelo problema que deu origem ao movimento *Marcha das Vadias*.

3.2.1 A não culpabilização da vítima

Como foi tratado no Capítulo 2, a *Marcha das Vadias* surgiu da indignação de mulheres diante da fala do policial Michael Sanguinetti, em 2011, durante uma palestra na Universidade de York em Toronto, que visava dar segurança às alunas em função da série de estupros que vinham acontecendo no *campus*. Ele afirmou que tudo que estava sendo falado no evento não tinha validade e que, para que as mulheres parassem de ser estupradas, elas deveriam deixar de se vestir como vadias. A fala de Sanguinetti, embora tenha causado revolta, sinal de que uma mudança já estava em movimento – o que é evidenciado também pela pequena hesitação do policial ao afirmar “já me disseram que eu não deveria dizer isso” –, foi simplesmente a reprodução da *doxa* dominante.

O caso do Canadá também é realidade no Brasil como mostram inúmeros relatos de vítimas de estupros sobre como se deu o acolhimento – ou a falta dele – por policiais no momento em que as sobreviventes procuraram as delegacias para relatarem o ocorrido. É comum os profissionais da segurança pública questionarem o porquê de as mulheres estarem sozinhas na rua no momento do crime, ou perguntarem como elas estavam vestidas, se tinham ingerido bebida alcoólica, se reagiram, entre outros questionamentos que atribuem relevância ao comportamento da vítima na ocorrência do estupro, como consta na Carta de Princípios da *Marcha das Vadias* São Paulo:

A mulher sobrevivente de violência tem grandes chances de sofrer um outro tipo de agressão: as pessoas tendem a responsabilizá-la de alguma maneira pela agressão sofrida. Seja apontando o tipo de vestimenta utilizado, a quantidade de álcool ingerido ou o tipo de relação estabelecida com a pessoa que a agrediu.

Esse imaginário também aparece em doutrinas jurídicas brasileiras, como a de Damásio Evangelista de Jesus (2002), por exemplo, as quais se apoiam no Artigo 59¹²³ do Código Penal para defender que o juiz, na dosagem da pena, deve considerar as circunstâncias em que o crime ocorreu, inclusive naqueles de natureza sexual, já que o comportamento da vítima pode facilitar ou provocar a prática delituosa. Assim, não é incomum avaliar-se a conduta da vítima para aumentar ou diminuir a pena do estupro, como se esta tivesse responsabilidade sobre o

¹²³ “O juiz, atendendo à culpabilidade, aos antecedentes, à conduta social, à personalidade do agente, aos motivos, às circunstâncias e consequências do crime, bem como ao comportamento da vítima, estabelecerá, conforme seja necessário e suficiente para reprovação e prevenção do crime” (Lei nº 7.209, de 11 de julho de 1984).

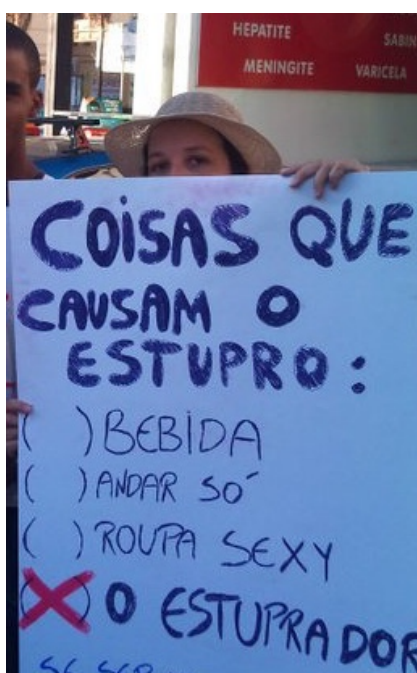
crime. No mesmo sentido, como aponta Lima (2006; 2009), é frequente a tentativa pela defesa dos acusados de crimes contra mulheres de atribuir às vítimas a culpa pelo que elas sofreram.

Apesar da recorrência em situações que envolvem agentes da Justiça, essa representação não faz parte exclusivamente da *doxa* jurídica; na realidade, ela está sobretudo na *doxa* hegemônica, como demonstram dados de 2016 do 11º Anuário do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), segundo os quais 33,3% da população atribui à vítima de estupro alguma parcela de culpa no crime. Além disso, 30% dos homens entrevistados concordam com a afirmativa de que a mulher que usa roupa provocativa não pode reclamar da violação e 42% com a ideia de que mulheres que “se dão ao respeito” não são estupradas.

Em relação ao comportamento da vítima, dados da pesquisa “Tolerância social à violência contra a mulher”, de 2014, do IPEA, demonstraram resultados ainda mais preocupantes. 58,5% dos homens e mulheres entrevistados concordaram – totalmente ou parcialmente¹²⁴ – que, “se as mulheres soubessem como se comportar, haveria menos estupros”.

Assim, é em razão do que motivou o surgimento do movimento no Canadá também ser comum no Brasil que são recorrentes os cartazes e dizeres na pele das militantes que tematizam a culpabilização da vítima de violência sexual na *Marcha* também por aqui, como é o caso da Fotografia 16, a seguir:

Fotografia 16 – Causas do estupro



¹²⁴ 35,3% dos entrevistados concordam totalmente e 23,2% concordam parcialmente.

Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Goiânia (2011) no *Facebook* – (fotografia recortada)

Ao colocar em pauta a culpabilização da vítima de violência sexual, a militante da *Marcha* o faz por meio de uma questão de múltipla escolha, ou seja, o gênero cartaz de protesto assume a forma de outro gênero textual com uma intenção específica. Neste caso, podemos relacionar o uso da questão de múltipla escolha, típico de avaliações escolares, com o caráter pedagógico dos movimentos sociais.

Como defende Gohn (2009), os movimentos sociais têm um caráter educativo, o qual é assimilado tanto por seus participantes quanto pela sociedade e que age na construção da cidadania. Segundo a autora, uma das dimensões em que se dá esse viés didático é em relação à cultura política, já que a prática cotidiana dos movimentos busca levar seus membros e a sociedade, de modo geral, a uma reflexão sobre a realidade experimentada. Desse modo, a relação entre os gêneros cartaz de protesto e questão de múltipla escolha evidencia a tentativa, por parte do movimento feminista, de levar à reflexão sobre um problema – no caso, qual é a causa de um estupro – e, a partir dos raciocínios necessários para se chegar a uma conclusão, colocar em questão representações naturalizadas as quais precisam ser revistas.

Assim, diante de múltiplas opções de escolha em questões desse tipo, é comum que o sujeito avalie e reflita a respeito de todas as possibilidades apresentadas e, então, exclua as alternativas que lhe parecem incorretas a fim de chegar à certa. Desse modo, nesta busca pelas opções listadas que podem causar o estupro, o sujeito precisa passar pelas alternativas (a) bebida, (b) andar só e (c) roupa sexy, como possibilidades, antes de chegar à última delas, (d) o estuprador. Além disso, assim como em situações de avaliações que utilizam questões desse tipo, é possível que as alternativas induzam o sujeito ao erro. No caso do cartaz em análise, esta tentativa passa pela apresentação de imaginários que podem ser vistos pelo senso comum como provocadores ou pelo menos como facilitadores de situações de estupro.

Desse modo, ao trazer como possibilidade de resposta a *bebida*, a militante traz uma voz que coloca em cena a representação, ainda dominante, que não relaciona a bebida alcóolica à mulher, assim como Chevalier e Gheerbrant (2015), que, em seu *Dicionário de Símbolos*, atribuem ao álcool, que chameja, o masculino do fogo, em oposição ao feminino da água. Neste sentido, contemporaneamente, ainda circula um imaginário hegemônico que coloca como comportamento masculino a ingestão de bebida alcóolica, por esta poder ter como efeito a desinibição e a descontração, ou seja, poder levar à diminuição da repressão que se impõe às mulheres. Assim, o álcool está relacionado à liberação sexual, comportamento desvalorizado

no que diz respeito às mulheres, que, com isso, coloca aquelas que ingerem a bebida em uma situação de maior vulnerabilidade ao abuso sexual, segundo o imaginário patriarcal.

No mesmo sentido, a voz evocada pela possibilidade de *andar só* ser uma causa provável de um estupro também está relacionada a representações patriarcais, neste caso, de que a mulher é o sexo frágil e de que precisa da segurança vinda da força masculina. Enquanto os homens são educados e treinados para desempenhar o que Bourdieu (2014, p.77) chama de “proteção cavalheiresca”, ao mesmo tempo, as mulheres também são, desde a infância, pela família, pela escola e pela sociedade como um todo, desestimuladas a desenvolver certas aptidões sob a justificativa de que não têm certas competências, resultando, também nos termos do sociólogo, em sua “impotência apreendida”. Assim, enquanto às mulheres são ensinados os estereótipos de fragilidade e o sentimento de insegurança, próprios da feminilidade, faz parte da identidade masculina a capacidade de se defender e defender as mulheres de seu círculo próximo.

Isso evidencia a ideia de superioridade masculina, já que, se as mulheres fossem vistas como iguais, mesmo sob o pretexto de uma maior força muscular dos homens, estas não seriam consideradas como sujeitos que precisam de proteção. Com isso, diante do imaginário da necessária proteção masculina, cria-se uma relação de dependência da mulher, o que fortalece a ideia de inferioridade feminina, além de se manifestar como um mecanismo de controle destas. Assim, diferentemente dos primeiros momentos do patriarcado em que os homens podiam manter as mulheres reclusas ao espaço da casa, com o intuito de fiscalizar sua sexualidade, garantindo a castidade das filhas e a fidelidade das esposas, como defende Stearns (2013) mencionado no primeiro capítulo, contemporaneamente, o mecanismo de controle do patriarcado é o imaginário de que a mulher desacompanhada no espaço público é uma mulher pública, segundo Perrot (2005).

Esse imaginário deixa ver a ideia de mulher como propriedade do homem. Isso porque aquela que está na rua, em determinados locais e horários, sem a proteção masculina, ou está ali contra a vontade daquele que a deve proteger, ou não tem quem a proteja e mesmo assim se arrisca. Em ambos os casos, essa mulher está desobedecendo às imposições do patriarcado de que o lugar seguro para ela é, ou ao lado de um homem que garante sua proteção no espaço público, ou dentro de casa. Assim, é interessante observar que o homem, algoz da violência doméstica, muda de *status* no espaço público, no qual ele se torna o protetor. Entretanto, esta é mais uma evidência do imaginário patriarcal de que a mulher é uma propriedade, já que reforça a questão do controle, neste caso, de que apenas quem pode agredir e violentar a mulher é aquele que detém sua “posse”.

Em relação à possibilidade de uma roupa sexy ser a causa de um estupro – questão na qual não nos aprofundaremos agora, pois será retomada na próxima temática –, também percebemos a evocação de uma voz patriarcal que coloca esse comportamento, visto como inadequado por esta *doxa*, já que vai contra o recato e depõe contra a reputação da mulher, como suscetível de ser castigado. Assim, do mesmo modo que o comportamento da mulher que ingere bebida alcoólica ou que anda por ruas vistas como perigosas em horários pouco movimentados sem a companhia de um homem, o fato de se vestir com roupas consideradas sensuais, segundo a *doxa* patriarcal, por se configurar como desobediências às imposições desta sobre o que é adequado para uma mulher, a coloca num lugar de vulnerabilidade.

Isso demonstra a cultura do estupro, que, nesse caso, se mostra como uma punição à recusa ao controle do patriarcado, como associou Susan Brownmiller, em 1975, em seu trabalho inovador para a época sobre as violações sexuais. Neste, a autora defende que o estupro “não é nada mais nem menos que um processo consciente de intimidação pelo qual todos os homens mantêm todas as mulheres em um estado de medo”¹²⁵, a partir de sua aparente superioridade e virilidade. No mesmo sentido, uma pesquisa de Kolodny, Masters e Johnson (1982 *apud* ANDRADE, 2005) revelou que o estupro está associado muito mais a uma forma de dominação, ameaça e punição do que à satisfação do desejo sexual. Deste modo, assim como em situações de guerra, este é usado para a demonstração de superioridade e, com isso, em situações como as abordadas por nosso objeto, para a humilhação daquelas que desobedecem às imposições do patriarcado.

Entretanto, apesar de tais representações fazerem parte da *doxa* hegemônica e das vozes patriarcais evocadas poderem justificar a escolha de alguma ou de todas as opções – “bebida”, “andar só” e “roupa sexy” –, a última alternativa listada – o estuprador – se apresenta como a única que estabelece uma relação efetiva de causalidade com o crime e, portanto, a única resposta correta possível. Dessa forma, embora o raciocínio, a partir da apresentação das três primeiras alternativas, parta da *doxa* dominante de que bebida, andar só e roupa sexy podem causar estupros, diante da última alternativa, todas as outras, embora naturalizadas, parecem absurdas e ridículas.

Com isso, é por meio do raciocínio *apagógico* ou *ab absurdo*, – descrito por Angenot (2015), como aquele em que, diante de alternativas intoleráveis, torna-se impossível não rejeitá-las, mesmo que estas sejam as aceitas pela lógica própria da *doxa* a qual determina o interlocutor

¹²⁵ “is nothing more or less than a conscious process of intimidation by which all men keep all women in a state of fear” (BROWNMILLER, 1993, p.14-15).

–, que o discurso da *Marcha* conduz à conclusão de que independentemente do comportamento da mulher, esta nunca é culpada, pois o único capaz de causar um estupro é o estuprador, última alternativa da questão de múltipla escolha, assinalada em vermelho no cartaz como a correta. Assim, para o sujeito dominado pela *doxa* patriarcal, o raciocínio apagógico funciona da seguinte maneira: “não sendo absurda uma das ramificações da alternativa, mas ao contrário, infelizmente, racional, muito racional, e dolorosa, o espírito se sente ‘forçado’ a escolher a outra e a decretar a[s três] primeira[s] excluída[s]” (ANGENOT, 2015, p. 83).

Essa tipologia se aproxima do que Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014, p.234) chamam de *argumentação pelo ridículo*. A diferença é que, para estes autores, o ridículo está relacionado ao conflito com opiniões aceitas, já que este “se exerce em prol da conservação do que é admitido”. Entretanto, o problema aqui na ideia dos autores da Nova Retórica é se desconsiderar, como viemos defendendo, que a aceitabilidade é relativa. Assim, do interior da *doxa* feminista, as três primeiras alternativas são, já em uma primeira impressão, ridículas, uma vez que vão contra a lógica própria desse campo, levando o interlocutor necessariamente à última opção. Entretanto, não é necessário argumentar sobre o que é aceito e evidentemente o objetivo da *Marcha* não é atingir aqueles que já compartilham desse ponto de vista.

Assim, por outro lado, a partir da *doxa* patriarcal, que é a dominante, a princípio, as alternativas “bebidas”, “andar desacompanhada” e “roupa sexy” podem parecer respostas possíveis, já que, como demonstramos, elas se fundamentam em representações machistas aceitas pela lógica do patriarcado. Em outros termos, na perspectiva da problematologia, essas alternativas são claramente uma resposta – oposta à das oradoras – para a questão em torno da qual se desenvolve a argumentação. Desse modo, o raciocínio parte das representações dóxicas A de que “bebida”, “andar só” e/ou “roupa sexy” causam estupros, para, diante da alternativa B de que “o estuprador” é que causa estupros – resposta das feministas –, a qual faz com que A pareça ridícula, levar à conclusão de que A é falso. Com isso, o ridículo não atua na conservação do que é admitido pela *doxa* hegemônica e, sim, na reflexão dessas representações naturalizadas, levando à atualização delas, que é o objetivo da *Marcha*.

Dessa forma, é a fim de que “a roupa ou o comportamento sexual de uma mulher nunca seja usado como desculpa para proteger o agressor e justificar a violência”, segundo a Carta de Princípios da coletiva *Marcha das Vadias* de São Paulo, que a questão da culpabilização das vítimas de estupros é tematizada pelo movimento.

3.2.2 Liberdade de ir e vir

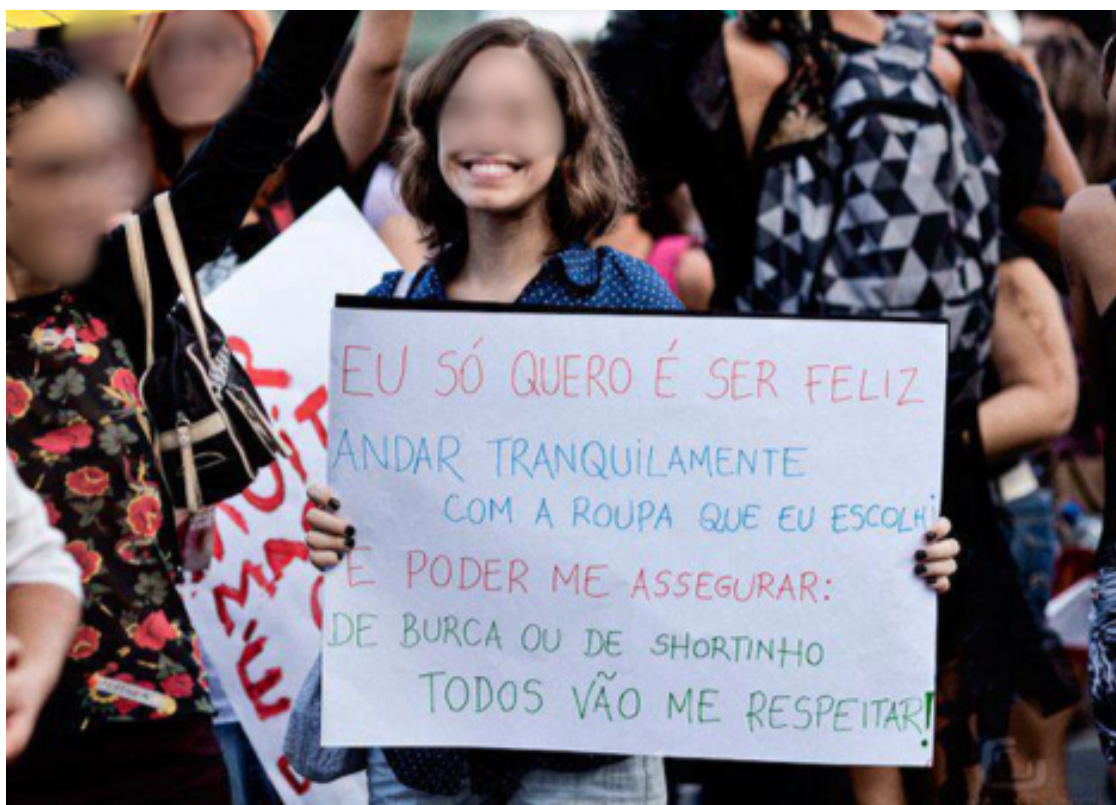
Hoje eu não quero falar de beleza, ouvir você me chamar de princesa
Karina Buhr

Assim como a culpabilização da vítima aparece como uma violência invisível e, por isso, despercebida, outras situações cotidianas também naturalizadas se mostram como práticas que constroem e violentam mulheres a todo momento nos espaços públicos: referimo-nos ao assédio. Segundo dados de pesquisa realizada pelo Instituto YouGov e divulgados pela Act!onaid em 2016, 86% das brasileiras já sofreram assédio em espaços públicos. 77% delas apontam o assédio como a forma mais recorrente, enquanto que 74% atribuem aos olhares insistentes a maior recorrência. 57% das entrevistadas já ouviram comentários de cunho sexual ao andar pela rua, 50% já foram seguidas e 44% tiveram seus corpos tocados.

Em pesquisa similar, o coletivo feminista Think Olga chegou a dados que demonstram que 98% das mulheres assediadas afirmaram que o fato constrangedor aconteceu na rua, o que evidencia a relação tensa que se estabelece entre o corpo feminino e o espaço público. Entretanto, essa tensão é minimizada sob a justificativa de que esses comportamentos naturalizados são na realidade elogios. Apesar disso, o desconforto das mulheres com os olhares invasivos, assovios, buzinas, cantadas, gestos, apalpadinhas, entre outros tem consequências negativas para as vítimas, já que, como demonstrado na pesquisa, 83% delas afirmaram já ter mudado algo em sua rotina, seja um trajeto ou um tipo de roupa que deixou de usar, a fim de evitar o assédio, o que comprova o caráter cerceador de tais violências.

Assim, é no intuito de mudar essa realidade, desnaturalizando o assédio sexual sofrido cotidianamente pelas mulheres nas ruas e transporte público pelo Brasil, a fim de permitir que as mulheres tenham liberdade de ir e vir que a questão é tematizada na *Marcha das Vadias*, como pode ser observado na Fotografia 17, a seguir:

Fotografia 17 – Andar tranquilamente com a roupa que eu escolhi



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* São Luiz do Maranhão (2012) no *Facebook*

Os empecilhos para que a mulher possa exercer seu direito de ir e vir são apresentados no cartaz retratado acima por meio de uma música. Assim, aqui, do mesmo modo que no cartaz anterior, há uma relação intertextual entre o que a *Marcha* traz e outro texto já apresentado anteriormente. Nesse caso, trata-se de uma paródia do *Rap da Felicidade*, dos funkeiros Cidinho e Doca, sucesso da década de 1990, cujo refrão diz “Eu só quero é ser feliz, andar tranquilamente na favela onde eu nasci e poder me orgulhar e ter a consciência que o pobre tem seu lugar”.

O uso de uma melodia conhecida, assim como de outras formas textuais já familiares aos interlocutores, como fragmentos de falas célebres de ícones, por exemplo, é um recurso comumente observado no gênero cartaz de protesto, uma vez que tais estruturas são mais facilmente memorizadas pelos sujeitos. Isso porque aquilo que parece comum facilita tanto o seu uso como grito de guerra, já que essa paródia também é entoada pelas participantes durante as manifestações que ocupam o espaço urbano, quanto a sua assimilação pelos leitores dos cartazes, uma vez que um de seus objetivos é que aqueles dizeres fiquem na mente e sejam internalizados e naturalizados pelos interlocutores.

Obviamente esse processo não se dá de forma simples, mas pode ser favorecido pelos percursos dos sentidos e pela condução dos raciocínios construídos discursivamente. Assim, em um primeiro momento, podemos perceber uma proximidade entre a temática introduzida pela paródia apresentada no cartaz e o texto original do funk parodiado. Ambos tratam de situações de exclusão social – do favelado e da mulher – e apresentam o desejo destes grupos marginalizados de poder vivenciar os espaços que lhes são negados: no caso do sujeito periférico o espaço em que ele mora, em função da violência na favela e, no caso da mulher, pelo assédio corriqueiro nas ruas de modo geral.

Assim, por meio do verbo volitivo *querer*, em “Eu só quero (...)”, as militantes expressam seu desejo de poder andar com tranquilidade na rua com a certeza de serem respeitadas. Com isso, o uso do verbo pressupõe que elas ainda não têm este direito, ou seja, como afirma Charaudeau (2008, p.95), o comportamento elocutivo do *querer* se configura como uma “carência que [o locutor] gostaria de ver preenchida”. Isso, porque, apesar das conquistas em diversas áreas, como a igualdade jurídica, o direito ao voto, o acesso à educação e ao emprego remunerado, que favoreceram o rompimento da situação de confinamento das mulheres na esfera privada, de forma velada, o imaginário da rua como lugar de perigo para a mulher, construído e reproduzido pela *doxa* patriarcal, busca frear este acesso feminino ao espaço da cidade.

Sobre isso, Bourdieu (2014 p.52) afirma que esse imaginário atua como um mecanismo que

vem substituir a exclusão expressa: a rejeição aos lugares públicos, que, quando é explicitamente afirmada (...) condena as mulheres à discriminação de espaços e torna a aproximação de um espaço masculino, como o local de assembléias, uma prova terrível, pode também se dar em outros lugares, de maneira quase igualmente eficaz, por meio de uma espécie de *agorafobia socialmente imposta*, que pode substituir por longo tempo depois de terem sido abolidas as proibições mais visíveis e que conduz as mulheres a se excluírem *motu proprio* da ágora.

Na mesma direção, como apontado pela Plataforma de Ação de Beijing, documento aprovado na 4ª Conferência Mundial sobre a Mulher, ocorrida em 1995, “o medo da violência, incluindo o assédio, é um constrangimento permanente para a mobilidade da mulher, que limita o seu acesso a atividades e aos recursos básicos”. Desse modo, é contra esse constrangimento, o qual classificamos como violência simbólica, que a *Marcha* coloca em questão o cerceamento velado do direito de ir e vir da mulher, buscando desnaturalizar certas representações que colaboram para a reprodução dos comportamentos violentos.

Nesse sentido, o cartaz traz, a partir do verbo *querer*, a expressão de um desejo das mulheres, o qual, como é inerente à modalidade volitiva, se realizado, se configurará como uma ação benéfica àquelas que o desejaram. O caráter positivo da realização deste fica evidente ainda porque o orador apresenta como objeto de seu desejo a felicidade, que, no caso em questão, está relacionada à tranquilidade da certeza de ser respeitada (“Eu só quero é ser feliz, andar tranquilamente (...) e poder me assegurar: (...) todos vão me respeitar”).

Nesse sentido, *felicidade*, *tranquilidade* e *respeito* aparecem como lugares-comuns positivos nos quais a *Marcha* vai fundamentar sua argumentação, buscando persuadir seu interlocutor. Este, embora não esteja explicitamente implicado na enunciação – já que o comportamento do orador é elocutivo –, é quem tem o poder de realizar o desejo expresso pelas militantes e, por isso, é o alvo do discurso. Desse modo, é este sujeito que o discurso tentará sensibilizar por meio da ideia de que, ao se conceder às mulheres o direito de ir e vir tranquilamente, a felicidade também surgirá como uma consequência.

Assim, quando fizemos uso do verbo conceder, evidenciamos a relação hierárquica que se estabelece entre as mulheres e aqueles que detêm o poder de lhes fornecer este direito. Em outros termos, estamos nos referindo aos sujeitos dominados pela *doxa* patriarcal, que são aqueles que reproduzem o imaginário que o cartaz busca desconstruir, de que mulheres de shortinho não devem ser respeitadas e, portanto, não podem andar pelas ruas tranquilamente. Ao relacionar o direito de ser respeitada na rua à roupa que se veste, esse imaginário demonstra a desigualdade de gênero, uma vez que, como comenta Raquel Carvalho, uma das personagens do documentário *Chega de Fiu Fiu*, “a liberdade para homens é diferente da liberdade para a mulher. Os homens saem sem camisa, eles jogam bola de sunga. A mulher não pode nem malhar com um short curto porque ela vai sendo medida o tempo todo”.

É em função dessa desigualdade que a questão da normatização das vestimentas femininas vem se tornando uma bandeira do feminismo na contemporaneidade. A exemplo da temática apresentada no cartaz da Fotografia 16, em 2016, a campanha #vaitershortinhosim ocupou as redes sociais, depois que alunas de um tradicional colégio de Porto Alegre foram impedidas de usar short na escola. Sob o lema “Exigimos que ao invés de ditar o que as meninas podem vestir, ditem o respeito”, assim como a *Marcha* procura fazer, as adolescentes buscaram tirar das mulheres a incumbência de prevenir o assédio a partir do que vestem, ou seja, se submetendo necessariamente a regras patriarcais, e atribuir a responsabilidade ao homem que assedia.

Entretanto, dois imaginários que fazem parte da *doxa* patriarcal impedem tal avanço e é sobre eles que a argumentação da *Marcha* busca agir. O primeiro diz respeito ao caráter elogioso, comumente relacionado ao assédio nas ruas. Segundo a *doxa* patriarcal, o fato de um homem “elogiar” uma mulher na rua é positivo. Porém, o que é visto como elogio por esta *doxa* é visto como assédio pela *doxa* feminista, o qual leva ao constrangimento. Assim, é no sentido de demonstrar essa diferença de perspectiva que a questão tematizada pelo cartaz traz o desejo das mulheres de andar tranquilamente, ou seja, sem serem importunadas nas ruas.

Mais do que isso, a tematização da liberdade de ir e vir coloca em cena a questão da normatização do vestuário feminino pelo patriarcado, como já comentamos, a qual separa as mulheres que devem ser respeitadas – pois demonstram seu recato pelo guarda-roupa – daquelas que gostam de ser “elogiadas” e, para isso, vestem roupas que mostram partes do corpo. Essa relação entre vestimenta e identidade, que faz parte ainda hoje da *doxa* patriarcal, é uma herança secular.

As mulheres “honestas”, além de passarem a maior parte do tempo dentro de casa para o controle dos homens em relação à castidade das filhas e à fidelidade das esposas, como já mencionamos, quando saíam, precisavam usar roupas que cobrissem o máximo possível o corpo. Isso porque, desde a colonização, segundo Del Priore (2011), independentemente da classe social, as mulheres sempre foram vistas como “ninhos de pecados”, o que relacionamos à ideia defendida pelos moralistas pós-tridentinos, ainda no século XVI, de que a beleza feminina se configura como um perigo moral sobretudo quando é insinuada ou mostrada, como nos apresenta o teólogo moralista Marciano Vidal (2005, p.38-39). Desse modo, ainda segundo o autor, era recomendado às moças que saíssem à rua apenas para cumprir obrigações, como ir à missa, por exemplo, evitando outras atividades desnecessárias, já que poderiam ser causa de pecado por sua beleza.

Assim, associou-se às mulheres que não se cobriam ao sair à rua, a falta de pudor e, com isso, legitimou-se tomá-las como mulheres públicas. Segundo Chaves (2017), esse imaginário patriarcal ganhou ainda mais força no fim do século XIX, pós-abolição, período em que a vadiagem passou a ser tipificada como contravenção penal. Segundo a autora, a rua, como pode ser percebido nos discursos dos juristas da época, observados nos processos criminais envolvendo mulheres, era apresentada como um espaço de tentações e desvios e, por isso, usada para pôr em questão a honestidade das mulheres.

Isso porque, indo contra o recato, como lembra Del Priore (2011), as mulheres que frequentavam livremente a rua eram aquelas que não se cobriam completamente com

vestimentas. Entretanto, é importante lembrar que tal costume se dava porque elas não tinham meios materiais e até mesmo culturais para isso, como era o caso das mulheres negras e indígenas no Brasil Colônia e, depois na República, das pobres trabalhadoras e escravizadas recém-libertas, as quais, além disso, não poderiam usar as roupas das mulheres “honestas” da época, já que estas diminuiriam a mobilidade necessária para o exercício do trabalho. Era também o caso das prostitutas, cujo pouco uso de roupas era um traço identitário da ocupação que exerciam.

Logo, mesmo com a modernidade e urbanização do século XX, que geraram novas percepções sobre o corpo, já que a vida na cidade exigia maior agilidade e, com isso, os excessos de panos foram sendo substituídos por roupas mais leves e que mostravam mais algumas partes, como relata ainda a historiadora, a normatização do vestuário feminino se manteve e, com ela, os imaginários que distinguem as mulheres que merecem ser respeitadas daquelas que são públicas por desobedecerem às regras do patriarcado. Desse modo, no cartaz, a questão é abordada associando às mulheres que merecem ser respeitadas a burca – veste usada, em geral, por mulheres muçulmanas e que recobre todo o corpo, inclusive a cabeça, apresentando apenas uma estreita tela na altura dos olhos, por meio da qual as mulheres podem enxergar o mundo – e, por outro lado, às mulheres que não devem ser respeitadas o shortinho – enquanto peça de vestuário de menor comprimento que a bermuda, tamanho enfatizado pelo uso do diminutivo, e que, portanto, deixa à mostra as pernas.

Nesse sentido, ao afirmar seu desejo de ser respeitada de burca ou de shortinho, colocam-se os dois tipos de vestimenta como iguais e, conseqüentemente, estabelece-se uma relação de igualdade também entre as mulheres que usam burca – metaforicamente, já que esta não é uma peça de roupa usada no Brasil, exceto por mulheres que seguem o islamismo, imprimindo certo tom de deboche ao excesso de pano das vestimentas vistas como ideais para as mulheres recatadas pelo patriarcado –, e as mulheres que usam shortinho ou roupas que mostram o corpo. É deste modo que, ao apresentar o desejo de ser respeitada na rua, independentemente de estar vestida com pouca ou muita roupa, as militantes procuram desconstruir a ideia de que o respeito deve estar atrelado aos comportamentos recatados, os quais, quando desrespeitados, são castigados com o assédio sexual, que vai desde olhares abusivos, assovios, buzinadas, cantadas, gestos, apalpadinhas, até o estupro, como vimos na temática anterior.

Assim, o que o vemos aqui, novamente, é a tentativa de desconstrução de um sentido hegemônico, que faz parte da *doxa* patriarcal, o qual cerceia a liberdade da mulher, buscando,

mais uma vez, enclausurá-la no espaço doméstico, a partir da reprodução do imaginário de que a rua é um lugar perigoso para aquelas que não se enquadram nas normas do que é visto como recatado. Com isso, busca-se alterar tal *doxa* com o intuito de que os homens passem a respeitar as mulheres e estas possam exercer seu direito de ir e vir, com a liberdade de vestir o que quiserem, desconstruindo a ideia de que o corpo à mostra é um convite, como tematizado na fotografia abaixo:

Fotografia 18 – Isso não é um convite



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte (2014) no *Facebook*

Mais uma vez, o que se percebe aqui é a negação, desta vez explícita textualmente por meio do advérbio “não”, de um imaginário patriarcal. Assim, o enunciado “Isso não é um convite”, posto, que leva ao subentendido “isso é uma mulher livre”, “isso é uma mulher que quer vestir apenas um sutiã” ou “isso é uma mulher com calor”, entre outras possibilidades, ao mesmo tempo, pressupõe uma outra voz, que não é a do locutor (L₁), mas a de um enunciator (E₁), que defende a afirmativa “Isso é um convite”, negada então por L₁. A partir disso, que Ducrot (1981; 1987) chama de negação polêmica, ou seja, da presença de diferentes vozes, entre as quais uma que se mostra como um ponto de vista divergente que é negado, vemos a *doxa* patriarcal pressuposta de que todo corpo à mostra implica uma mulher que quer ser elogiada/assediada.

Desse modo, assim como nos cartazes retratados nas fotografias 16 e 17, os dizeres inscritos na pele da militante negam a *doxa* patriarcal, que aparece por meio da polifonia, o que

evidencia que o discurso feminista se configura sempre como um discurso antimachista. Assim, como um discurso de militância, que busca desnaturalizar representações que fazem parte de *doxai* hegemônicas, para, com isso, acabar com a violência simbólica que tais *doxai* representam, o discurso da *Marcha* se constitui como um contradiscurso. Observaremos essa característica fundamental na análise de todas as temáticas.

3.2.3 Liberdade sexual

Ensinamos às meninas que elas não podem agir como seres sexuais, do mesmo modo como agem os meninos.

Chimamanda Ngozi Adichie

A sexualidade é para o feminismo o que o trabalho é para o marxismo; aquilo que é mais nosso e, todavia, o que mais nos tiram.

Catherine MacKinnon

Como introduzem as duas epígrafes acima, a desigualdade de gênero perpassa a vivência da sexualidade, experimentada de maneira distinta por homens e mulheres. Enquanto para eles o prazer sexual é algo estimulado desde o início da adolescência – e até mesmo antes, na infância –, por meio da masturbação e de práticas pedagógicas de ordem sexual, para as mulheres, apesar das liberações alcançadas com a revolução que se deu entre as décadas de 1960 e 1970, a sexualidade e o prazer feminino ainda são tabus, sobretudo para as mulheres “corretas”. Esta interdição de se falar e de se vivenciar plenamente o sexo é secular e está relacionada a outros sistemas simbólicos e agentes, os quais se relacionam com o patriarcado.

Assim, buscando a liberdade sexual feminina, o discurso da *Marcha* levanta esta importante bandeira para o movimento, como pode ser observado na Fotografia 19, a seguir:

Fotografia 19 – Quando ajoelho não é pra rezar



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* de Brasília (2012) no *Facebook* – (fotografia recortada)

Os efeitos de sentido do cartaz retratado na fotografia que acabamos de apresentar resultam da relação entre o linguístico – Quando ajoelho, não é *pra* rezar – e o icônico – a ilustração de um casal, em que a pessoa sentada recebe sexo oral, praticado por quem está ajoelhado. Assim, a partir da relação multimodal entre o enunciado e a imagem, característica comum em cartazes, subte-se que “quando ajoelho, não é pra rezar; é para fazer sexo”. Desta forma, novamente a partir do uso de uma forma conhecida – desta vez, o dito popular “Ajoelhou, vai ter que rezar” –, o cartaz da *Marcha* busca tematizar a liberdade sexual feminina.

Nesse caso, muito mais do que conduzir raciocínios por meio de entimemas, a argumentação se apresenta como assunto em questão. Em outros termos, o discurso coloca em pauta a temática da sexualidade e do prazer feminino, reafirmando-os como nova realidade a ser aceita e, como falaremos melhor no próximo capítulo, a partir da repetição, esta realidade, mais cedo ou mais tarde, pode ser reconhecida como algo comum e, portanto, naturalizada.

É interessante refletir aqui sobre o que é tomado como natural e biológico e como se ignora o caráter social e construído das realidades. Se pensamos, por exemplo, na violência doméstica contra a mulher, por muito tempo, ela foi vista como algo relacionado à virilidade e agressividade natural dos homens, além de ser foro privado e, por isso, sobre a qual o Estado não deveria legislar. Por outro lado, a sexualidade da mulher, que poderia ser vista por seu caráter biológico e considerada de foro íntimo, pelo contrário, é tratada como assunto público, sobre o qual a sociedade patriarcal impôs formas de controle, de regulação, de intervenção e

valorização. É nesse sentido que Louro (2015) e Biroli (2018) apontam para o fato de que a fronteira entre o público e o privado é uma questão política e que até mesmo as questões de ordem privada e íntima, como temos visto, são atravessadas pelas relações de poder.

Assim, essas relações de poder se mostram nos “rituais, linguagens, fantasias, representações, símbolos, convenções” (LOURO, 2015, p.11), ou seja, todos os processos que são culturais e, sem que se perceba, se apresentam como imposições e normas que regulam as práticas da mulher, chegando até as de foro mais íntimo, como a sua sexualidade, como tematiza a *Marcha*. Entretanto, essa normalização não é um trabalho isolado do patriarcado; este conta com a colaboração de outros sistemas de dominação. Sobre isso, Bourdieu (2014, p.46) afirma que as estruturas de dominação “são produto de um trabalho incessante (e, como tal, histórico) de reprodução, para o qual contribuem agentes específicos (entre os quais os homens, com suas armas como a violência física e a violência simbólica) e as instituições, famílias, Igrejas, Escola, Estado”.

É nesse sentido que o cartaz retratado na Fotografia 19 coloca em cena – para serem refutados – discursos de agentes que atuam na repressão sexual, a partir de seus imaginários dominantes, colaborando com a manutenção do patriarcado. Assim, ao afirmar implicitamente que faz sexo, a militante o faz por meio de uma negação polêmica. Desta forma, o “não” aparece aqui como a refutação de uma outra voz que não é a do locutor (L), mas que está pressuposta. Ou seja, trata-se de outro ponto de vista, o do enunciador (E₁), que defende que, quando se ajoelha, é para rezar, o qual é negado por L.

Essa polifonia (DUCROT, 1987) ou heterogeneidade mostrada marcada (AUTHIER-REVUZ, 1990) evidencia a relação interdiscursiva que se dá entre todos os discursos, já que, como afirma Brandão (2004, p.107), “todo discurso nasce de um trabalho sobre outros discursos”. Assim, essa interação de imaginários e crenças entre os diferentes discursos deixa ver, como mencionamos no Preâmbulo, que as diferentes *doxai* regionais se relacionam e se constituem, seja por meio de uma relação de colaboração – nos casos em que tais representações e valores são compartilhadas e, com isso, servem um à manutenção do outro discurso – , seja por uma relação de conflito, quando tais discursos não partilham entre si certos imaginários em função de terem diferentes visões sobre as coisas do mundo.

No caso em questão, o que é negado, de que se ajoelha para rezar, faz alusão à imaginários religiosos. Entretanto, essa negação, em função do tom de deboche e até mesmo de afronta a *doxa* hegemônica cristã, subentende um sentido metafórico do “ajoelhar” como posição de submissão que a Igreja impõe. Assim, a partir desta negação polêmica, o discurso

conduz ainda à ideia de refutação não apenas dos imaginários cristãos que impedem a liberação sexual, mas da *doxa* à qual tal voz está atrelada de modo geral. Desse modo, verifica-se a recusa e a refutação das representações partilhadas entre a *doxa* patriarcal e a *doxa* cristã, já que estas, em sua relação interdiscursiva, colaboram para a manutenção não apenas da repressão da sexualidade feminina como também da desigualdade de gênero de maneira geral.

Isso porque a Igreja, por sua importância cultural, foi fundamental para a reprodução e legitimação de representações que visam à manutenção do controle das mulheres, sobretudo no que diz respeito a suas práticas sexuais. Como evidencia a gravidez virginal de Maria, mãe de Jesus, para o Cristianismo, o sexo sempre foi visto como pecado. Por isso, seus agentes sempre buscaram atuar no controle da sexualidade. Como mostra Del Priore (2011), nos primeiros séculos da colonização brasileira, através do Manual do confessor, reprimia-se, até mesmo no interior do casamento, o prazer sexual dos casais, já que, para a Igreja, a função do matrimônio era apenas procriativa. Esse controle hegemônico da sexualidade pela Igreja se manteve até o século XVIII, segundo Lhomond (2009), quando este passou a ser objeto também da Medicina e dos Direitos civil e penal, sem, no entanto, que isso tenha representado o fim da autoridade cristã no que diz respeito às práticas sexuais.

Entretanto, no século XIX, sexo se tornou motivo de fascínio pela medicina e, com isso, objeto de áreas como a psiquiatria, que, junto com a emergente sexologia, passou a tratar da perversão sexual, como todo comportamento que fugisse ao objetivo do coito. Junto ao trabalho sobre as perversões, a medicina, apoiada pela Igreja, passou a desenvolver manuais de sexualidade, prescrevendo como deveriam ser as práticas sexuais conjugais, definindo quantidade de vezes, movimentos, posições, duração, entre outras normas, como aponta ainda a socióloga. Além disso, numa tentativa de conter a liberação sexual que ensaiava um início, como lembra Del Priore (2011), o prazer sexual, sobretudo das mulheres, era controlado e reprimido, buscando-se incentivar o recato.

Com isso, ainda segundo a historiadora, uma dupla moral se fortaleceu, evidenciando a desigualdade de gênero no que diz respeito ao exercício da sexualidade: passou-se a tolerar que os maridos se divertissem com prostitutas ou mulheres “desfrutáveis” na rua, mas a interdição da sexualidade feminina se intensificou, já que o pudor e a decência das esposas continuaram a ser controlados até mesmo nas relações sexuais com seus maridos, uma vez que estas não poderiam sentir prazer por este ser visto como pecaminoso.

Isso porque a imagem da esposa sempre esteve atrelada à função de mãe e, em virtude da forte influência da moral Cristã na constituição da cultura brasileira, manteve-se a identidade

sacrossantificada da maternidade. Mesmo na virada do século XX, com a mudança da relação com o corpo, o qual passou a ser percebido como carne, segundo Courtine (2008), e com a revolução sexual, relacionada ao advento da pílula anticoncepcional e às novas formas de ver e vivenciar o prazer sexual feminino impulsionadas pelo feminismo, nas décadas de 1960 e 1970, o conservadorismo da Igreja manteve seu padrão moral de normalização da sexualidade da mulher.

Assim, é a fim de relacionar os valores cristãos à dominação masculina e à repressão sexual da mulher que, ao tematizar a liberdade sexual, a *Marcha* coloca em cena o discurso religioso. Isso, porque não basta desnaturalizar apenas a *doxa* patriarcal se aquelas que a sustentam e legitimam continuarem a ter a mesma força. É necessário levar a sociedade a refletir também sobre a arbitrariedade das representações que se relacionam com tal *doxa* para que então haja uma mudança efetiva. Nesse sentido, Bourdieu (2014, p.13) afirma que

Só uma ação política que leve realmente em conta todos os efeitos de dominação que se exercem através da cumplicidade objetiva entre as estruturas incorporadas (tanto entre as mulheres quanto entre os homens) e as estruturas de grandes instituições em que se realizam e se produzem não só a ordem masculina, mas também toda a ordem social (...) poderá, a longo prazo, sem dúvida, e trabalhando contra as contradições inerentes aos diferentes mecanismos ou instituições referidas, contribuir para o desaparecimento progressivo da dominação masculina.

Isso quer dizer que, para se alcançar a liberdade sexual da mulher, é necessário se desvencilhar das heranças moralistas que o cristianismo, sobretudo, atrelou à sexualidade feminina, às quais, mesmo diante das transformações sociais e conquistas feministas, em função do conservadorismo, continua a valorizar a castidade e o puritanismo das mulheres, usando tais valores para separá-las entre as “santas” e as “vadias”.

Essa distinção, a partir da idealização patriarcal do comportamento da mulher, constitui uma violência simbólica que legitima outras formas de violência, como temos visto, contra as mulheres que não se enquadram nos padrões impostos. Nesse sentido, a *Marcha* se manifesta contra esse tipo de distinção, que tacha aquelas que não se enquadram nas normas impostas pelo patriarcado, como ficou evidente no episódio que deu origem ao movimento e a seu nome. Assim, o discurso da *Marcha* justifica o apoderamento/emponderamento e a ressignificação do termo “vadia”, a partir do enunciado que pode ser observado na Fotografia 20, a seguir:

Fotografia 20 – Somos todas vadias



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Recife (2012) no *Facebook* (fotografia recortada)

O enunciado “Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias” é extremamente recorrente nas edições brasileiras da *Marcha* nas mais variadas cidades em todos os anos. Além disso, ele passou a ser usado não apenas pelo movimento, mas também fora dele por aqueles, como a mídia, por exemplo, que buscam explicar do que se trata a *Marcha das Vadias*. A sua destacabilidade, ou seja, sua possibilidade de descontextualização se deve, além de este ter se estabilizado como uma fórmula cristalizada e, com isso, ter se transformado no *slogan* da *Marcha*, ao fato de que o enunciado sintetiza e enquadra todo o debate que o movimento procura suscitar, constituindo-se, assim, como um referente social, ou seja, como “um signo que evoca alguma coisa para todos num dado momento” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p.92)¹²⁶.

¹²⁶ Krieg-planque (2010) apresenta como aspectos constitutivo de uma fórmula a relativa estabilidade linguística, o caráter discursivo, a constituição de um referente social, além da potencialidade polêmica. Convém esclarecer ainda que, embora a autora use o termo fórmula para expressões curtas, ela, na Introdução do livro, ao definir

Assim como todos os outros enunciados que materializam o discurso feminista da *Marcha*, este *slogan* também recupera uma representação patriarcal a fim de refutá-la. Neste caso, trata-se do imaginário de que mulheres que não se comportam de acordo com o “padrão” são vadias. Desse modo, assim como em todos os outros cartazes e inscrições analisados, observa-se que o raciocínio parte de um imaginário machista e, portanto, hegemônico. Entretanto, embora os raciocínios partam da *doxa* patriarcal, logo eles entram em contato com imaginários feministas, que, nesse caso, é o de que mulheres que não se submetem ao padrão patriarcal são livres. Com isso, chega-se à primeira parte do raciocínio, expressa a seguir:

- Premissa Maior 1 (patriarcal): Mulheres que não se comportam de acordo com o padrão são vadias.
- Premissa Maior 2 (feminista): Mulheres que não se comportam de acordo com o “padrão” são livres.
- Logo: Vadias são livres.

E o raciocínio continua:

- Premissa menor (feminista): Somos mulheres que não se comportam de acordo com o padrão patriarcal.
- Logo: Somos livres.

Assim, a partir da relação entre a primeira e a segunda conclusão, chega-se ao enunciado “Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias”. Com isso, fica evidente que o *slogan* em questão apresenta o termo “vadia”, recuperando a memória do evento que deu origem à manifestação e, posteriormente, ao movimento, justificando seu uso ressignificado e evidenciando o processo discursivo de deslocamento de sentidos estabilizados historicamente, ao mesmo tempo que esclarece o propósito da *Marcha* por meio desse entimema.

Dessa forma, o discurso feminista se relaciona ao discurso patriarcal, que, como já dissemos, o constitui, mesmo que em uma relação de conflito e negação, para, a partir do que é aceito pela *doxa* com a qual se disputa sentido, apresentar-se a lógica feminista. Assim, o enunciado “Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias” configura-se, de acordo com Bourdieu (1998, p.124), como um enunciado performativo, no sentido de que seu efeito tende “a

fórmula como “um conjunto de formulações que, pelo fato de serem empregadas em um momento e em um espaço público dados, cristalizam questões políticas e sociais que essas expressões contribuem, ao mesmo tempo, para construir”, esclarece ainda que a noção “permite pensar e analisar outros fenômenos de retomada e de circulação discursivos, como as *pequenas frases* ou *slogans*, por exemplo” (KRIEG-PLANQUE, 2010, p.9).

favorecer o acontecimento daquilo que anuncia”. Isso, porque o efeito de sentido do enunciado é que, mesmo que não se submeter aos padrões de comportamento do patriarcado represente uma desvalorização dessas mulheres por tal sistema, elas não se importam, porque, para elas, o que interessa é ser livre.

Assim, ao desdenhar do sistema que sempre as oprimiu, por meio do discurso, as militantes apresentam a mudança que querem provocar no simbólico, questão que desenvolveremos melhor no próximo capítulo. Por enquanto, na análise dos efeitos de sentido, interessa-nos ainda sobre este enunciado um importante valor que ele coloca em cena: a liberdade. Embora esta tenha aparecido implicitamente nas temáticas analisadas até aqui, ela não tinha sido mencionada ainda de maneira explícita. Dessa forma, a liberdade aparece como o direito que é negado às mulheres pela opressão exercida pelo patriarcado, demonstrando a desigualdade de gênero, ou seja, ela é um direito pelo qual elas estão lutando, a partir da negação do poder do patriarcado.

Como tratamos até aqui, as militantes, ao negarem as representações hegemônicas sobre as formas ideais de se comportarem, seja em relação aos locais que frequentam, aos tipos de roupa que escolhem usar, à maneira como optam por exercer sua sexualidade, impostas pela *doxa* patriarcal, estão criando uma realidade libertária, uma discursividade equalitária, ou seja, novos sentidos que elas esperam que se tornem hegemônicos, a fim de acabar com a violência simbólica. Entretanto, não são apenas os comportamentos idealizados que se configuram como violências simbólicas; assim, continuaremos, na próxima seção, a tratar de outros tipos de idealização pelo sistema patriarcal que se impõem às mulheres, os quais o discurso da *Marcha das Vadias* procura combater, refutar e desnaturalizar.

3.3 A idealização da aparência: a importância da beleza feminina na lógica patriarcal

Segundo Bourdieu (2014), em sua análise da sociedade patriarcal da Cabília, o capital simbólico de uma mulher se deve, em grande parte, a sua reputação e castidade, quando se trata da escolha da esposa, como vimos no tópico 3.2. Ainda de acordo com o sociólogo, a aparência também se constitui como um importante elemento que atribui valor simbólico à mulher e, conseqüentemente, ao seu grupo familiar. Assim, embora publicado em 1998, ou seja, há mais de 3 décadas, os escritos de Bourdieu ainda têm enorme relevância, pois ainda descrevem a realidade patriarcal, como a que vivenciamos, na qual a mulher ainda é reduzida a objeto de troca, devendo, portanto, se enquadrar em padrões para conquistar um marido. Foi isso também

que constataram os antropólogos Townsend e Levy (1990) que, ao realizarem um experimento, mostrando a homens fotografias de mulheres com belezas diferentes e solicitando que escolhessem aquelas com as quais se casariam, confirmaram que as escolhidas são aquelas que mais se aproximam do padrão de beleza, independentemente de outros dados, como *status* econômico, escolaridade, entre outros, por exemplo.

Desse modo, tendo em vista a importância atribuída à beleza feminina na nossa sociedade, juntamente com os ideais de comportamento, os padrões estéticos impostos à mulher também atuam na opressão e na violência simbólica desta, constituindo-se assim como uma importante questão contra a qual o movimento feminista age. Assim, passemos à análise da tematização da opressão estética pela *Marcha das Vadias*.

3.3.1 Liberdade de padrões estéticos

A questão da opressão a partir da imposição de um padrão estético aparece com frequência nos cartazes e inscrições corporais da *Marcha*, por meio de tematizações que perpassam questões relacionadas ao peso – a mais recorrente e, por isso, eleita para compor nosso *corpus* –, até relativas a pelos, cabelos, juventude e velhice, entre outras. A preocupação em relação a qualquer um desses aspectos demonstra, mais uma vez, a desigualdade de gênero, já que, embora, cada vez mais, os homens se preocupem com a aparência, nada se compara à constante vigilância por que passa o corpo feminino. É nesse sentido que a opressão estética aparece tematizada nos dizeres na pele da militante retratada na Fotografia 21, como pode-se ver a seguir:

Fotografia 21 – Tire seus padrões do meu corpo



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte (2012) no *Facebook* – (fotografia recortada)

A imposição do padrão fica evidente no enunciado “Tire seus padrões do meu corpo”, escrito na pele da militante, porque o verbo tirar no imperativo – “Tire” – pressupõe que algo foi colocado, nesse caso, os padrões do interlocutor, a contragosto da mulher, já que ela solicita a retirada. Em outros termos, pressupõe-se do posto “Tire seus padrões do meu corpo” que a sociedade patriarcal impõe padrões estéticos corporais às mulheres.

Diferentemente dos outros enunciados analisados até aqui, que ou tinham um comportamento enunciativo elocutivo ou delocutivo, neste caso, embora o “eu” esteja implicado em “meu corpo”, trata-se de um ato alocutivo, já que o foco maior do enunciado é estabelecer uma relação do locutor com o interlocutor, buscando influenciá-lo. Isso fica evidente no uso tanto do verbo no imperativo, quanto do pronome possessivo em “seus padrões”. Ou seja, a interpelação – não no sentido relacionado à ideologia, como aparece em Pêcheux – do interlocutor aqui é direta e deixa ver também as relações de força que se estabelecem entre “eu” e “tu”.

Assim, partimos da ideia defendida por Zoppi-Fontana e Oliveira (2016, p.125) de que “o modo imperativo do verbo inscreve o dissenso, já que onde se tem que ordenar, pedir, aconselhar, não há consenso”. Entretanto, embora o dissenso esteja evidenciado aí, é a modalização que vai indicar a relação que se estabelece entre os interlocutores em conflito. Contudo, como é de se esperar em uma situação de protesto, a atitude do “eu” em relação ao “tu”, em geral, não é das mais amigáveis, já que comumente uma manifestação só se dá diante da necessidade de resolver um conflito que persistiu a outras tentativas de diálogo.

Com isso, o tipo de relação que se estabelece fica claro com o uso da injunção, que mostra que a relação de força estabelecida coloca o locutor em uma posição hierárquica superior ao “tu”. As oradoras não usaram uma interrogação – “Você poderia tirar seus padrões do meu corpo?” – ou um pedido – “Peço que tire, por favor, seus padrões do meu corpo” – como talvez o patriarcado esperasse delas, já estes usos demonstrariam a relação de inferioridade comum às mulheres. Dessa forma, o discurso não usa silogismos ou entimemas para conduzir a mudança de postura do interlocutor, nem mesmo desenvolve uma justificativa do porquê o “tu” deve mudar suas ações; ele simplesmente, demonstrando discursivamente a sua posição não mais de inferioridade hierárquica, ordena à sociedade patriarcal que ela deixe de impor seus padrões às mulheres.

Assim, no caso de manifestações feministas, como é o caso da *Marcha das Vadias*, o estabelecimento de relações de força é ainda mais significativo, já que quebra a expectativa da postura de submissão das mulheres, típica do comportamento naturalizado de meiguice, docilidade, comedimento e passividade, que, na realidade, são imposições do patriarcado. Dessa forma, quando as militantes assumem essa atitude enunciativa, fazendo uso da modalidade deôntica, evidencia-se uma subversão das formações imaginárias a partir da ótica patriarcal. Diante da questão “Quem sou eu para lhe falar assim?”, poderíamos supor que a militante responderia “alguém que nega a posição histórica de submissão”. Diante de “Quem é ele para que eu lhe fale assim?”, supomos que a resposta seria “o responsável por me colocar e me manter em posição de inferioridade, a quem procuro combater agora”. Assim, tais posturas quebrariam a expectativa da imagem que o interlocutor tem de si, enquanto ser superior, e que ele tem das mulheres, como seres inferiores.

Por outro lado, apesar da modalização deôntica por meio da qual a locutora exige a conduta de retirada dos padrões patriarcais de seu corpo, para o enunciado ter este poder, além das marcas linguísticas, existe a dependência de fatores externos, como a legitimidade dos sujeitos que ordenam. Assim, embora não tenham tal legitimidade, as mulheres conseguem estabelecer uma relação de tensão, evidenciando sua rebelião, que fica clara pelo uso imperativo do verbo e também da oposição *seus padrões x meu corpo*, além de demonstrarem sua resistência.

Esta, da qual trataremos com mais cuidado no próximo capítulo, também está evidente na “tela” em que o enunciado é registrado. Trata-se de um corpo feminino que, mesmo fora dos padrões estéticos, se exhibe nu, transgredindo as permissões dadas apenas aos corpos magros dos anúncios de lingerie e biquínis dos *outdoors*, e pintado todo de vermelho. A isso

relacionamos o uso metafórico da fita métrica presa em torno do ventre da militante que, também em relação com o enunciado que ela traz na pele, faz emergir, enquanto efeito de sentido, uma conotação do controle das medidas e do peso da mulher.

A ditadura da magreza ideal, sintomática do padrão valorizado de pequenez feminina – física e simbólica – como ressalta Bourdieu (2014), se impõe às mulheres como uma exigência do patriarcado, que é fiscalizada por toda a sociedade. Essa fiscalização se dá porque, em função da *doxa* que determina o sujeito, são impostas, como já tratamos, certas categorias de avaliação e percepção, que se relacionam ainda a um imaginário de controle do corpo feminino alheio. Com isso, os sujeitos interpelados pela *doxa* patriarcal tomam como naturais os padrões estéticos vigentes, desconsiderando, como um efeito da *doxa*, que estes são uma construção cultural e, portanto, variáveis historicamente.

Por exemplo, como nos lembra Lara *et aliae* (2016), na Pré-História, o padrão de beleza valorizava seios, barriga e vulva volumosos, como representado na Vênus de Willendorf (IMAGEM 20, a seguir), em função de que tais traços colaborariam para a perpetuação da espécie. Assim, embora tenha variado um pouco no decorrer da história, valorizando mais ou menos algumas curvas, como as da cintura a partir do século XVII, por exemplo, até o século XX, o corpo volumoso e gordo ainda era considerado o padrão de beleza.

Imagem 20 – Vênus de Willendorf



Fonte: Wikipédia.

No século XIX, com a ascensão do discurso médico, a valorização da prática de exercícios físicos fez com que o padrão corporal começasse a mudar. Ainda assim, na década de 1950 e 1960, o parâmetro de beleza ainda estava relacionado às curvas de mulheres como Marilyn Monroe, por exemplo, que, hoje em dia, seria considerada gorda. Entretanto, a partir

daí, a magreza se tornou padrão, o qual passou a ser imposto com um vigor nunca antes visto, tanto no Brasil quanto no mundo, de modo geral, como aponta Sant'Anna (2014).

Wolf (2018, p.10) relaciona a força com que se passou a impor a magreza e demais padrões de beleza às conquistas feministas alcançadas naquele século e também ao desejo das mulheres de fazerem parte do mercado de trabalho no pós-guerra. Assim, no livro *O mito da beleza*, que tem como subtítulo “como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres”, a jornalista defende que tais ideais inalcançáveis teriam a função de “sedativo político” das mulheres, ou seja, serviriam “para sugar as energias e assim garantir que elas não progredissem demais”. Dessa forma, os padrões não teriam a ver com um senso estético valorizado, já que, para a autora, “as qualidades que um determinado período considera belas nas mulheres são apenas símbolos do comportamento feminino que aquele período julga desejável. *O mito da beleza de fato sempre determina o comportamento, não a aparência*” (WOLF, 2018, p.31).

Nesse sentido, um objetivo oculto do patriarcado com essa imposição é de que as mulheres invistam uma enorme quantidade de energia, além de dinheiro – já que a indústria da beleza também é algo a ser considerado – nessa busca e, com isso, se dediquem menos ao próprio aprimoramento, caindo então na armadilha do patriarcado. Ou seja, as mulheres devem se dedicar muito para se aproximar dos padrões de beleza e, com isso, os homens, que não precisam ter esta preocupação, ampliam sua vantagem social, já que podem se dedicar mais a sua capacitação e aperfeiçoamento nas diversas áreas da vida do que as mulheres.

Além disso, a busca pela aprovação da beleza, assim como mostram os mitos de Afrodite, Hera e Atena, na tradição grega, e de Oxum, Iansã e Obá, na tradição iorubá, como aponta Nogueira (2017), acirrou a rivalidade feminina. Na construção desse corpo percebido, como se refere Bourdieu (2014), fazendo menção ao fato de que a mulher é um ser-percebido, um corpo-para-o-outro, já que este é construído e avaliado segundo esquemas de percepção imposto pelos dominantes, as mulheres tornaram-se concorrentes. Isso porque aquelas que mais se aproximam do padrão mais chances têm de ser escolhidas pelos homens. Assim, a estratégia de tirar o foco das mulheres das conquistas na direção da igualdade de gênero ainda teve como efeito desarticular as relações entre mulheres.

Com isso, fica evidente que muito além dos desconfortos físicos do padrão imposto resultantes das dietas, cirurgias plásticas, procedimentos estéticos de toda ordem, sapatos de salto, entre outros efeitos psicológicos, resultado da violência simbólica que determina o comportamento e a aparência que as mulheres devem ter, a pressão estética tem ainda esses outros efeitos para a manutenção da dominação masculina. Nesse sentido, fica clara a

importância de o movimento feminista buscar desnaturalizar tal padrão de beleza e desatrelar a ideia de beleza como única forma de sedução, a fim não apenas de demonstrar que a mulher não pode ser reduzida apenas a um corpo belo, quanto acabar com as situações degradantes de autodesprezo e de constante insegurança em que estão as mulheres que não alcançam os cânones estéticos impostos. É isso que procura fazer a *Marcha* a partir da tematização e negação da opressão estética, a partir da ordem para que o patriarcado deixe de impor tais padrões ao corpo feminino. Dessa forma, tematizar a questão, recusando o padrão, apresentando-se como resistência por meio da atitude enunciativa e da performance no espaço público, constitui uma importante estratégia de desnaturalização da idealização que violenta as mulheres, além de atuar na naturalização e aceitação de novas formas, mais livres, que destituem o primado da beleza da identidade feminina.

Por fim, além das idealizações de comportamento e de aparência da mulher, as duas relacionadas à busca para se tornarem a escolha do homem, ou seja, sua redução a objeto, a mulher no patriarcado também deve exercer funções. A mais importante delas é a de reprodutora. Dessa forma, impõe-se à mulher a maternidade compulsória, a qual é tematizada na *Marcha das Vadias*, relacionada sobretudo aos impedimentos legais e morais de se realizar um aborto. Assim, caminhamos para a última temática deste capítulo: a liberdade reprodutiva.

3.4 As funções da mulher no patriarcado: um útero a serviço da sociedade

Como visto na análise das temáticas apresentadas nas últimas seções, o patriarcado, a partir da *doxa* hegemônica, impõe certos padrões de comportamento e de beleza exclusivamente às mulheres, aos quais elas acabam por buscar se enquadrar à procura de aprovação social. Isso para aumentarem seu capital simbólico e, em grande parte, serem escolhidas por parceiros homens. Depois disso e de constituir um núcleo familiar, a mulher, na sociedade patriarcal, passa então a exercer necessariamente certas funções: a de esposa, responsável pelos trabalhos domésticos – imposto também às filhas – e do cuidado e da satisfação sexual do marido – bem recentemente, já que, como mencionamos, por muito tempo, o prazer sexual era proibido nas relações conjugais –, além do papel de mãe, relacionado, portanto, à função de procriadora.

Essas funções, todas restritas ao âmbito privado, ainda hoje, mesmo com a grande participação feminina no mercado de trabalho, ainda se impõem quase que exclusivamente à mulher; a de mãe, obviamente, pelo menos na fase da gestação e amamentação, por questões biológicas. Assim, mesmo que a mulher atualmente contribua com o sustento da família, ao

homem fica restrita a função de provedor, já que as funções domésticas ainda recaem em sua maior parte à mulher. Com isso, esta acaba assumindo uma tripla jornada de trabalho, em função de obrigações tidas como naturais e vistas como deveres estabelecidos no contrato sexual conjugal. Sob a justificativa de que é próprio da mulher o cuidado com o outro (VIDAL, 2005), esta acaba sobrecarregada com tantas funções.

Assim, diante da abertura de um novo mundo além do confinamento doméstico a que as mulheres foram submetidas por séculos, ou seja, do espaço público, estas passaram a desempenhar novos papéis sociais e, em função disto, a fazer planejamento familiar e reprodutivo. Dessa forma, a partir da educação sexual e do advento de métodos contraceptivos, a mulher, vivendo plenamente sua sexualidade, pode decidir se e quando ser mãe. Entretanto, apesar disso, a maternidade parece ainda ser constitutiva da condição feminina, cuja realização é vista como algo quase obrigatório. A mulher que nega o desejo de se tornar mãe é, em função da *doxa* patriarcal, julgada e condenada moralmente.

Isso revela a percepção que o patriarcado tem da mulher como se sua existência se justificasse somente pelo exercício da maternidade, como se a mulher se realizasse apenas por meio de sua função reprodutora, a única que um homem não pode desempenhar sozinho. Aliada à questão da maternidade compulsória, da qual também se ocupa o feminismo, aparece uma importante bandeira para o movimento: o aborto. Assim, discutiremos a seguir a tematização da liberdade reprodutiva buscada pelo discurso feminista, sob o viés da descriminalização da interrupção voluntária da gravidez¹²⁷.

3.4.1 Liberdade reprodutiva

Se os homens parissem, o aborto seria legalizado há muito tempo, e no mundo todo!

Drauzio Varella (No Twitter @drauziovarella)

O autoritarismo do discurso masculinista e antiabortista é falacioso, pois ao mesmo tempo que prega contra a prática histórica e cultural do aborto fazendo-o parecer um problema moral, age ele mesmo imoralmente praticando outro tipo de aborto: ele aborta as próprias mulheres, seu desejo, sua autocompreensão, sua liberdade.

Márcia Tiburi (2016, p.165)

A epígrafe acima, na qual Márcia Tiburi apresenta, em seus termos, “o aborto como metáfora”, demonstra como as políticas de controle do corpo da mulher evidenciam as relações

¹²⁷ Vale ressaltar que atualmente no Brasil o aborto é legalizado em situação de risco de vida para a mãe, em caso de gravidez resultante de estupro e para fetos anencefálicos.

de poder que perpassam as relações de gênero. Isso porque a mulher é apresentada, assim como observamos na tematização de todas as outras liberdades cerceadas, como um ser inferior, incapaz de fazer suas próprias escolhas, não reconhecido na sua subjetividade, mas apenas como alguém que, a serviço do patriarcado, deve ser controlada. No que se refere a essa temática – embora haja uma relação com a desigualdade de gênero se pensarmos a questão da compulsoriedade da maternidade em contraposição à facultabilidade da paternidade, já que enquanto se impõe a função de mãe para as mulheres, permite-se aos homens recusar sua função de pai –, diferentemente das outras temáticas, em que se buscava a igualdade de gênero, aqui o reforço é sobre a diferença, uma vez que diz respeito à busca por um direito exclusivamente das mulheres: o direito de poder interromper voluntariamente uma gravidez indesejada.

Assim, apesar da problematização do aborto como questão de saúde pública aparecer nos cartazes da *Marcha*, relacionado sobretudo aos aspectos transeccionais, ou seja, tratando das diferenças nos índices de morte de mulheres pobres e, em função da racialização da pobreza, das mulheres negras durante a realização de um aborto, percebemos uma mudança de foco no tratamento da questão pelo movimento feminista na contemporaneidade, já que este parece, ao menos no discurso da *Marcha* nestes últimos 8 anos, fundamentar-se sobretudo nos direitos individuais da mulher, ou seja, na autonomia desta.

Com isso, o cerceamento da liberdade reprodutiva da mulher é tematizado na *Marcha das Vadias* colocando em cena a autonomia – ou a falta dela – e também os principais atores responsáveis pela limitação deste direito pela mulher, como pode ser observado a seguir. Começamos pela Fotografia 22:

Fotografia 22 – Tire seu rosário dos meus ovários



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte (2014) no *Facebook* – (fotografia recortada)

Seguindo a mesma estrutura do último enunciado analisado (“Tire seus padrões do meu corpo”), novamente encontramos aqui o uso da modalidade deôntica, indicando a obrigatoriedade da execução da ação pelo interlocutor, o que, por sua vez, evidencia o tipo de relação de força que se busca estabelecer entre os sujeitos por meio do uso da linguagem. Desta forma, o imperativo-injuntivo indica ordem, a qual é dada pelas militantes, ou seja, elas não usam um silogismo ou um entimema para conduzir o raciocínio de seus interlocutores, para que com isso eles passem a pensar como elas. Pelo contrário, elas também impõem, como expectativa, que eles deixem de influenciar questões que dizem respeito apenas às mulheres e sua autonomia.

Isso pode ser percebido na oposição entre *seu rosário* e *meus ovários*, em “Tire seu rosário dos meus ovários”, termos usados como recurso estilístico para levar à rima, comum às frases de efeito de cartazes de protesto. O primeiro se refere, por meio de uma relação metonímica, à Igreja, ou seja, trata-se da relação do símbolo – o rosário – com a entidade simbolizada – a Igreja. Já no caso do segundo, a partir da sinédoque, faz-se referência por meio da parte – os ovários – ao todo, isto é, os órgãos sexuais reprodutivos. Com isso, demonstra-se que a ordem dada por meio do enunciado é para que a Igreja, ou melhor, a religiosidade e seu moralismo deixem de determinar os direitos reprodutivos da mulher. Desta forma, pressupõe-se, pelo uso do verbo “tirar” no imperativo, que Igreja influencia no exercício da reprodução da mulher, influência esta que o discurso da *Marcha* espera encerrar.

A influência da religiosidade na questão do aborto diz respeito aos imaginários moralistas – parte da *doxa* hegemônica –, que significam a interrupção voluntária da gravidez como um pecado, relacionado, por sua vez, a um outro: o sexo fora do casamento. Isso porque faz parte também da *doxa* hegemônica a representação de que quem faz aborto são “vadias”, mulheres que fazem sexo sem compromisso e sem responsabilidade e que depois não querem ter o filho sozinhas. Assim, dada a desvalorização destas mulheres na sociedade moralista patriarcal, a impossibilidade de realizar um aborto aparece como um castigo. Desta forma, além de estar relacionado à proteção do feto, vista a sacralidade da vida para a Igreja, o caráter imoral do aborto, de acordo com a *doxa* religiosa, está vinculado também ao controle da sexualidade da mulher pelas instituições, como já mencionamos ao tratar da liberdade sexual, uma vez que o impedimento do controle reprodutivo, de algum modo, busca inibir a disponibilidade sexual da mulher, segundo Biroli (2014), ao vincular sexo e maternidade.

Entretanto tais imaginários da *doxa* religiosa são equivocados. Primeiro porque, de acordo com dados obtidos por Sedgh *et al.* (2016 citado por BIROLI, 2018, p.154), 73% dos abortos no mundo são realizados por mulheres casadas. Isso coincide com a realidade brasileira, já que, como estimado pela Pesquisa Nacional do Aborto de 2016, 500 mil mulheres recorreram à interrupção da gravidez no Brasil em 2015, das quais a maioria é casada e já tem filhos. Também relacionado à realidade da prática do aborto no Brasil está o enorme índice de mortes em decorrência deste, sobretudo, como já mencionamos, de mulheres pobres e negras. Segundo dados de 2008, do Ministério da Saúde, no estado do Amapá, naquele ano, complicações decorrentes de abortos foram responsáveis por 33% das mortes maternas. Com isso, evidencia-se que a preocupação da Igreja não é com a vida de modo geral, mas com a potencialidade de vida do feto, ou seja, a mulher é vista como algo inferior, simplesmente um corpo.

Esta representação que se tem da mulher, segundo Vidal (2005), seria resultante de “erros verdadeiros” ou “verdades errôneas” – termos usados para se referir a equívocos que foram repetidos por séculos de maneira que não podem mais serem eliminados. Assim, de acordo com o autor, certos erros biológicos foram transformados em categorias éticas relacionadas às mulheres e, com isso, constitutivas da imagem que se tem do feminino hoje. Trata-se das ideias de que (i) a mulher é um modo defeituoso do homem, defendida por Aristóteles, a partir da qual Santo Tomás desenvolveu o paradigma de que, na reprodução, o homem é a potência ativa, que, por meio do sêmen, produz um efeito semelhante a si mesmo; que, por sua vez, levou às ideias de que (ii) a mulher tem função passiva no processo gerativo, “limitando-se a receber o sêmen e a proporcionar-lhe a matéria” (VIDAL, 2005, p.30) e de que

(iii) ela é o que é só pelo útero e pelos ovários. Ou seja, como demonstra o teólogo, a mulher há muito é vista como uma figura passiva – até mesmo na procriação – e reduzida a esta função.

É neste sentido que Tiburi (2016, p.167) afirma que

A mulher é reduzida ao seu corpo, e a única potencialidade que interessa é a de que pode ser mãe. Ela mesma, que é tratada como *mero corpo que pode gestar e parir*, não tem o direito de tratar o embrião como mero corpo que pode ser extraído do seu corpo por um ato de sua vontade (nem mesmo quando ela teve vontade de engravidar). Enquanto é tratada como mero corpo, é tratada como um meio de vida do embrião. Um meio usado pelo corpo do embrião. A mãe é um meio do vir a ser do embrião.

Assim, é ligado à função passiva da mulher na reprodução, representação que parece ainda hoje habitar a *doxa* religiosa, que o moralismo da Igreja demoniza a prática do aborto, influenciando seus fieis e parte da opinião pública. Mais do que isso, em função de sua autoridade, mesmo com a incorporação do princípio da laicidade do Estado na Constituição de 1891, ela também tem grande força junto ao executivo, ao legislativo e ao judiciário a partir da chamada agenda “moral” e, com isso, exerceu grande influência para a criminalização da prática, além de continuar atuando atualmente contra qualquer possibilidade de ampliação do direito e autonomia da mulher em relação à reprodução.

Deste modo, continuando uma tradição, segundo Biroli (2018, p.146), existente pelo menos desde a Idade Média, o Estado se deixa influenciar por fundamentos religiosos – e também científicos –, mesmo que os valores conservadores do moralismo entrem em conflito com aqueles fundamentais para o Estado Democrático de Direito. Assim, é a partir da negação dos resultados das interferências religiosas, seja de modo direto “na legislação e nas políticas públicas”, seja por meio da “ação política com o fim de transformar crenças em moralidade pública, utilizando-se de meios de comunicação e de recursos políticos-eleitorais”, como a formação de bancadas evangélicas ou frentes parlamentares em defesa da família e da moral, que a tematização do aborto também aparece, apontando para o Estado, como pode ser observado na Fotografia 23, a seguir:

Fotografia 23¹²⁸ – O Estado não manda aqui

Fonte: Foto de Isabella Starling publicada na página da *Marcha das Vadias* de Brasília (2012) no *Facebook*.

Por meio de uma afirmação categórica, defende-se “O Estado não manda aqui”, em que, como já mencionamos ao tratar no local em que as inscrições corporais aparecem, o dêitico “aqui”, grafado no ventre da mulher, faz referência, novamente por uma relação metafórica, à sua função reprodutiva. Assim, a asserção, por seu comportamento delocutivo, apresenta-se como uma verdade, já que, como aponta Brandão (1998, p.57), a objetividade traz consigo uma aparente transparência. Ainda segundo a autora, isso se dá por uma “espécie de ‘ilusão referencial’”, em que “o discurso pensa refletir de forma transparente e irrefutável *a* (e não *uma*) ordem das coisas e do mundo, e o alocutário é levado a deduzir, a concluir segundo essa ordenação e *a*, nela, se inscrever”.

Com isso, por meio da negação polêmica do pressuposto “O Estado manda aqui”, que, como já mostramos, aparece não como a voz do locutor, mas como de um enunciador outro, podemos inferir, por um lado, que a militante está afirmando sua clandestinidade, enquanto sujeito subversivo, ao mesmo que apresenta uma realidade frequente que é a prática ilegal do aborto. Por outro lado, podemos inferir ainda que, do mesmo modo como acontece com o enunciado que tematiza a liberdade de ir e vir, busca-se construir a realidade que se espera

¹²⁸ Esta imagem já apareceu na tese, com o título Fotografia 12 – Relação do enunciado com a região do corpo em que aparece. Como aqui o foco é outro e visando cumprir as normas da ABNT, apresentamo-la novamente, desta vez com outro título e seguindo a numeração crescente das fotografias apresentadas.

alcançar, ou seja, a transformação na qual o Estado não mais legislará e criminalizará a prática da interrupção voluntária da gravidez pela mulher, alcançando-se assim a tão esperada autonomia. Deste modo, não há aqui a construção de um raciocínio silogístico ou entimemático; a tematização se restringe à apresentação ou à construção de uma realidade a fim de colocá-la em questão e de naturalizá-la.

Assim, ao tematizar a liberdade reprodutiva e a necessária descriminalização do aborto, a *Marcha das Vadias* coloca em cena os principais atores envolvidos na questão: Igreja, Estado e o movimento feminista. Os dois primeiros, como observado na análise das tematizações, a partir de uma moralidade conservadora, buscam reduzir a mulher a um ser incapaz de legislar sobre si mesmo e, com isso, impedem seu exercício pleno da cidadania e o gozo de valores fundamentais próprios do Estado Democrático de Direito em que vivemos, a favor dos quais a *Marcha* luta. Um dos principais destes direitos é a autonomia, que aparece no *slogan* mais famoso da *Marcha*, retratado na Fotografia 24, apresentada a seguir:

Fotografia 24 – Meu corpo, minhas regras



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Sampa (2012) no *Facebook*

Assim, a frase nominal “Meu corpo, minhas regras”, fórmula conhecida do feminismo, cujo primeiro registro que encontramos refere-se ao título do livro de Maureen Kelly, *My body, my rules: the body esteem, sexual esteem connection*, de 1996, evidencia a autonomia que se busca por meio do discurso de militância feminista da *Marcha das Vadias*. Isso, porque a inscrição trazida pela militante em seu corpo, por meio do uso dos pronomes possessivos – *meu*

e *minhas* –, procura, a partir do reforço à ideia de que cabe à mulher o direito soberano de governar seu corpo, afastar qualquer tipo de controle que se impõe.

Com isso, a fórmula “Meu corpo, minhas regras”, além de evidenciar o empoderamento da mulher que se mostra dona de si, a coloca no centro do debate, sintetizando ainda todas as causas relacionadas à autonomia do corpo tematizadas na *Marcha*. Ao afirmar sua autonomia, este sujeito está negando qualquer tipo de controle quanto ao tipo de roupa que deve usar, sobre os lugares que deve frequentar e na companhia de quem, em relação às formas que seu corpo deve ter, além de se mostrar livre para exercer sua sexualidade e sua função reprodutiva se, como e quando quiser. Em outros termos, “Meu corpo, minhas regras” resume as principais questões tematizadas pelo movimento: culpabilização das vítimas de violência sexual, liberdade de ir e vir, liberdade sexual, liberdade estética e liberdade reprodutiva.

Assim, procuramos demonstrar neste capítulo a tematização dos problemas que distanciam feministas e machistas, observando como esta leva a certos efeitos de sentido, a partir da posição-sujeito militante, ou seja, do interior da formação discursiva feminista, determinada pela *doxa* feminista. Desse modo, tais efeitos de sentido colocaram em pauta questões necessárias para o enfrentamento às representações hegemônicas na busca pelo direito à cidadania, além de poderem ter, algumas vezes, conduzido raciocínios no sentido de contribuir para mudanças na *doxa* hegemônica, a fim de favorecer a liberdade individual, sobretudo das mulheres, a quem ela ainda é negada.

Entretanto, considerando que o efeito do discurso não se esgota nos aspectos analisados aqui, mas se estende ainda aos efeitos da argumentação, percebida, como buscamos demonstrar, como resultante de efeitos de sentido, é que, no próximo capítulo, continuaremos a análise dos discursos da *Marcha*, focando na problemática da influência. Nela, os conflitos dóxicos entre os interlocutores sobretudo em relação às questões de gênero ficam mais evidentes e é, então, a partir da observação dos efeitos de sentido e seu potencial de influência sobre os diversos auditórios, que pretendemos descrever e analisar a lógica própria da constituição retórico-argumentativa da *Marcha das Vadias*, refletindo sobre as estratégias utilizadas.

CAPÍTULO 4 – AS ESTRATÉGIAS E OS EFEITOS POSSÍVEIS DA ARGUMENTAÇÃO DIANTE DOS MÚLTIPLOS AUDITÓRIOS: IDENTIDADES, RESISTÊNCIA, VISIBILIDADE E EMPODERAMENTO RUMO À REVOLUÇÃO FEMINISTA

No último capítulo, apresentamos como os problemas que distanciam machistas e feministas são tematizados no discurso da *Marcha das Vadias*, além de analisar os efeitos de sentido projetados pelas feministas a partir de sua posição-sujeito militante, a qual é levada em consideração pelo interlocutor no processo de recepção do discurso e de coconstrução dos sentidos. Entretanto, nosso objetivo, nesta pesquisa, mais do que observar apenas os efeitos de sentido a partir da posição-sujeito feminista, é investigar os efeitos possíveis desses efeitos de sentido no que diz respeito à argumentação. Assim, interessa-nos, a partir do modo como estes procuram conduzir raciocínios e influenciar o auditório – ou os auditórios, como preferimos tratar, em função de sua heterogeneidade¹²⁹ –, observar os efeitos possíveis da argumentação no trabalho de transformação da *doxa* hegemônica em relação à opressão e à restrição da liberdade das mulheres.

Entretanto, como já sinalizamos, se, por um lado, o interlocutor leva em consideração a posição discursiva de onde fala o orador para interpretar e coconstruir os sentidos em um dado contexto, por outro, se estes sujeitos não partilham do mesmo conjunto de representações, imaginários, crenças, valores, ou seja, não são determinados pela mesma *doxa* no que diz respeito à temática em questão, tais efeitos de sentido projetados pelas militantes a partir desta posição podem não despertar no interlocutor o aparente efeito pretendido por elas. Ou seja, embora o sujeito possa captar os sentidos projetados pelas feministas, estes sentidos podem, quando se trata do auditório antagonista – composto por machistas –, não conduzir ao efeito esperado, que é levar à reflexão sobre os valores e a lógica patriarcal a fim de que estes sejam revistos e, com isso, não haver a desidentificação com esse discurso dominante e as práticas violentas legitimadas por ele e, conseqüentemente, a identificação com o discurso feminista.

¹²⁹ É importante frisar que mesmo essa segmentação imaginária em auditórios não consegue tratar de públicos homogêneos. Isso porque o critério utilizado para distinguir os diferentes auditórios foi a *doxa* que determina cada um deles em relação às questões de gênero. Entretanto, é sabido que as *doxai* vivem em relação constante de conflito, confronto, oposição, sobreposição ou até mesmo aliança umas com as outras, ou seja, não há apenas uma *doxa* determinando os sujeitos, mas sim várias em constante disputa. Assim, se por não termos condições metodológicas de tratar todas as especificidades e efeitos de sentido relacionados às múltiplas *doxa*, optamos por dividir a audiência a partir de categorias, o que nos obriga a fazer certas generalizações de públicos heterogêneos, é fundamental que se tenha claro que nem as *doxai* nem os auditórios são para nós homogêneos.

Assim, foi a observação dessa questão que instigou esta pesquisa. Nossa questão inicial surgiu da observação das provas retóricas e tinha como objetivo compreender o porquê de, apesar de tematizar o conflito e apresentar o problema no sentido de atenuá-lo e diminuir as distâncias entre machistas e feministas, diante do auditório antagônico-machista, em função das distintas *doxai* acionadas, *éthos*, *páthos* e, em alguma medida, *lógos*¹³⁰, enquanto efeitos de sentido, poderiam agir na direção contrária e aumentar as distâncias entre feministas e machistas. Isso porque, como vamos observar mais detalhadamente neste capítulo, as imagens de “vadia” e todas as outras construídas discursivamente pelas feministas, assim como as emoções relacionadas às estratégias militantes, a abordagem temática, entre outras questões tendem a não ser vistas como positivas pelo auditório machista e, com isso, não atuariam para diminuir as distâncias, mas, pelo contrário, teriam como efeito o aumento destas entre feministas e machistas.

Desse modo, o que nos intrigou foi a lógica própria da constituição retórico-argumentativa da *Marcha das Vadias*, já que, apesar de aparentemente não seguir as regras dos manuais de retórica clássica, tal discurso mobiliza multidões em torno das causas feministas. Assim, é essa lógica que procuramos desvendar neste capítulo, depois de termos compreendido até aqui boa parte das questões que envolvem essa problemática, além de ter esclarecido como ela se constrói e se apresenta discursivamente. Porém, neste percurso investigativo, tomamos consciência de que a questão é muito mais complexa do que aparentava ser e que a compreensão do trabalho discursivo da *Marcha* exige um olhar para as várias funções que a construção retórica do movimento exerce diante dos diferentes auditórios que ela atinge e, por isso, requer uma compreensão do dissenso, das múltiplas racionalidades que são colocadas em cena, dentre outras questões envolvidas na estratégia de enfrentamento da *doxa* hegemônica pelo movimento social.

Com isso, vemos a necessidade de uma redefinição do quadro teórico da Retórica, porque, como já mencionamos, parece-nos que, apesar da renovação retórica a partir dos trabalhos de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014 [1958]), que passaram a negar a racionalidade universal de Aristóteles e a reconhecer uma racionalidade prática, a maior parte das abordagens contemporâneas ainda negligencia o caráter pluralista da democracia em que vivemos,

¹³⁰ Como já esclarecemos na Introdução, dizemos que o *lógos* pode agir **em alguma medida** no sentido contrário, porque a tradução da problematidade e dos questionamentos em torno do conflito no sentido de justificar a posição das militantes e de levar a raciocínios que têm como objetivo diminuir as distâncias entre elas e o auditório também é feita pelo *lógos*. Entretanto, por outro lado, as temáticas abordadas, vistas como tabus, a construção de imagens de si, entre outros recursos que podem ter efeitos negativos e levar ao aumento das distâncias, a depender do auditório, também são construídos pelo *lógos*.

sobretudo no que diz respeito à dissensão e às múltiplas posições que podem entrar em conflito. Essa redefinição já começou a se delinear na última década, a partir dos trabalhos que passam a reconhecer a polêmica e o dissenso; entretanto, exige ainda uma reflexão a respeito do fato de as perspectivas ainda privilegiarem a racionalidade dominante, ao continuarem considerando a existência de uma única *doxa*, como já defendemos. Assim, antes de passarmos à análise dos efeitos argumentativos dos efeitos de sentido diante dos diferentes auditórios, é importante discutirmos essa reavaliação e, conseqüentemente, a abertura do quadro teórico retórico tratando da necessidade de se considerar o dissenso e de se deixar de privilegiar a *doxa* hegemônica – considerada ainda pelos autores em quem nos fundamentamos como única *doxa*.

Embora o dissenso, como aponta Amossy (2017), seja condição de existência de um Estado democrático, já que nele não se impõem autoritariamente verdades, mas faz-se a gestão das posições daqueles que não entram em consenso, ainda hoje a disciplina retórica é centrada no consenso, o qual é buscado a partir do uso de padrões normativos universais, que pressupõem necessariamente bases de pensamento em comum entre os interlocutores. Entretanto, tal perspectiva negligencia as situações em que o problema em questão distancia os sujeitos de modo que eles não consigam – e muitas vezes nem queiram – encontrar consenso a respeito de nada que envolva a problemática, como são os casos de polarização de pontos de vista, observada também na situação em torno do nosso objeto.

Com isso, esta percepção centrada no consenso fica extremamente limitada e acaba por deixar de lado uma enorme quantidade de situações comunicativas, ao restringir à observação ao que Phillips (1996) chama de retórica das elites, ou ao menos à retórica daqueles que optam por se enquadrar nesta retórica das elites. Esta diz respeito ao uso da linguagem pelos sujeitos que têm acesso à esfera pública, que fundamentam sua argumentação na *doxa* hegemônica e, portanto, na lógica dominante, além de terem condições de seguir as normas dos manuais retóricos, se apresentando de maneira positiva, buscando provocar emoções que favoreçam a persuasão, entre outras instruções prescritas nestes tratados.

Porém, conforme defende o autor, esta não é a realidade de todos, já que, embora em tese a esfera pública seja aberta a qualquer um, na prática, o acesso a ela depende do enquadramento a normas relacionadas a decoro, razoabilidade e estilo, que, com isso, configuram-se como barreira de entrada. Desta forma, ao não observar o discurso daqueles que conseguem, em alguma medida, romper esta barreira e acessar a esfera pública mesmo não se enquadrando nas normas impostas para ter acesso a ela, a Retórica enquanto disciplina e campo de pesquisa, por não considerar este discurso racional – nem mesmo no que diz respeito à noção

de racionalidade prática, já que nestes casos há racionalidades entrando em conflito –, acaba por ter a mesma postura excludente que esses sujeitos já marginalizados enfrentam para ter acesso à palavra pública. Assim, ao ignorar a diversidade de posições e, com isso, as visões alternativas que confrontam a *doxa* dominante, a Retórica reforça a postura discriminatória da hegemonia.

Entretanto, podemos compreender que tal postura se deve ao fato apontado por Lima (2018a, p.89), a partir de Amossy (2011), de que “a sustentação do discurso polêmico, ou seja, a polarização de pontos de vista em choque de discursos opostos, (...) constitui o grande problema para as concepções-modelo de argumentação”, uma vez que, para tais concepções, “ao discurso polêmico faltariam elementos essenciais ao bom funcionamento da argumentação”. Apesar desta limitação da disciplina, manter a centralidade no consenso e nas estratégias da retórica clássica, além de violentar a heterogeneidade da democracia pluralista, pode ainda ajudar a esconder injustiças, como defendem Scott e Smith (1969, p.8 [tradução e grifo nossos]). Assim, os autores defendem que

Uma teoria retórica adequada à nossa idade deve levar em conta a acusação de que civilidade e decoro **servem como máscaras para a preservação da injustiça**, que condenam os despossuídos ao não-ser e que, como transmitidos em uma sociedade tecnológica, se tornam instrumentos de poder para aqueles que “têm”.¹³¹

Então, apesar dos desafios que se impõem diante da abertura do campo, cabe a nós pesquisadores rompermos esta postura excludente e desbravarmos a heterogeneidade da pluralidade democrática e da diversidade de subjetividades, uma vez que discursos dissidentes circulam pela sociedade e se constituem como objetos riquíssimos para a pesquisa retórica. Deste modo, devemos seguir o conselho de Griffin (1952, p.184 [tradução nossa]), que, inaugurando a Retórica dos Movimentos Sociais na perspectiva da Comunicação, nos Estados Unidos, ainda na metade do século passado, recomendou que devemos “mudar nossa atenção do ‘grande orador’ individual e realizar pesquisas sobre esses atos e atmosferas de público-alvo selecionados, de modo a permitir o estudo de uma multiplicidade de oradores, discursos, audiências e ocasiões”¹³².

Reconhecer a multiplicidade de subjetividades dos oradores e auditórios nos leva a outro ponto que merece destaque e reflexão: o privilegiamento da racionalidade dominante pela

¹³¹ “A rhetorical theory suitable to our age must take into account the charge that civility and decorum serve as masks for the preservation of injustice, that they condemn the dispossessed to non-being, and that as transmitted in a technological society they become the instrumentalities of power for those who ‘have’”.

¹³² “(...) turn our attention from the individual ‘great orator’ and undertake research into such selected acts and atmospheres of public address as would permit the study of a multiplicity of speakers, speeches, audiences, and occasions”.

retórica. Como mencionamos no Preâmbulo, apesar de Ruth Amossy (2012, 2017) e Eithan Orkibi (2016) tratarem da polêmica, Michel Meyer (1998, 2008) reconhecer que um discurso pode ter também como finalidade manter ou aumentar as distâncias entre os interlocutores, Marc Angenot (2008, 2015) defender uma retórica do dissenso, entre outros pesquisadores da Análise do Discurso de influência retórica estarem tratando das situações em que os interlocutores não dispõem de bases comuns para levá-los ao consenso, parece-nos que a questão da *doxa* – ou melhor das *doxai* – ainda não foi observada e atualizada para a nossa realidade.

Assim, é importante frisar que, se reconhecemos que o dissenso é resultante de diferentes maneiras de julgar e ver (AMOSSY, 2017) que impedem que os sujeitos encontrem uma conclusão comum, isso implica assumir que não existe uma única *doxa* entendida pela maior parte dos teóricos da retórica como aquilo que é “reconhecido como razoável e respeitável por todos e dotado de poder porque é acreditado e circulado pelo legítimo representante do poder”¹³³ (AMOSSY, 2002a, p.371 [tradução nossa]). Obviamente que existe uma *doxa* que é hegemônica e partilhada por uma maioria, mas, diante do pluralismo democrático pós-moderno, é fundamental que reconheçamos que ela não é única e nem necessariamente superior às outras. Isso fica evidente em uma situação de argumentação entre dois polos antagonistas, em que, mesmo um deles se fundamentando na *doxa* hegemônica, não é capaz de persuadir o outro, já que eles não partilham dos mesmos universos de verdades e racionalidades.

Além disso, como também esclarecemos no Preâmbulo, entendemos *doxa* não apenas como fundamentação da argumentação, mas também em relação aos esquemas de percepção do mundo, ou seja, pelo viés ideológico, relacionado a visões de mundo, que, conseqüentemente, determinam a base da argumentação. Com isso, se reconhecemos o dissenso como resultado das diferenças nas formas de ver o mundo, assumimos que os sujeitos podem ver o mundo a partir de esquemas de percepção diversos. Como resultado disso, então, no interior dos diferentes grupos que partilham da mesma visão de mundo, os sujeitos partilham conjuntos de representações, crenças, imaginários, valores, isto é, verdades que não necessariamente são as dominantes. Assim, são estas diferentes *doxai* que entram em conflito nos discursos polêmicos e dissidentes evidenciando a necessidade de olharmos também para as racionalidades contra-hegemônicas até então negligenciadas.

¹³³ “(...) recognized as reasonable and respectable by anyone and what is endowed with power because it is believed and circulated by the legitimate representative of power.”

O que queremos dizer é que, nesta abertura do quadro teórico retórico, é fundamental que deixemos de privilegiar a racionalidade e as representações dominantes, reconhecendo que, diferentemente do período clássico em que havia uma única *doxa* relacionada à ideia de racionalidade universal, na pós-modernidade, com seus sujeitos múltiplos e fragmentados, inúmeras *doxai*, cada uma com sua racionalidade própria, convivem e estabelecem entre si relações de cumplicidade, de tensão ou oposição. Assim, do mesmo modo que a renovação da retórica por Perelman atualizou a concepção de racionalidade universal e mais recentemente vem-se superando a ideia de auditório universal, como nos trabalhos de Danblon (2004; 2013), é importante também que, no mesmo sentido, reconheça-se que não há apenas uma *doxa*.

Neste sentido, além do reconhecimento das múltiplas *doxai*, para compreender a lógica retórico-argumentativa do discurso da *Marcha das Vadias*, é necessário se ter em mente que discursos de movimentos sociais, sobretudo, os de viés de transformação cultural, são destinados a toda a sociedade e, com isso, seu auditório será extremamente heterogêneo, haja vista a multiplicidade de subjetividades contemporâneas. Por isso, por questões pragmáticas, pensaremos tal auditório, a partir de fragmentações, ou seja, trataremos de auditórios, a cujas demandas o orador deve se adaptar, como defende Simons (1970), outro autor americano da Retórica dos Movimentos Sociais¹³⁴. Entretanto, tais estratégias, de acordo com Orkibi (2013), estão longe das prescritas pelos manuais de retórica, já que, diante das circunstâncias adversas comumente enfrentadas pelos movimentos sociais, estes, em geral, são obrigados a fundar sua própria retórica.

Com isso, fica evidente que, em nosso percurso analítico, precisaremos abandonar a ideia de tentar encontrar a lógica da retórica clássica, como buscávamos no início desta pesquisa. No trabalho com os discursos dissidentes e polêmicos, é fundamental ter em mente, como defende Lima (2018a, p.90), a partir de Danblon (2004), que “a razão nem sempre está dada e se constrói na argumentação”. Assim, será na observação da constituição retórico-discursiva que intentaremos desvendar as lógicas da adaptação simultânea do discurso às

¹³⁴ Embora o texto fundador da Retórica dos Movimentos Sociais, de Griffin, mencionado há pouco, tenha sido publicado em 1952, o campo ganhou força, segundo Orkibi (2013), nas décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos, tendo se consagrado na década de 1980, como um campo de estudo independente. Assim, em função da observação de discursos de sujeitos marginalizados, como temos demonstrado, ainda na segunda metade do século passado, tal campo já apontava as limitações da retórica relacionadas à centralização no consenso e ao privilegiamento da racionalidade dominante, preocupações que apenas bem recentemente passaram a fazer parte das inquietações da Análise do Discurso de influência retórica. Entretanto, apesar disso, a Retórica dos Movimentos Sociais, por estar relacionada à Comunicação, preocupou-se e preocupa-se muito mais com as funções retóricas, em sua abordagem funcionalista, ou com a eficácia e com os objetivos deste discurso visto, pela abordagem hermenêutica, como um discurso organizacional, do que com os efeitos de sentido do discurso diante dos auditórios, que é o nosso objetivo.

demandas dos diferentes auditórios – uma vez que estamos analisando os sentidos colocados em cena durante uma única situação de comunicação, a marcha, momento de protesto –, assim como as diferentes lógicas em jogo em função das *doxai* que determinam orador e auditórios.

Além disso, é importante ressaltar que, embora diferentes cartazes ou inscrições corporais possam ser dirigidos a um ou outro auditório, todos eles podem ter acesso a todo o discurso que circula na *Marcha*. O que queremos dizer é que não é possível controlar a homogeneidade de cada audiência. Assim, apesar de buscarmos observar efeitos e estratégias adaptados a grandes auditórios específicos, a complexidade da retórica da *Marcha*, que pretendemos descrever e analisar aqui, se dá a partir da função que esta desempenha diante de cada um e, ao mesmo tempo, diante de todos.

Nesse sentido, lançaremos mão das contribuições da Retórica dos Movimentos Sociais, principalmente a partir da abordagem funcionalista, a qual considera “a retórica não como arte, artefato ou manipulação de técnicas para efeitos específicos, mas como agência através da qual os movimentos sociais desempenham funções”, as quais “lhes permitem passar a existir, encontrar oposição e, talvez, ter sucesso em ocasionar (...) à mudança”¹³⁵ (STEWART, 1980, p.299 [tradução nossa]). Deste modo, as diretrizes desta perspectiva nos serão úteis para observar como “os roteiros do movimento (...) representam a construção coletiva de significados, particularmente em relação aos arranjos de poder real e ideal, levando em conta as interpretações da audiência”¹³⁶ (BENFORD e HUNT, 1992, p.48 [tradução nossa]).

Para isso, é necessário que identifiquemos, até mesmo por questões metodológicas, quem são os grandes auditórios que têm acesso ao discurso da *Marcha das Vadias*, que obviamente, independentemente do critério escolhido para seccioná-los, serão heterogêneos. Entretanto, nesta classificação dos auditórios, nos deparamos com um problema. De acordo com Eyerman (2006), a dramatização dos movimentos sociais se desenrola em torno de três personagens – o movimento, o antagonista e o público –, posição semelhante à defendida pelos autores da Retórica dos Movimentos Sociais.

Porém, a partir da observação do nosso *corpus* e do viés de transformação cultural do movimento feminista contemporâneo, se, por um lado, podemos identificar claramente militantes feministas em oposição ao seu antagonista, ou seja, os machistas, por outro lado, tivemos mais dificuldade em reconhecer este terceiro, o público. Isso porque, em uma sociedade

¹³⁵ “(...) *rhetoric not as art, artifact, or the manipulation of techniques for specific effects but as agency through which social movements perform essential functions*” (...) “(...) *enable them to come into existence, to meet opposition, and, perhaps, to succeed in bringing about (...) change*”.

¹³⁶ “*Movement scripts (...) represent the collective construction of meaning, particularly concerning real and ideal power arrangement, taking various audiences’ interpretations into account*”.

patriarcal, se pensarmos que, no que diz respeito às relações de gênero, ou se é dominado por este discurso hegemônico, ou, ao contrário, identifica-se com o discurso feminista, poderíamos nos dividir apenas em feminista – engajado ou não ao movimento – e machista.

Entretanto, como defende Pêcheux (2009 [1975]), ao tratar da ideologia como ritual suscetível à falha, se tomarmos como referência o discurso dominante, não há apenas o sujeito que se identifica plenamente com o patriarcado – o machista “bom sujeito”, nos termos do analista do discurso, ou, o ortodoxo, nos termos de Bourdieu – e o sujeito que se desidentifica com este discurso – no caso, as feministas. Há também o “mau sujeito”, isto é, aquele que, apesar de ainda dominado pelo discurso patriarcal, já o questiona, ou seja, trata-se do sujeito que se contraidentifica com o discurso dominante. Assim, identificamos três grandes grupos de sujeitos alvos do discurso da *Marcha das Vadias*: o auditório feminista, o auditório antagonista, formado de machistas extremistas, e o auditório agonista¹³⁷, constituído de machistas que, por já questionarem a *doxa* patriarcal, são capazes de reconhecer a legitimidade da racionalidade, das representações e crenças nas quais se fundamenta o discurso feminista.

É importante ressaltar que não estamos, como sugere Eyerman (2006), colocando apenas este último auditório na posição de público. Apesar de ser em relação a ele que, como veremos, as maiores distâncias com as feministas podem ser alteradas, diante de todos os auditórios, é possível que surjam efeitos e que as diferenças sejam geridas, já que o discurso desempenha funções junto aos três, como aponta a abordagem funcionalista da Retórica dos Movimentos Sociais. Esta, além disso, nos possibilita dar conta também dos elementos constitutivos da complexa situação dos efeitos do discurso argumentativo da *Marcha das Vadias*, abarcando o problema, o público e as limitações impostas, aspectos fundamentais para compreendermos a complexidade da constituição retórico-discursiva de discursos dissidentes, como aponta Orkibi (2016).

Passamos, então, à análise dos efeitos diante dos auditórios, começando pelas protagonistas, as feministas.

4.1 As protagonistas: o auditório feminista

Vem, vem, vem pra rua vem, sua vadia!

¹³⁷ O termo agonista, que usamos para designar este auditório, vem, além da própria noção de agon – que já mencionamos –, de Chantal Moufee (2000), autora que propõe a substituição na democracia pluralista do modelo de antagonismo pelo agonismo. Neste caso, não haveria mais a confrontação entre inimigos e, sim, a oposição entre sujeitos que reconhecem a legitimidade de suas respectivas reivindicações. Assim, embora não estejamos propondo nenhum novo modelo, optamos por denominar este auditório dos “maus sujeitos” do patriarcado como agonista por identificar que, embora dominados pela *doxa* patriarcal, eles podem ser capazes de reconhecer a racionalidade e os valores feministas.

Se nos restringíssemos à análise dos efeitos de sentido produzido entre militantes do movimento e feministas, não nos depararíamos com nenhum dos problemas que motivaram esta pesquisa. Isso, porque, embora o discurso da *Marcha das Vadias* não seja dominante, especificamente nesta interlocução, de modo geral, não há sujeitos dominados por *doxai* distintas no que diz respeito às questões de gênero, já que oradoras e auditório são determinados pela mesma *doxa*. Assim, diante da mesma percepção do mundo e, conseqüentemente, do mesmo conjunto de verdades partilhado entre os interlocutores, os sentidos projetados pelas militantes no discurso coincidem com os efeitos de sentido produzidos no auditório feminista, o que certamente facilita a gestão das distâncias. Com isso, as distâncias que podem se dar entre os interlocutores facilmente são negociadas, já que, como defende Amossy (2018, p.65), a argumentação, neste caso de auditórios que pensam como o orador, “se baseia em um consenso prévio no que diz respeito a elementos essenciais” sobre a questão problemática. Ou seja, embora a lógica não seja a hegemônica, a partir da racionalidade própria do discurso feminista, consegue-se superar o conflito e dirimir distâncias, já que esta é razoável também para o auditório.

Entretanto, apesar de serem dominados pela mesma *doxa* – a *doxa* feminista –, não necessariamente oradoras e auditório concordam a respeito de tudo, e problemas podem levar à distância entre estes interlocutores. Quando se trata de sujeitos que se desidentificaram com o discurso dominante, como é o caso das feministas¹³⁸, esta distância pode ser gerada pelo fato de que, como aponta Angenot (2015, p.37), “a hegemonia continua ainda a sempre pesar sobre a lógica do grupo”, ou seja, em função da força incessante que a hegemonia exerce sobre todos os sujeitos da sociedade patriarcal. Nesse sentido, os grupos contra-hegemônicos falam da necessidade constante de desconstrução das representações, valores e práticas machistas. Isso, porque a contrarresistência se dá a todo momento a partir do mecanismo de dominação da *doxa* hegemônica, que, com isso, busca interpelar novamente os sujeitos da desidentificação, inclusive, a partir, como já demonstramos, da estigmatização e violência contra aqueles que fogem do padrão imposto.

¹³⁸ Usamos o gênero feminino para falar dos membros do auditório feminista por as mulheres serem a maioria neste auditório e também como resistência ao sujeito universal da linguagem que marca o neutro com o gênero masculino. Entretanto, é importante esclarecer que temos consciência de que homens também podem fazer parte do auditório feminista, assim como também trataremos das mulheres como membros do auditório machista, já que elas também são dominadas pela *doxa* patriarcal.

Portanto, a contrarresistência do patriarcado precisa ser combatida no interior do movimento e também entre as feministas não engajadas por meio de diversas estratégias, como o constante empoderamento, por exemplo, do qual trataremos com maior atenção mais à frente. Então, ao traduzir no *lógos* os problemas que as distanciam dos machistas, as oradoras estão reforçando entre as feministas os motivos pelos quais elas se opõem ao patriarcado, contra o qual é necessário lutar. Desta forma, uma das funções retóricas do posicionamento da *Marcha* a respeito dos diversos tipos de violência simbólica contra a mulher diante do auditório feminista é a reafirmação e o fortalecimento do compromisso com as causas e da crença na capacidade delas de lutar pelo fim destes, o que também é fundamental para a manutenção do movimento. Esta é outra questão comumente negligenciada, mas que precisa ser levada em conta, já que, apesar dos efeitos discursivos que se pretende provocar naqueles que praticam a violência e naquelas que são vítima dela, até se alcançar a tão desejada revolução feminista, é fundamental que o movimento se mantenha unido e forte para continuar a difundir pelo discurso seus ideais. Portanto, os discursos da *Marcha das Vadias* também desempenham importante função neste sentido de união e fortalecimento do grupo que já se desidentificou com a *doxa* patriarcal.

Ademais, ao construir o discurso, as militantes também constroem “imagens de si” (AMOSSY, 2005), ou, como trata Aristóteles (2005, p.96 [1356a]), *ethé*. Segundo o estagirita, o *éthos* – forma singular de *ethé* – é uma das provas de persuasão fornecidas pelo discurso, que diz respeito ao caráter do orador, que profere seu discurso “de tal maneira que deixa a impressão (...) de ser digno de fé”. Ou seja, tal prova, a partir de como o orador se apresenta no discurso, atua no sentido de favorecer a empreitada persuasiva, como se percebe no que diz respeito aos efeitos de sentido produzidos junto ao auditório feminista.

Quando observamos os cartazes e inscrições corporais das militantes na *Marcha*, mesmo que, com exceção do enunciado “Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias”, as militantes não falem de si, a partir dos efeitos de sentido, estas se mostram, ou seja, constroem imagens discursivas de si. Assim como no enunciado que acabamos de mencionar, em que, explicitamente, elas se apresentam como livres, as tematizações de liberdade de ir e vir, liberdade sexual, liberdade estética, liberdade reprodutiva também servem ao mesmo propósito. Por exemplo, ao afirmar “O Estado não manda aqui”, a militante se apresenta como alguém livre das imposições patriarcais estatais, pois, independentemente do poder coercitivo da legislação e da força patriarcal, mostra-se como um sujeito autônomo que toma as decisões a

respeito do próprio corpo, já que, como traduz o slogan da *Marcha*, “Meu corpo, minhas regras”.

Desta forma, tais imagens resultam também no *éthos* de insubmissão, que fica evidente se observamos o enunciado expresso no cartaz selecionado para representar a liberdade estética. Como discutimos no último capítulo, ao usar a modalidade deôntica, em “Tire seus padrões do meu corpo”, a posição-sujeito militante rompe com a relação de poder instaurada entre homens e mulheres pelo patriarcado, negando sua posição de submissão. O mesmo pode ser percebido nos outros enunciados que apresentam verbos no injuntivo e também no enunciado que representa a liberdade sexual. Ao afirmar “Quando ajoelho não é para rezar”, a militante também rompe com a sujeição esperada da mulher – neste caso afrontando não apenas os valores de recato difundidos pelo discurso patriarcal, mas também os do discurso religioso, como estratégia de resistência, que também discutiremos melhor a frente – e afirma sua sexualidade, mesmo que isso custe sua estigmatização pelo patriarcado e seus aliados.

Além disso, o fato de as militantes desconsiderarem as sanções dos machistas faz com que se alie a imagem de insubmissão destas ao *éthos* de força. Com isso, o auditório feminista tende a se identificar com as imagens de mulher livre, insubmissa e forte das oradoras, resultantes dos efeitos de sentido. Desta forma, os *ethé* têm função de construção de uma identidade coletiva feminista, que atua para favorecer a gestão das distâncias a partir, como define Meyer (1991, p.15), de um “jogo de identidade e de diferença entre indivíduos”. Ou seja, a pequena distância que pode se dar entre militantes e feministas, neste caso, sobre a questão da violência de gênero, tende a ser facilmente negociada e dirimida com a contribuição do reforço da identidade comum a elas, o que, por sua vez, também favorece a união e fortalecimento do movimento, por gerar sentimento de pertencimento.

É interessante observar, nesta direção, que tal identidade coletiva se relaciona diretamente aos valores – que, como defende Lima (2018a, p.89), “são grandes sustentadores de raciocínios” –, nos quais o discurso feminista se fundamenta, que são, como observamos, aqueles relacionados à principiologia da dignidade da pessoa humana. Esta, núcleo de onde partem todos os direitos humanos fundamentais, como o próprio nome diz, procura garantir uma existência digna a todos os cidadãos, como positivado na Constituição de 1988¹³⁹. Assim, alguns de seus atributos, como a garantia de direitos como igualdade, autonomia e liberdade, é que sustentam o discurso feminista contemporâneo. Ademais, tais valores evidenciam ainda a

¹³⁹ Embora positivada apenas tardiamente na Constituição cidadã, sob influência da Declaração Universal dos Direitos Humanos, segundo o Jusnaturalismo, a dignidade da pessoa humana é um direito inato, ou seja, natural e, portanto, sempre existiu como um valor.

lógica da constituição retórico-argumentativa deste discurso, que, a partir da demonstração das violências simbólicas às quais as mulheres são submetidas por meio da opressão e controle do patriarcado, defende que as relações de poder entre homens e mulheres devem ser redefinidas de maneira a se tornarem igualitárias e, com isso, as mulheres poderem ser autônomas e livres.

Desta forma, além da centralidade da liberdade e da autonomia, como foi possível perceber na análise das tematizações no Capítulo 3, a questão da igualdade de gênero também é abordada pela *Marcha*, como pode ser visto na Fotografia 25, a seguir:

Fotografia 25 – Se eles podem, eu também posso.



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias São Carlos* (2012) no *Facebook*

Por meio desta inscrição corporal, a militante, a partir da oração subordinada adverbial condicional “Se eles podem”, busca evidenciar um direito “deles”, ou seja, dos homens, que é vetado às mulheres. Aqui, o fato de homens poderem andar sem camisa, mostrando o corpo, enquanto as mulheres devem escondê-lo, metaforicamente, representa todas as outras autorizações dadas aos homens e negadas às mulheres. Com isso, rompendo a desigualdade, a militante cria uma nova realidade, afirmando, por meio do discurso e da prática – em sua performance militante –, a igualdade, direito constitucional, a partir da qual ela estende às mulheres permissões dadas aos homens. Então, se eles têm o direito de andar sem camisa, como cidadã de um Estado igualitário, a militante defende que ela e todas as mulheres também estão autorizadas a andar com o dorso à mostra.

Diante disso, a imagem de mulher livre e autônoma, construída discursivamente, se relaciona à imagem de libertária, já que aquelas militantes que ali se apresentam deste modo, apesar da estigmatização que acabam sofrendo na sociedade patriarcal, sendo chamadas de “vadias”, o fazem em função da luta pelo fim da opressão da mulher e, com isso, pela liberdade coletiva. Assim, o *éthos* de libertária, diferentemente das outras imagens que tendem a gerar a identificação, provoca a admiração e a solidariedade, efeitos patêmicos positivos que contribuem também para a gestão das distâncias e para o fortalecimento do movimento.

Ademais, segundo Eyerman (2006, p.194), a identidade coletiva e a solidariedade forjadas também desempenham uma outra função, a de demarcar a distinção entre quem é feminista e simpatizante ao movimento e, de outro lado, quem são os inimigos que este deve combater. O autor afirma que “Quem somos define e distingue quem não somos, ao mesmo tempo em que identifica o que somos contra”¹⁴⁰. Com isso, dá-se o que Orkibi (2016) chama de retórica da polarização, a qual é fundada sobre um princípio binário simples. Ao mesmo tempo que constroem para si as imagens de livres e libertárias, como *ethé* de sujeitos que buscam o bem coletivo das mulheres, por meio da tradução no *lógos* dos problemas que as distanciam dos machistas, as militantes também apresentam seus inimigos, ou seja, os sujeitos do patriarcado que oprimem, dominam e violentam as mulheres por meio do discurso e das práticas que são legitimadas pela *doxa* patriarcal. Ou seja, enquanto militantes feministas representam o bem, os machistas representam o mal contra o qual elas lutam.

Com isso, constrói-se o inimigo do feminismo e, segundo Amossy (2017, p.212), “nada une mais que um inimigo comum”. Desta forma, a distinção do “nós” e do “eles”, do bem e do mal, também atua na comunhão do grupo em prol das bandeiras do feminismo e, conseqüentemente, contra o patriarcado. Assim, é a indignação, de que trata Castells (2013), citado do Capítulo 2, diante das tematizações das diversas violências simbólicas que as mulheres sofrem, que aglutina o movimento, que se move a partir da esperança de mudar tal realidade. Isso, mais uma vez, evidencia a ação conjunta do *éthos* e do *páthos*, construídos por meio do *lógos*, como aponta Lima (2006; 2017). Neste sentido, a retórica da polarização, segundo Orkibi (2016), exerce função mobilizadora, ou seja, favorece a transformação de feministas não engajadas no movimento em militantes, que atuarão junto à *Marcha das Vadias* na disputa por sentidos hegemônicos com a *doxa* patriarcal, além de também “energizar”, segundo Simons (1970), as já engajadas. Em outros termos, a retórica da polarização contribui para o crescimento e fortalecimento do movimento.

¹⁴⁰ “Who we are defines and distinguishes who we are not, at the same time as it identifies what we are against.”

Diante disso, fica evidente que, embora o auditório feminista não seja o foco central do discurso da *Marcha*, este desempenha importantes funções diante das feministas, sobretudo no que diz respeito à manutenção do movimento. Vale explicar que afirmamos que este auditório não é o foco, porque, apesar de as premissas, os valores e a racionalidade nos quais as oradoras se baseiam sejam compartilhadas entre as feministas de modo geral, o objetivo da *Marcha* expresso, não nestes termos, em vários documentos, como cartas de princípio, manifestos, entre outros, é disputar sentidos hegemônicos com a *doxa* patriarcal para que ela perca força e, com isso, alcancem-se a tão esperada igualdade e o fim das violências de gênero. Então, para isso, é fundamental que o discurso atue sobre os auditórios a que o feminismo se opõe, já que agir apenas sobre quem pensa como as oradoras, embora fortaleça o movimento, não tem efeitos para a alteração da *doxa* hegemônica.

Ademais, como ficou claro na observação dos cartazes e inscrições corporais analisados no Capítulo 3, como “Tire seus padrões do meu corpo” ou “Tire seus rosários dos meus ovários”, nas situações em que o alocutário é marcado no nível enunciativo, não é às feministas que o discurso é dirigido prioritariamente. Isso também fica evidente em cartazes, como o retratado na Fotografia 26, a seguir, em que o vocativo “machista” aparece para mostrar quem é o alvo principal do protesto no espaço urbano da *Marcha das Vadias*.

Fotografia 26 – Ei, machista, meu orgasmo é uma delícia



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Belo Horizonte (2012) no *Facebook*

Isso evidencia a complexidade da construção retórico-discursiva da *Marcha*, porque, nos casos de auditórios heterogêneos, como mostra Amossy (2018) em seu breve tratamento sobre situações deste tipo, o esperado é que o orador se adapte àquele que quer atingir prioritariamente. Neste sentido, a autora sugere que, no trabalho com auditório compósito, se

observem os pronomes utilizados para se dirigir ao alvo, assim como as evidências compartilhadas e a importância dada a cada um, visando observar quem se foca.

Entretanto, como já está claro, no caso do nosso objeto, as oradoras fundamentam seu discurso na *doxa* feminista, mesmo que seu alvo central sejam os machistas¹⁴¹. Apesar de tal estratégia não ser, segundo os modelos retóricos, a mais adequada à persuasão, dada a preocupação com a manutenção do movimento, assim como defende Orkibi (2016, p.124), fica evidente que a *Marcha*, “ao invés de unir um auditório em torno de uma causa comum (...), se arrisca na verdade a deixá-lo mais distante, a dividir e estigmatizar todo o movimento”. Ou seja, para não perder de vista os valores feministas e manter a coerência, a *Marcha* subverte o modelo retórico clássico.

Porém, mesmo tomando consciência disto, ainda não fomos capazes de compreender a lógica responsável pelo inegável poder de mobilização e sucesso da *Marcha* de modo geral. Assim, passamos à análise dos efeitos de sentido argumentativos diante dos auditórios machistas a fim de compreender as questões que estão em jogo e que nos fornecerão pistas para a lógica discursiva que buscamos desvendar. Começamos pelo auditório machista-extremista.

4.2 Os antagonistas: o auditório machista-extremista

Não é pois pela magia, nem pela vontade, mas pela práxis que a resistência toma seu lugar.

Eni Orlandi (2012, p.231)

O contraponto do poder é a resistência, não a submissão.
Lagazzi-Rodrigues (1998, p.16)

Se, por um lado, não enfrentaríamos dificuldades na utilização dos parâmetros da retórica do consenso se nossa análise se restringisse aos efeitos dos discursos da *Marcha* no auditório feminista, como afirmamos no início do último tópico, por outro, é na observação dos efeitos diante do auditório machista que nos deparamos com nosso maior problema. Isso, porque os efeitos não funcionam como o esperado por aquela perspectiva para levar ao fim do dissenso entre feministas e machistas.

Desta forma, se observamos especificamente os efeitos das imagens de si construídas discursivamente e as emoções suscetíveis de serem provocadas neste auditório machista a partir da tradução no *lógos* da problemática em questão, estes não contribuem a princípio para a

¹⁴¹ Apesar do uso no masculino, reconhecemos, como ficará claro mais a frente, que também existem mulheres que reproduzem discursos e práticas patriarcais.

persuasão do auditório. A materialidade discursiva que leva à construção da imagem positiva de mulheres livres dos padrões diante do auditório feminista, por exemplo, para o auditório machista, tem efeito negativo, já que, como as próprias militantes apontam ao afirmar que as mulheres livres são taxadas de vadias, conduz à imagem de falta de recato, valorizado por este auditório, quando diz respeito às práticas comportamentais das mulheres. Por isso, aquelas que fogem dos padrões impostos por estes machistas, que são na prática a personificação do patriarcado, são taxadas de “vadias”, entre outros termos estigmatizadores. Com isso, o *éthos* de libertária construído diante do auditório feminista, aqui, diante do auditório machista, seria um *éthos* de libertina.

No mesmo sentido, a imagem de insubmissa, relacionada à prática discursiva de enfrentamento aos machistas, obviamente também não é vista como positiva, porque vai contra ao que estes esperam da mulher, ou seja, uma figura que aceita a sua sujeição e respeita a posição hierarquicamente superior do homem. O *éthos* de forte também é considerado negativa, já que não condiz com o que eles esperam, isto é, uma imagem de impotência, daquela que precisa da proteção masculina. Em outros termos, como a construção discursiva das militantes da *Marcha* se dá no sentido de ir contra às imagens valorizadas pelo patriarcado, que oprime as mulheres, obviamente, as imagens de si construídas por elas serão vistas como negativas segundo os esquemas de percepção de mundo destes e, portanto, não podem atuar no sentido de diminuir distâncias.

Do mesmo modo, os efeitos patêmicos de admiração e solidariedade às militantes produzidos no auditório feminista não se estendem aos machistas, que somente são afetados de modo negativo pelos discursos da *Marcha das Vadias*. Isso, porque, já de início, as militantes se organizam e autodenominam seu grupo, que vai tematizar seus pontos de vista que divergem dos daqueles sujeitos, de vadias; ao fazer isso, questionam no *lógos* questões que são vistas como naturais e verdadeiras para eles, abordando temáticas, como o prazer sexual feminino, por exemplo, ainda considerado tabu. Além disso, performatizam tanto linguisticamente quanto na prática do protesto uma nova realidade, contrária ao que eles valorizam. O resultado disso tudo não são emoções positivas, mas, em geral, indignação e repulsa às feministas, evidência de que

As emoções estão ligadas à interpretação que o sujeito faz do acontecimento que o afeta moralmente (...). Elas dizem respeito a julgamentos de valor, revelando um pouco nosso olhar, do nosso modo de estar no mundo, apontando para o modo como o mundo nos afeta. Não são, portanto, naturais. Elas não são fixas, mas diluem-se nas malhas do tempo, ancoradas em sistemas de valor (LIMA, 2015, p.169).

Desta forma, fica claro que os valores variam de uma *doxa* para a outra. Então, o que é considerado o mal para as feministas, ou seja, as representações patriarcais que legitimam práticas de violência contra a mulher, contra as quais elas se indignam e se mobilizam, é natural e verdadeiro para os machistas. Por seu turno, estes se indignam contra as feministas, já que seu discurso e suas práticas de protesto significam uma afronta aos valores da moralidade do patriarcado. É neste sentido que Lima (2018b, p.102) afirma que “a indignação não é impessoal, mas se assenta em valores e julgamentos morais”, além de “coloca[r] em cena um ofensor e um ofendido ou prejudicado”, sendo que este primeiro pode ser lido também como “opressor”.

Entretanto, a diferença entre a indignação das feministas e dos machistas é que, enquanto grupo contra-hegemônico, ou seja, que busca uma transformação do *status quo*, estas precisam se mobilizar e justificar as razões pelas quais acreditam que a *doxa* dominante precisa ser revista no que diz respeito às relações de gênero, enquanto estes não precisam defender a permanência de sua posição, que já é hegemônica. Isso, porque, como aponta Perelman (1962, p.5), segundo o princípio de inércia, “nada se deve mudar sem razão” e só a mudança deve ser justificada. Com isso, a indignação dos machistas diante do discurso feminista não exige uma ação contundente de combate, seja no nível da linguagem, seja na prática, e se desdobra apenas em repulsa ao que estes tomam como intolerável e estigmatização daqueles que o defendem.

Assim, fica claro que os efeitos contrários no auditório feminista e no machista-extremista estão relacionados aos esquemas de percepção de mundo de cada um deles, ou seja, às *doxai* que os determinam. Desta forma, em função da polarização, as diferenças entre eles são amplas e provocam desacordos profundos, responsáveis pela enorme distância que se dá entre protagonistas e antagonistas. Tais desacordos estão relacionados, com isso, às lógicas e, conseqüentemente, aos valores importantes para cada uma das perspectivas que entram em conflito. Isso fica evidente quando observamos a racionalidade própria do discurso machista, que, embora não seja nosso objeto, acaba por aparecer em nosso *corpus* como vozes as quais são negadas pelo discurso feminista.

Estas vozes, ao defenderem que a bebida ou o fato da mulher estar desacompanhada ou vestida de maneira sensual provoca um estupro, que aquela que usa shortinho quer ser assediada e não deve ser respeitada, que aquela que faz sexo é uma vadia, que todas precisam se enquadrar, de qualquer modo, a um padrão estético ou ainda que a maternidade deve ser obrigatória mesmo que não desejada, deixam ver a racionalidade patriarcal. Esta se fundamenta na moral religiosa judaico-cristã, hegemônica no Brasil, – como evidenciam as militantes ao

afrontarem também a Igreja –, tradição cujos valores entram em conflito com a igualdade e autonomia, nas quais se baseia a racionalidade feminista.

Isso, pois a moralidade, de modo geral, está relacionada ao controle. Segundo Durkheim (2012 [1925], p.39), “a moral é um sistema de regras que determinam a conduta”; assim, é “concebida como autoridade à qual devemos obedecer” (*ibidem*, p. 104). Nesse sentido, segundo o autor, ela se constitui a partir de um espírito de disciplina, da adesão aos grupos sociais e da autonomia da vontade, esta última relacionada apenas à moral laica, já que, quando se trata da moral religiosa, esta não tem lugar. Isso, porque, neste caso, a moral não tem a ver com um desejo ou com a aceitação racional e, sim, “provém de Deus e o exprime [e, portanto], ela está fora dos limites da nossa razão” (DURKHEIN, 2012 [1925], p.125).

Ademais, somada à questão do controle, próprio da moralidade, soma-se, na tradição judaico-cristã, a visão da mulher como um ser inferior, que deve ser submissa, como fica evidente na Bíblia. Neste livro, no qual se fundamenta a tradição, a mulher é retratada, a maior parte do tempo, como coadjuvante, responsável por suprir alguma carência masculina, ou, nas situações de protagonismo, como problemática, pecadora, a que atrapalha os planos de Deus, ou seja, em geral, de maneira pequena ou negativa. Com isso, a função de controle da moralidade ganha força na perspectiva religiosa no que diz respeito à autoridade masculina sobre a mulher. Por outro lado, esta moral não se aplica aos homens, que não são controlados e nem punidos por condutas que levariam mulheres à condenação.

Então, a dupla moral religiosa entra em conflito com valores de igualdade, liberdade e autodeterminação em que se fundamenta o discurso feminista, já que esta moral defende posturas distintas para homens e mulheres, além de fomentar a opressão destes sobre estas. Diante dessas diferenças é que se dá a distância entre feministas e machistas ortodoxos, já que estes, como demonstra o discurso patriarcal, acreditam na superioridade masculina e no seu dever de colaborar para o controle das mulheres que fogem do padrão de recato, servidão e submissão, imposto por tal moral, como pudemos observar no Capítulo 3.

Desta forma, este auditório, constituído por “bons sujeitos” do patriarcado, ou seja, por aqueles, segundo define Pêcheux (2009 [1975], p.199), que se identificam com a formação que os determina – no caso a patriarcal – e “sofre[m] cegamente essa determinação”, mesmo vivendo em um Estado Democrático de Direito, quase sempre não é capaz de refletir a respeito do discurso feminista e dos valores no qual este se fundamenta. Isso porque, como defende

Zoppi-Fontana (informação verbal, 2018)¹⁴², em função de seu assujeitamento, que o leva ao fechamento a suas convicções, este auditório se constitui, do ponto de vista psicossocial, como resistente à persuasão. Com isso, as distâncias que existem entre eles, que já são enormes por serem determinados por *doxai* distintas, dificilmente serão negociadas.

Tal percepção também é compartilhada por Meyer (1991, p.21), que entende que a dificuldade de negociação se deve ao fato de esse interlocutor interrogar a problematidade unicamente em relação a seu próprio saber. Então, o autor defende que isso, a que ele chama de a cegueira retórica, faz com que “as alternativas [sejam] negadas numa confirmação automática da crença inicial”. Assim, “Adere-se àquilo que se procura ver e exclui-se aquilo que pode colocá-lo em questão”, com o intuito de preservar as próprias convicções. Ainda segundo o autor, essa recusa está relacionada à denegação, gerada por uma “estreiteza ideológica”, como a que pode ser observada no grupo antagonista às militantes, que ignora a existência dos argumentos feministas.

Angenot (2008; 2015) também trata desta “impermeabilidade persuasiva”, quando se ocupa do fracasso constante dos esforços de persuasão. Para ele, persuade-se pouco, porque, em função das lógicas heterogêneas que são colocadas em cena diante das polarizações dóxicas, os interlocutores raciocinam a partir de lógicas diferentes. Assim, o argumento que é racional para o orador, pode ser irracional para seu interlocutor e vice-versa, o que leva a uma interincompreensão, da qual também trata Maingueneau (2008)¹⁴³, relacionando-a à polêmica. Entretanto, mais do que isso, Angenot defende que a impermeabilidade é resultante do fato de auditórios polarizados buscarem “manter inabalável uma convicção (...), apesar de evidências e refutações contrárias; encontrar contra todas as negações novas razões para ‘não se mexer’, para não mudar de ideia”¹⁴⁴ (ANGENOT, 2008, p. 21 [tradução nossa]). Diante disso, podemos compreender que as proposições feministas, diante de seu auditório antagonico, como defende o autor

excederiam a aceitabilidade, estritamente histórica e seriam heteronômicas no sentido de que, mesmo que houvesse uma série de argumentos racionais que as apoiassem, ainda assim essa série não contribuiria sequer minimamente para que tais proposições fossem ao menos levadas em consideração (ANGENOT, 2005, p.39).

¹⁴² Fala proferida durante a Mesa-redonda 5, durante o V Congresso Brasileiro de Retórica, Belo Horizonte, 23 ago. 2018.

¹⁴³ Segundo Maingueneau (2008, p.99), “cada discurso é delimitado por uma grade semântica que, em um mesmo movimento, funda o desentendimento recíproco. (...) A cada posição discursiva se associa um dispositivo que faz interpretar os enunciados de seu Outro traduzindo-o nas categorias do registro negativo do seu próprio sistema”.

¹⁴⁴ “(...) *de conserver inébranlable une conviction (...) en dépit des preuves contraires et des réfutations; de trouver contre tous les démentis des raisons nouvelles de ‘ne pas bouger’, de ne pas changer d’avis*”.

Com isso, fica claro que, independentemente do tom adotado, seja ele mais moderado ou mais radical, este auditório não se abriria para o discurso feminista e, portanto, não poderia ser persuadido. Assim, a posição de Angenot vai ao encontro ao que defende Eyerman (2006), segundo quem, a interação entre militantes e seu antagonista é apenas simbólica. Entretanto, apesar de ela ser considerada assim em função do fechamento deste auditório, é inegável que esta interação, de algum modo, afeta os “bons sujeitos” machistas, o que nos leva a crer que esta construção retórica tem razão de ser mesmo aqui.

Então, para compreender essa razão, seguimos a recomendação de Haiman (1967), que sugere que todo pesquisador que tem por objetivo compreender a retórica dos movimentos sociais precisa questionar o porquê de os coletivos escolherem, na maior parte das vezes, estratégias não convencionais, já que, como mencionamos, estes em geral precisam criar sua própria retórica. Neste questionamento, deparamo-nos, já de partida, com duas razões pelas quais os marginalizados precisam desenvolver suas estratégias e não utilizar as prescritas pela retórica clássica ou das elites. A primeira diz respeito ao acesso à esfera pública e à opinião pública.

Como aponta Phillips (1980), é alienada a visão de que a esfera pública está e sempre tenha estado aberta para quem quisesse ter acesso. Na mesma direção, Haiman (1967) defende o mesmo em relação aos canais de comunicação de massa, grandes responsáveis pela construção da opinião pública, os quais, até pouco tempo, nenhum interesse tinham em repercutir positivamente os discursos dissidentes. Com isso, embora, nos últimos anos, sobretudo com o acesso às redes sociais e com a ascensão das minorias, os grupos marginalizados venham começando a conseguir superar esta barreira, que também faz parte da exclusão social, se pensamos em 2011, contexto de surgimento da *Marcha das Vadias*, pouco espaço e atenção eram dados aos discursos dos grupos minoritários.

Assim, considerando que é fundamental para os movimentos sociais ganhar visibilidade para o discurso cumprir sua finalidade argumentativa, eles precisam do interesse do locutor, já que, em geral, os grupos majoritários não costumam lhes dar muita atenção. Desta forma, a estratégia das militantes da *Marcha* de se dirigir àqueles que valorizam as imagens que elas querem combater e as representações e imaginários que elas buscam desconstruir e que se fundamentam nos valores que elas procuram atualizar, além de abordarem temáticas polêmicas, de protestarem usando roupas sensuais e se autodenominarem vadias, afeta o auditório que se identifica plenamente com as formações dominantes. Embora este efeito patêmico seja negativo, como já abordamos, porque desperta neste auditório a indignação, com isso, rompe-

se a relação de indiferença deste em relação às feministas e seu discurso. Então, apesar disso não ser capaz de alterar a impermeabilidade persuasiva destes sujeitos, ao menos, faz com que o movimento seja visto e ouvido.

Diante disso é comum que os movimentos ganhem visibilidade, como aconteceu com a *Marcha das Vadias*, que foi amplamente noticiada pelos meios de comunicação de massa, mesmo que, em geral, a partir de abordagens negativas, simplificadoras, sensacionalistas e controversas¹⁴⁵. É neste sentido que Simons (1970) afirma que as táticas militantes resultam em visibilidade, que, por sua vez, leva o discurso do movimento às massas. Em resumo, embora tal estratégia utilizada pelas militantes provoque emoções que não colaborariam para a persuasão dos machistas ortodoxos, isso não importa, porque, como vimos, estes são impermeáveis, na maioria das vezes, mesmo que o tom adotado fosse o moderado; assim, a estratégia, por chocar, foi o meio encontrado pelo movimento para se fazer ouvir.

Ademais, o militante moderado, como demonstra Simons (1970), é a personificação da norma, já que, para buscar persuadir seu opositor, fundamenta-se na *doxa* dominante e adapta-se ao que este auditório valoriza. Então, usar a moderação como estratégia representaria, como define Lyotard (1988, p.9 *apud* PHILLIPS, 1996, p.242 [tradução nossa]), regular o conflito “no idioma de uma das partes”¹⁴⁶, ou seja, seria se conformar, no caso do feminismo, àquilo que oprime e violenta as mulheres. A retórica da *Marcha das Vadias*, pelo contrário, embora uma movimentação pacífica, se dá no confronto, ou seja, no embate, no nível da enunciação, com o discurso patriarcal, apresentando-se como uma alternativa a ele. Assim, por meio das palavras de Orkibi (2016, p.134), defendemos que a estratégia empregada pela *Marcha* busca

fazer face às limitações situacionais: trata-se de atrair a atenção do público e das mídias por meio da provocação, de constituir um espaço discursivo alternativo que permita contestar a legitimidade das autoridades e da cultura oficial, e modificar o debate público acerca das questões políticas e sociais.

¹⁴⁵ Atribuímos os adjetivos “negativo”, “simplificador”, “sensacionalista” e “controverso” para caracterizar a abordagem midiática da marcha, porque, sobretudo nas primeiras edições no Brasil, os eventos de ocupação das cidades foram representados como se fossem escândalos e atentados ao pudor, sem demonstrar, por um outro olhar, a que o protesto se propunha, ou seja, combater as violências simbólicas a que as mulheres são submetidas. Essa simplificação, como demonstra Prudência (2003), citada no Capítulo 2, é típica da mídia que não dá conta de tratar a complexidade dos movimentos. Além disso, falamos em uma abordagem sensacionalista, porque, o enfoque dado foi, quase sempre, em relação ao fato de parte das militantes aparecerem com os seios de fora ou vestidas de forma sensual. Daí então o caráter controverso, já que esta abordagem acabou por gerar dentro do movimento feminista uma rejeição à *Marcha das Vadias*, por acreditar que, em busca de publicidade e visibilidade, suas militantes acabaram entrando na lógica patriarcal de sexualização, exposição e objetificação do corpo feminino. Apesar de esta ser uma leitura possível, como trataremos, mais à frente, pode-se ver a estratégia de uma outra maneira.

¹⁴⁶ Transcrevemos o trecho todo do original Phillips (1996): “Lyotard observes that ‘a case of differend between two parties takes place when the ‘regulation’ of the conflict that opposes them is done in the idiom of one of the parties while the wrong suffered by the other is not signified in that idiom”.

Em outros termos, o discurso feminista contemporâneo lança mão das estratégias possíveis que lhe parecem mais adequadas para se propor como uma possibilidade outra que não o discurso patriarcal. Para isso, usa a retórica com a função de ganhar visibilidade, para, sendo ouvido pelas massas, tornar-se objeto de debate e, então, buscar perturbar e desestabilizar a *doxa* hegemônica, desigual e opressora, ao menos no que diz respeito às questões de gênero. Desta forma, neste processo de construção de uma via contra-hegemônica, o discurso da *Marcha das Vadias*, como discurso dissidente, organiza-se como resistência.

Com isso, depois da visibilidade, chegamos ao segundo motivo – com o qual o primeiro estabelece uma relação de influência mútua –, que justifica o movimento optar por estratégias retóricas não clássicas: a resistência. Em outras palavras, uma outra função da retórica da *Marcha* em relação ao auditório antagonista é a apresentação do discurso feminista contemporâneo como resistência ao discurso e à *doxa* patriarcal. Essa função se aproxima da posição de Angenot (2008), que defende que, mesmo diante do alto índice de fracassos da argumentação entre antagonistas, insiste-se em argumentar, não com o intuito de persuadir o interlocutor, que sabidamente é impermeável a qualquer argumento de seu polo oposto, mas, sim, para se justificar e se posicionar a respeito da questão problemática, colocando-se como resistência a ela. Sobre isso, o autor afirma que

Eles argumentam para se justificar, para obter face ao mundo uma justificativa (...) inseparável de um ter razão – e argumentam para se situar em relação às razões dos outros testando a coerência e a força que imputam às suas posições, para posicionar-se (com os seus eventualmente) e, de acordo com a metáfora polêmica, para sustentar essas posições e se colocar em condição de poder resistir (ANGENOT, 2008, p.441 [tradução nossa]).¹⁴⁷

Assim, embora a resistência seja um aspecto bastante estudado pela Sociologia dos Movimentos Sociais, interessa-nos, aqui, pensá-la discursivamente. Para isso, partiremos da observação de como ela surge, para, então, analisarmos como ela se dá no discurso e com que objetivo, além de refletirmos sobre quais os efeitos ela pode gerar.

É interessante perceber que a resistência surge como uma revolução na ordem das palavras para, então, buscar levar à revolução na ordem das coisas. Desta forma, para apresentar/representar uma alternativa outra que não a hegemônica, a resistência se manifesta como um deslocamento de sentido a partir do equívoco, a que a ideologia – para usar os termos pecheutianos – enquanto ritual com falha está sujeita. Com isso, Orlandi (2012, p.231) entende

¹⁴⁷ “Ils argumentent pour se justifier, pour se procurer face au monde une justification (...) inséparable d’un avoir-raison – et ils argumentent pour se situer par rapport aux raisons des autres en testant la cohérence et la force qu’ils imputent à leurs positions, pour se positionner (avec les leurs éventuellement) et, selon la métaphore polémique, pour soutenir ces positions et se mettre en mesure de résister”.

que “Na falha, ela se abre em ruptura, onde o sujeito pode irromper com seus outros sentidos e com eles ecoar na história. Condição para que os sujeitos e os sentidos possam ser outros, ‘fazendo sentido do interior do não-sentido’”. É nessa direção que, segundo Pêcheux (1990 [1982], p.12), um sentido outro “se constrói (...) em torno da barreira política invisível que protege o Estado [ou, no nosso caso, a dominação do patriarcado]: consiste em denunciar a sociedade tornando visível o ‘irrealizado’”(PÊCHEUX, 1990 [1982], p.12).

Deste modo, a resistência se dá contra a forma dominante a partir da construção de uma possibilidade outra ao patriarcado, possibilidade esta que é o “irrealizado” o qual, ao ser enunciado, torna-se visível. Se pensarmos especificamente na construção discursiva da *Marcha*, as tematizações das violências simbólicas contra a mulher são a tentativa de visibilização de problemas não reconhecidos socialmente, uma vez que são naturalizados pela *doxa* hegemônica, mesmo caminho por que passou a violência doméstica que, como mencionamos, por muito tempo foi considerada algo natural, um direito do pai/marido, e, portanto, de foro privado. Além disso, ao traduzir tais problemas no *lógos*, fundando novos sentidos, o discurso também se mostra como solução, já que mais do que apenas apontar os tipos de violência, ele apresenta uma transformação, uma nova realidade possível, que disputa sentidos com a hegemonia, ou seja, que luta contra a influência dominante/dominadora.

Então, nessa luta, comum aos discursos dissidentes, que, segundo Angenot (2015, p.37), “organizam-se sempre como resistências”, o que está em jogo são as relações de poder. Isso fica claro quando refletimos sobre a noção de resistência, entendida aqui como uma força que se opõe e confronta outra – no caso, o patriarcado. Assim, o trabalho discursivo com a resistência no discurso feminista contemporâneo implica observar como, nesta recusa ao poder dominante do patriarcado e por meio do desejo de mudança, a língua significa as relações sociais e, conseqüentemente, as relações de força.

Primeiramente, é interessante observar, como já apontamos, a renúncia pelo movimento de se enquadrar nos modelos retóricos dominantes, já que isso pressuporia fundamentar seu discurso na racionalidade e nos valores hegemônicos. Neste caso, a *Marcha* teria que adaptar seu discurso ao auditório machista, o que implicaria colocar o sujeito que oprime as mulheres no lugar de centralidade da construção discursiva, como é feito na retórica das elites, uma vez que ele é o sujeito da hegemonia. Desta maneira, a resistência feminista começa na fundamentação do discurso na *doxa* que as determina e não na dominante, o que coloca no lugar de centralidade retórica as feministas. Em consequência disso, a resistência no nível retórico continua quando, subvertendo a lógica da construção das elites, as militantes usam emoções

negativas, utilizadas em geral para afastar os interlocutores, para chamar a atenção deste auditório que as ignora, haja vista sua posição na hierarquia social. Ou seja, os afetos desta elite são mobilizados para atrair a atenção e fazer a *Marcha* ser ouvida, rompendo com a relação de indiferença que se estabelecia no nível da interlocução.

Além disso, a renegação aos modelos argumentativos pode ser observada ainda pelo modo como os problemas que distanciam feministas e machistas são tematizados. Embora o objetivo seja persuadir este auditório para que ele mude sua forma de ver as relações de gênero e, com isso, as violências simbólicas cessem, raras são as situações, como ficou evidenciado no nosso *corpus* representativo, em que o raciocínio é apresentado na forma de um silogismo ou mesmo um entimema. Apesar de, como observamos no Capítulo 3, do interior da *doxa* feminista, os efeitos de sentido serem capazes de conduzir certos raciocínios na direção de alterar a percepção dos auditórios, de modo geral, os problemas são apresentados “como uma questão indiscutível” (ORKIBI, 2016, p.133), como uma verdade absoluta que não exige explicações. Os enunciados “Quando ajoelho não é para rezar” e “O Estado não manda aqui” são bons exemplos para ilustrar do que estamos tratando.

Entretanto, ainda segundo o autor, apesar de tal estratégia poder ser interpretada como uma tentativa de minar a legitimidade do debate público ou como “uma renúncia a qualquer esforço de convencer”, na prática, ela tem como efeito a perturbação discursiva. Percebemos aqui novamente a resistência das oradoras – que não buscam estabelecer uma relação de cumplicidade com o auditório machista, a partir da colaboração para que este pense como elas, até porque, como já mencionamos e como as militantes provavelmente já tenham percebido historicamente na prática, estes sujeitos não estão dispostos a se deixarem persuadir por elas –, as quais acabam por preferir o enfrentamento, gerando uma tensão. Esta pode ser percebida com uma negação das relações de poder que se estabelecem entre homens e mulheres, uma vez que ainda hoje espera-se destas, em geral, uma posição servil, de colaboração com aqueles. Com isso, muito mais do que liquidar o debate, em função do engajamento de sujeitos que antes o ignoravam – mesmo que seja para repercuti-lo negativamente –, a estratégia favorece-o, tornando a questão algo discutível. Assim, fica evidente a relação intrínseca entre resistência e visibilidade, ambas estratégias da retórica própria dos movimentos sociais.

Ademais, ao analisarmos a problematização das questões de controle do corpo feminino, vistas pelo patriarcado como naturais, percebemos ainda a resistência marcadamente no nível linguístico, como já apontamos no Capítulo 3, que se evidencia, a partir da análise dos aspectos mais formais do *lógos*, na maneira como as relações de poder são enunciadas. Com isso, ao

apresentarem suas verdades com um tom de enfrentamento, além de utilizar para isso a modalidade deôntica, como em “Tire seus padrões do meu corpo”, por exemplo, como já mencionamos, a relação que se estabelece entre as mulheres-oradoras e o auditório machista não é de inferioridade daquelas em relação a este, mas, no mínimo, de igualdade. Isso, porque pressupõe-se que aqueles que se encontram em posições mais baixas da hierarquia não podem dar ordens aos que são superiores. Então, se na sociedade patriarcal, a mulher ainda hoje é vista com um ser inferior, tal modalidade enunciativa representa a resistência à submissão aos homens também no nível linguístico.

Deste modo, ao mesmo tempo em que aborda o problema que distancia os interlocutores, apresentando uma outra possibilidade que não a dominante, o discurso feminista da *Marcha*, mais do que apenas propor uma nova realidade, já a performatiza. Isso, porque, a partir da modalização enunciativa que coloca homens e mulheres em posição de igualdade, as oradoras estão enunciando a nova realidade igualitária, em que, conseqüentemente, os homens não terão controle sobre os corpos das mulheres e não as violentarão. Assim, segundo Bourdieu (1998, p.118), os enunciados que apresentam e, ao mesmo tempo, representam a nova realidade são enunciados performativos, já que “pretende[m] fazer acontecer o que enuncia[m]” e ainda “contribu[em] praticamente para a realidade do que anuncia[m] pelo fato de enunciar-lo”. Neste sentido, afirmamos que o discurso se mostra como a transformação que quer provocar.

Além do mais, essa performance não se restringe apenas ao nível linguístico se observamos as fotografias que compõem o nosso *corpus*. Embora nosso foco enquanto linguistas seja no nível da linguagem, não há como se desconsiderar a relação da língua com a encenação e a dramatização na prática da marcha, enquanto evento de ocupação do espaço público, já que, nestas circunstâncias, ambos significam conjuntamente. Desta maneira, a resistência nos enunciados se alia à resistência da prática durante o protesto e ambas, conjuntamente, performatizam a realidade social que se busca por meio do discurso. Com isso, convém observarmos também a performance prática.

Performance, para Schechner (2003), corresponde, na vida cotidiana, às exibições exageradas voltadas para um auditório, por meio de comportamentos duplamente exercidos – no sentido de repetições de comportamentos –, que são modelados, recombinaos ou deslocados, reestruturando-os de modo a produzir um efeito determinado. No caso da militância, conforme defendem Benford e Hunt (1992), embora os protestos tenham certas regularidades, sua performance varia de acordo com as relações de poder que se estabelecem

entre os grupos que estão em conflito e com as relações que se quer estabelecer, além de envolver as questões próprias daquela problemática.

No caso da *Marcha das Vadias*, assim como vimos no nível linguístico em que a performance militante se dá de modo a alterar as relações de poder do patriarcado, no nível da ação de protesto, esta se constrói a partir da questão central das tematizações, ou seja, o controle do corpo feminino. Assim, este aparece como elemento importante nesta prática performática, na qual se subverte a performance de gênero. Esta, entendida por Butler (2003) como os comportamentos repetidos e naturalizados, vistos como expressões de gênero, é transgredida, já que as formas de agir e de se apresentar das militantes não condizem com o que a cultura hegemônica patriarcal espera de mulheres.

Então, o fato de mulheres se manifestarem na rua, espaço visto como perigoso para mulheres sozinhas, já que, por muito tempo, foi território essencialmente masculino e que além disso estabelece com o corpo feminino uma relação tensa de invisibilidade, do ponto de vista social, e de hipervisibilidade, uma vez que na rua estes corpos são observados, desejados, assediados e violentados (MONNET, 2009 *apud* HELENE, 2013), representa uma forma de resistência ao patriarcado. Além disso, quando o corpo, tão oprimido e controlado, aparece “como ícone de libertação” (MENDONÇA; SALLAS, 2016, p.2), já que ele, em alguns momentos, aparece à mostra e à vontade, independentemente de estar ou não enquadrado nos padrões estéticos vigentes, a performance no espaço urbano também apresenta a mudança que se pretende provocar. Com isso, vemos que a performance militante se particulariza em uma performance militante de gênero, que no protesto não apenas enuncia uma nova realidade com novas relações de poder, como também performatiza esta feminilidade livre, constituindo-se, desta forma, por afrontar a *doxa* patriarcal, também como resistência.

Diante disso tudo, fica evidente que a constituição retórico-discursiva da *Marcha* desempenha funções junto ao auditório machista ortodoxo, tanto para ganhar visibilidade, a partir da afronta à *doxa* que o domina, quanto como resistência ao poder deste grupo. Assim, como defende Angenot (2008), mesmo que este auditório se mostre fechado a qualquer tentativa de persuasão pelo discurso feminista, já que se opõe fortemente às convicções deste, quando as oradoras justificam e se posicionam em relação ao discurso de seu antagonista, elas se apresentam como resistência a este, a fim de provocar efeitos em um terceiro, do qual trataremos no próximo tópico. Com isso, nesta perspectiva, em função da impermeabilidade do auditório e da estratégia de enfrentamento das oradoras, as enormes distâncias existentes entre feministas e machistas “bons sujeitos” tendem, pelo menos a princípio, a aumentar.

Por outro lado, embora as representações, imaginários, valores e crenças que circulam no discurso hegemônico sejam vistos como naturais, como defende Miguel (2018, p.73), “A dominação não é um estado ‘natural’, ela precisa ser reafirmada a cada momento”, o que é feito pelo mecanismo de dominação da *doxa* hegemônica. Entretanto, diante da resistência do discurso dissidente que busca desnaturalizar tal *doxa*, colocando à prova sua racionalidade, a fim de que aqueles que aderem a ela sem exame questionem-na, a *doxa* patriarcal pode se fragilizar. Nesta direção, o discurso feminista pode atuar, como defende Orkibi (2016), na preparação do terreno, para que, a longo prazo, como reconhece Angenot (2008), esta *doxa* perca força, enquanto a *doxa* feminista, mais igualitária, se fortalece, o que faria com que, nesta disputa por sentidos hegemônicos, no futuro, a *doxa* hegemônica fosse a igualitária.

Lagazzi-Rodrigues (1998, p.16) também reconhece a possibilidade de transformação da resistência. A autora, que a entende como “a luta do sujeito por um lugar de poder/dizer”, admite que a resistência é capaz de gerar deslizamentos de sentido, tendo em vista que a linguagem é suscetível ao equívoco, já que a ideologia é um ritual com falhas. Assim, do interior da perspectiva pecheutiana, a analista do discurso reconhece que, apesar do assujeitamento, não há identificação plena e que, portanto, “a resistência (...) abre a possibilidade de deslocamento porque expõe o sujeito aos sentidos, abrindo para diferentes processos de identificação” (LAGAZZI, 2010, p.181). Desta forma, reconhece-se que as formas de resistência que atingem a posição-sujeito – no nível formulação do discurso – são capazes de abalar a forma-sujeito-histórica – no nível da constituição.

Com isso, fica claro, como aponta Amossy (2017, p.210), que o discurso dissidente é “instrumento de luta pelo qual se tenta fazer prevalecer suas formas de compreender e ordenar uma sociedade para a qual são propostos modelos antagônicos e, às vezes, incompatíveis”. Então, nesta luta, por sua condição de marginalidade, os sujeitos dissidentes precisam fundar sua própria retórica. A partir desta, especificamente no caso da *Marcha das Vadias*, embora a diminuição das distâncias entre feministas e machistas ortodoxos, pelo menos a curto prazo, dificilmente ocorra – apesar de ser possível –, fica claro que a interação, mesmo que simbólica entre estes interlocutores, e seus efeitos discursivos desempenham importantes funções no processo de transformação social.

Tendo compreendido as funções retóricas e os efeitos de sentido diante do auditório antagonista, passemos, enfim, para o auditório agonista.

4.3 Os agonistas: o auditório machista que questiona

Feminismo é uma outra palavra para igualdade.
Malala Yosafzai

Segundo Eyerman (2006), como já mencionamos, há pelo menos três arenas distintas, embora inter-relacionadas, em torno das quais um movimento social se realiza: seus militantes, seu oponente e o público em geral. Assim, de acordo com o autor, os militantes, unidos pela identidade coletiva e a solidariedade que os motiva, se movem contra o inimigo, o qual representa a força que eles querem combater. Além disso, há um terceiro, o público, potenciais apoiadores ou também opositores, a quem se quer influenciar.

Sobre este terceiro, Angenot (2008, p.442 [tradução nossa]), tratando das situações de polarização, também defende que “Argumentamos diante de alguém, na frente de um público ou contra um oponente concreto, mas sempre nos dirigimos, por cima de suas cabeças, a outra pessoa”¹⁴⁸. Do mesmo modo, Amossy (2017, p.19), ao descrever o discurso polêmico, afirma que ele é monogerido, construído como oposição ao ponto de vista de um adversário, mas “o alocutário direto não é o Oponente, mas o público (o Terceiro), convidado a juntar-se à boa causa”. Com isso, as posições dos autores corroboram a ideia de que a interação entre oradoras e auditório antagonista é apenas simbólica.

Desta forma, embora tenhamos observado as funções da retórica própria da *Marcha das Vadias* diante do auditório feminista, importante sobretudo para a manutenção do movimento, e diante do auditório antagonista, o qual se busca afrontar por meio da resistência e com a finalidade de conseguir visibilidade, é necessário que reconheçamos que o efeito central que se pretende obter por meio da construção retórica do discurso feminista, neste caso, é junto a este auditório. Assim, embora consideremos o auditório feminista e o auditório machista-ortodoxo também como público, já que, do mesmo modo, são alvos do discurso, diante dos quais efeitos de sentido são construídos com funções específicas para o processo de transformação social que se busca, é em relação ao auditório agonista que existem as maiores possibilidades de se diminuir distâncias e, conseqüentemente, de se enfraquecerem a *doxa* patriarcal e as práticas violentas legitimadas nesta.

Isso, porque este auditório, embora, assim como o auditório antagonista, seja constituído de sujeitos dominados pela *doxa* patriarcal, diferentemente do outro, não é ortodoxo. Os sujeitos que o compõem seriam, na classificação de Pêcheux (2009 [1975]), os “maus sujeitos” do

¹⁴⁸ “On argumente devant quelqu'un, devant un public ou contre un adversaire concrets, mais on s'adresse toujours, par dessus leurs têtes, à Quelqu'un d'autre”.

patriarcado, já que, apesar de ainda dominados pela *doxa* patriarcal, se contraidentificam com esta formação discursiva que lhe é imposta e, portanto, questionam certas crenças e representações colocadas em circulação por esta. Desta forma, estes sujeitos, embora não haja nunca certeza disso, são suscetíveis de serem persuadidos, já que são capazes de perceber a legitimidade de um contradiscurso, no caso o feminista.

Daí nossa apropriação do termo agonista, que merece certos esclarecimentos. O termo *agon* vem da dramaturgia clássica grega, na qual era usado para se referir ao debate central de uma peça. Além disso, nos antigos jogos dialéticos, a técnica usada para vencer um debate era chamada agonística. A noção também aparece nos escritos de Nietzsche para se referir a competitividade grega. Apesar desses usos, nossa apropriação se deu a partir dos trabalhos de Chantal Mouffe, que propõe um modelo agonístico em substituição ao atual de antagonismo político. Para a autora, diferentemente dos atuais oposição e ataque entre as posições antagônicas, um modelo democrático ideal seria este em que as posições divergentes são capazes de reconhecer a racionalidade e, com isso, a legitimidade daquelas que diferem dela, modelo que a cientista política chama de agonístico. Então, foi a partir da ideia que considera a capacidade de reconhecer a posição de seu opositor, mesmo que se opte por não aderir a ela, que escolhemos este termo para designar o auditório machista que é capaz de interagir e, conseqüentemente, sofrer os efeitos do discurso feminista.

Entretanto, observando o discurso e os efeitos possíveis de serem produzidos neste auditório, percebemos que há um tratamento diferenciado para homens e mulheres na *Marcha* que merece ser tratado separadamente. Assim, analisaremos as estratégias direcionadas aos homens a fim de buscar persuadi-los e, em um segundo momento, nos dedicaremos à estratégia de empoderamento das mulheres, questão importante para o movimento feminista contemporâneo e especificamente para a *Marcha das Vadias*.

4.3.1 Efeitos sobre os homens

Diferentemente dos auditórios feminista e machista-antagônico, constituídos por “bons sujeitos” de *doxa* feminista e da *doxa* patriarcal, respectivamente, os sujeitos do auditório agonista, por serem “maus sujeitos” do patriarcado, estão suscetíveis tanto à racionalidade feminista quanto à machista. Relacionado a esse desdobramento, os efeitos da argumentação tanto na tentativa de gestão da pequena distância que se estabelece entre as oradoras e o auditório feminista – já que são determinados pela mesma *doxa* –, quanto na da enorme

distância que se dá entre oradoras e seu antagonista, que são determinados por *doxai* antagônicas, são mais facilmente precisados do que os efeitos diante de um auditório que pode tender tanto para um lado quanto para o outro.

Assim, ante a este auditório, cujas diferenças com as militantes da *Marcha* provocam uma distância nem tão pequena quanto aquela entre estas e o auditório feminista, nem tão grande quanto a existente entre elas e auditório antagonista, precisamos considerar, ao menos, três efeitos possíveis da argumentação. São eles o aumento das distâncias, a manutenção destas ou ainda a diminuição da diferença que distancia os interlocutores, as quais podem variar em função das distâncias psicológicas e sociais existentes entre os envolvidos.

Então, em função do modo como o problema que os distancia foi traduzido no *lógos* e das estratégias retóricas mais radicais, mesmo que estes sujeitos já questionem certas representações machistas, a exemplo do que demonstramos no início da seção sobre os efeitos em relação ao auditório antagônico, é possível que parte deles se choque com os cartazes e inscrições na pele que circulam na *Marcha*. O choque pode ter a ver com as imagens que, não coincidindo com o que tais sujeitos esperam das mulheres, ou ainda com os valores de liberdade e autonomia, que vão contra à moralidade própria da religiosidade tão presente ainda hoje em nossa sociedade, geram um efeito negativo. Desta forma, se os sentidos que emergem dos enunciados do movimento forem esses, as distâncias entre feministas e auditório agonista tendem a aumentar.

Por outro lado, é possível ainda que elas não aumentem e nem diminuam. Isso, pois pode ser que os efeitos não sejam nem de choque e indignação, nem de compaixão e solidariedade, já que estes sujeitos, embora compreendam os valores e causas por que lutam as militantes, diante do discurso, possivelmente ainda não se identifiquem plenamente com a formação discursiva feminista a ponto de se desidentificar com a formação discursiva patriarcal. Assim, de modo geral, esses efeitos são positivos para a luta das feministas, porque, mesmo ainda dominados pela *doxa* patriarcal, os efeitos sobre estes sujeitos não foram os sentidos que tipicamente emergem diante de machistas e isso, provavelmente, represente que as questões apontadas pelas militantes serão objetos de reflexão, o que, a longo prazo, pode levar à mudança de posição.

Outra possibilidade ainda é a diminuição das distâncias entre as feministas e o auditório agonista, como resultado da redução ou até mesmo da anulação das diferenças que os separavam. Isso quer dizer que, por meio dos enunciados que traduzem os problemas que os distanciam e, com isso, das imagens das militantes construídas discursivamente, das emoções

provocadas, dos valores em que se fundamenta o discurso feminista, entre outras questões envolvidas no processo persuasivo, estes sujeitos podem ser interpelados pela *doxa* feminista a partir da identificação com a formação discursiva feminista e, conseqüentemente, da desidentificação com a formação discursiva machista. Este processo evidencia a falha a que está sujeito o processo de determinação dóxica, já que mesmo dominado pela *doxa* patriarcal, no equívoco da linguagem, sentidos comuns às feministas podem emergir diante deste sujeito que, com isso, rompe com a lógica machista.

Nesta tentativa são utilizadas, em geral, estratégias de enfrentamento à lógica patriarcal e aos machistas, como percebemos, por exemplo, no cartaz que traz a questão de múltipla escolha, que expõe estes sujeitos ao ridículo ao apresentar alternativas absurdas, mas aceitas pela *doxa* dominante, em contraste com a “resposta” correta – o estupro –, que o discurso feminista espera transformar em alternativa hegemônica. Diante dessa mudança, resultante de uma conquista na disputa por sentidos dominantes, a culpabilização das vítimas de violência sexual teria fim.

Entretanto, percebemos um outro tipo de estratégia de persuasão dos machistas, que, embora não recorrente, merece atenção por ser direcionada especificamente aos homens. Observemos o enunciado representativo desta, na fotografia 27, a seguir:

Fotografia 27 – Quanto menos macho, mais livre



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* de Brasília (2013) no *Facebook* (imagem recortada)
Legenda: Quanto menos macho mais livre #homem,deixeofeminismotelibertar

Como mencionamos – e é importante frisar –, essa estratégia não é comum nas edições brasileiras da *Marcha das Vadias*, mas interessou-nos porque evidencia uma tentativa de atuação especificamente junto aos homens, como está explícito no vocativo presente na *hashtag*, apresentando a eles motivos que os tocam particularmente para que, com isso, adiram ao feminismo. Assim, não se trata de persuadi-los apenas a partir de efeitos patêmicos de solidariedade ou compaixão com as mulheres vitimadas pela violência simbólica, mas, sim, de demonstrar aos homens os benefícios que o feminismo traz também a eles.

O enunciado “Quanto menos macho mais livre”, seguido de “#homem,deixeofeminismotelibertar”, deixa implícita a ideia de que o machismo aprisiona também os homens. Com isso, traz-se para o debate aspectos sobre a masculinidade tóxica e a opressão do homem pela *doxa* patriarcal. Segundo Bourdieu (2014, p.63), “os homens também estão prisioneiros e, sem se aperceberem, vítimas da representação dominante”, já que ser homem “implica um dever-ser”, ou seja, um conjunto de exigências a se cumprir para fazer parte da masculinidade. Estas exigências dizem respeito às imagens e posturas de forte, de provedor e de protetor da mulher, vistas como inerentes à identidade masculina e supervalorizadas pelo patriarcado, o que favorece a violência contra a mulher.

Desta forma, diante dessas idealizações, o homem não teria espaço para demonstrar sensibilidade ou fragilidade, já que estas seriam suficientes para taxá-lo de “mulherzinha”, que, por sua vez, significa uma ofensa, dado o caráter inferior atribuído ainda às mulheres e a tudo relacionado à feminilidade. Com isso, segundo o autor, devido ao fato de “a virilidade ter que ser validada pelos outros homens”, muitas vezes, atitudes masculinas agressivas ou vistas como corajosas devem-se ao “medo de perder a estima ou a consideração do grupo” (BOURDIEU, 2014, p.65 e p.66), ou seja, a coragem dos homens encontra seu princípio no medo, de acordo com o sociólogo.

Assim, o cartaz apresentado evidencia a igualdade pregada pelo feminismo, já que defende as ideias de que quanto menos macho mais livre e de que o feminismo é capaz de libertar os homens, e não de que quanto menos macho mais oprimido pelo feminismo. Então, os enunciados, ao tratarem de liberdade e libertação, demonstram que o feminismo não é o oposto do machismo, ou seja, uma ideologia que defende a superioridade das mulheres sobre os homens, mas, sim, um conjunto de ideias fundamentadas na igualdade e na autonomia, como observamos na análise da lógica e dos valores desta *doxa*. Assim, ao demonstrar que as representações e crenças patriarcais, apesar dos privilégios dados aos homens, também lhes

impõem limitações e opressão, e que feminismo é positivo tanto para mulheres quanto para homens, amplia-se o potencial persuasivo do discurso da *Marcha* e, por conseguinte, as possibilidades de se interpelarem os homens do auditório agonista pela *doxa* feminista.

Porém, além de constatarmos um esforço da *Marcha das Vadias* para alterar as representações, imaginários, valores e crenças dos sujeitos que praticam a violência contra a mulher para que todo e qualquer tipo desta tenha fim, percebemos, ao mesmo tempo, um grande empenho discursivo em favor do empoderamento das mulheres para que estas reconheçam e atuem também contra a violência de gênero, libertando-se dela. Passemos, então, à análise das estratégias e efeitos de sentido diante das mulheres que compõem o auditório agonista.

4.3.2 Efeitos sobre as mulheres: o empoderamento

O opressor não seria tão forte se não houvesse cúmplices entre os próprios oprimidos.

Simone de Beauvoir

Historicamente, o discurso feminista tem atuado de modo a apresentar problemas não reconhecidos, ou seja, naturalizados, buscando agir junto aos setores da sociedade capazes de colaborar para a solução de tal problemática. Contemporaneamente, com o intuito de desnaturalizar a violência simbólica contra a mulher, a *Marcha das Vadias*, como um movimento de viés culturalista, isto é, que tem por objetivo provocar mudanças na cultura, procura atingir a sociedade de um modo geral. Isso por que todos os sujeitos são suscetíveis de reproduzir o discurso patriarcal, que é responsável pela opressão e controle da mulher a partir do compartilhamento das representações, valores e crenças que fazem parte da *doxa* hegemônica. Neste esforço, a *Marcha* atua tanto junto aos que praticam tal violência, como acabamos de observar, quanto junto às vítimas – as mulheres – para que estas se conscientizem da opressão sofrida e, empoderadas, sejam capazes de reagir contra ela.

Assim, nesta seção, observaremos especificamente o empoderamento como efeito possível sobre as mulheres do auditório agonista – e também sobre as feministas, já que, como veremos, este é um processo constante que surte efeito sobre todas as envolvidas. Desta forma, analisaremos como o empoderamento pode ser desencadeado discursivamente pelo movimento e como se dá todo o andamento do processo, que não é linear. Antes disso, entretanto, por se tratar de um termo bastante em voga, mas sobre o qual pouco se teoriza e cujo significado anda esvaziado em função de seu uso indiscriminado, é importante buscarmos apresentar sua história

tanto na teoria quanto na prática, além de esclarecermos como o compreendemos e a partir de qual perspectiva.

O termo empoderamento surgiu na *práxis* dos movimentos de direitos civis nos Estados Unidos na década de 1960 relacionado à autovalorização do povo negro, segundo aponta Costa (2004). Já na década de 1970, de acordo com Mosedale (2005), ativistas feministas e movimentos de base do 3º mundo, nas palavras da autora, se apropriaram da noção a fim de colocá-la em prática também na luta pela igualdade de gênero. Neste contexto, para o desenvolvimento da concepção e da prática de empoderamento, houve uma interação entre o feminismo e a educação popular, segundo Batliwala (1994). Isso porque, conforme desenvolve León (1997), embora a *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire, não trate das questões de gênero, ao elaborar a concepção de aprendizagem transformadora como caminho para a libertação das estruturas que limitam a participação do sujeito, este trabalho colaborou para a promoção da ideia de conscientização para o processo de emancipação. Outra contribuição veio dos trabalhos de Gramsci sobre os mecanismos de participação e de criação de sistemas mais igualitários, como aponta ainda a autora.

Em função dos debates gerados pelo movimento feminista, sobretudo nos países em desenvolvimento, a partir desta prática, o empoderamento passou também a ser objeto de estudo. Em 1985, as feministas do *Development Alternatives with Women for a New Era* (DAWN) prepararam um documento distribuído durante a III Conferência Mundial de Mulheres, em Nairóbi, no qual, a partir de discussões do feminismo acadêmico e de militância terceiro-mundista, propuseram medidas para transformação das estruturas de subordinação das mulheres a partir de mudanças nas instituições que perpetuam a dominação. Tal texto, transformado em livro publicado em 1987 por Gita Sen e Caren Grown, foi responsável pela popularização do termo tanto na academia, quanto fora dela, o que atraiu a atenção de outras instituições.

Com isso, apesar desta raiz mais radical, a partir daí e sobretudo na última década do século XX, agências internacionais bilaterais e bancos de desenvolvimento se apropriaram da noção de empoderamento para utilizá-la em uma perspectiva liberal, como aponta Sardenberg (2008). Nesta, segundo a autora, o empoderamento se dá como um desenvolvimento individual, resultante de projetos que visam criar igualdade de oportunidades de acesso à educação profissional e ao trabalho, por meio dos quais se busca a erradicação da pobreza, segundo León (1997). Assim, tais projetos, que têm por objetivo empoderar a mulher, em geral, promovem

treinamentos relacionados ao desenvolvimento de habilidades profissionais, assim como lhes concedem linhas de crédito a ela, como ressalta Mosedale (2005).

O resultado disso são mulheres empreendedoras ou assalariadas que, desta forma, têm seu poder material aumentado, o que as transforma também em consumidoras, isto é, este empoderamento, no final das contas, constrói mulheres capazes de agir de acordo com os interesses do neoliberalismo, como defende Sardenberg (2008). Então, embora com isso essas mulheres passem a ter mais acesso e controle sobre o dinheiro, o que, por sua vez, colabora para sua autoestima, ainda segundo a autora, o empoderamento liberal é visto como despolitizado, resultado de uma perspectiva assistencialista, na qual o poder é concedido à mulher, ou seja, ele vem de cima para baixo, mas sem que se alterem as relações de gênero.

Desta forma, a mulher empoderada pela perspectiva liberal é sobrecarregada por sua tripla jornada, já que, além do trabalho produtivo e reprodutivo já exercido no espaço doméstico, ela passa também a exercer o trabalho produtivo no mercado. Assim, ao se desconsiderarem os fatores estruturais que perpetuam a opressão e a exploração sobretudo da mulher pobre, embora se altere a sua condição econômica, nada muda em sua posição em relação ao homem, aspecto importante para Batliwala (1994). Com isso, mantém-se a inferioridade feminina, já que se a força econômica excluísse a opressão, as mulheres ricas não seriam vítimas dela.

Diante disso, fica claro que o empoderamento liberal nada tem a ver com transformação das relações de gênero. Aqui, o poder – aspecto central do **empoderamento**, claramente evidenciado em seu radical – é entendido como recurso, segundo classificação de Allen (2005). Assim, embora essa concepção tenha atraído a atenção de inúmeros pesquisadores, os quais desenvolveram uma ampla bibliografia sobre o tema, a ideia de “empoderamento como recurso” significou, segundo León (1997), a diluição do sentido e da politicidade original do termo, porque o afastou da sua origem radical, ligada à busca pela transformação da raiz do problema de gênero, que é a dominação pelo sistema patriarcal.

Em virtude dessa diluição do sentido de empoderamento, na década de 1990 sobretudo, ainda segundo a autora, as teorias feministas passaram a tratar da noção, com o intuito de resgatar seu sentido original, reaproximando o empoderamento da problemática da emancipação feminina. Mesmo assim, ainda de acordo com a autora, há uma carência de material teórico sobre a temática. Tal apontamento também é feito por Sardenberg (2006, p.9), ao afirmar que, apesar da ampla experiência prática de empoderamento na América Latina, ainda temos “pouquíssima teorização em cima disso”, posição reafirmada pela autora em 2010,

ao defender que “No Brasil, o empoderamento ainda não foi reconhecido como objeto de teoria e pesquisa feminista”¹⁴⁹ (SARDENBERG, 2010, p. 232 [tradução nossa]), o que, em nosso levantamento bibliográfico, pareceu-nos uma realidade ainda hoje, quase uma década mais tarde.

Diante disso e do amplo interesse, inclusive popular, pela questão tão em voga – segundo dados da Editora Positivo, empoderamento foi a palavra mais buscada no Dicionário Aurélio *online* em 2016 –, é importante que as pesquisas sobre gênero voltem seus olhares para o empoderamento a partir da perspectiva libertadora, até porque este tem sido o foco da maioria das movimentações feministas contemporâneas. Nós, a partir dos trabalhos da Sociologia, da Antropologia e do Ativismo social, como mencionamos, procuraremos observar como o empoderamento feminino pode se dar por meio do discurso, enquanto efeito, considerando também o processo, já que, como defende Sardenberg (2006; 2008), o empoderamento não é apenas um fim, um resultado esperado, mas, do mesmo modo, um instrumento, um processo de conquista da autonomia e da autodeterminação pelas/das mulheres.

Então, para compreendermos o empoderamento enquanto efeito desencadeado pelo discurso, partiremos, da dominação. Como já abordamos, a dominação masculina se dá a partir da *doxa* patriarcal, que toma na prática a forma de poder simbólico, ou seja, um

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 (...) se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a *crença* (BOURDIEU, 1989, p.14-15).

Assim, a dominação se dá e se perpetua pelo reconhecimento dos auditórios machistas – sejam eles antagonista ou agonista –, de que os imaginários, representações, valores e crenças que circulam pelo discurso patriarcal, materialização da *doxa* hegemônica no que diz respeito às relações de gênero, são verdadeiros e naturais e, portanto, incontestáveis. Nesse sentido, não há como as mulheres do auditório agonista perceberem espontaneamente o poder que o patriarcado exerce sobre elas, o que evidencia o quanto este cerceia a liberdade da mulher, o que entendemos como uma violência simbólica. Esta

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,

¹⁴⁹ “*In Brazil, empowerment has yet to be recognized as an object of feminist theory and research*”.

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, 2014, p.47).

É no sentido de apresentar uma outra possibilidade que não a patriarcal às mulheres, buscando evidenciar esse poder que se exerce sobre elas impondo modos de ser e agir, que agem os enunciados que tematizam na *Marcha das Vadias* os diversos tipos de liberdade que são vedados às mulheres. Nesta outra realidade, as mulheres agem conforme seus desejos e não de acordo com as imposições da hegemonia. Assim, elas não precisam deixar de usar short para serem respeitadas; elas podem viver sua sexualidade como quiserem; não precisam viver perseguindo, com muito sofrimento, um padrão de beleza inalcançável e elas podem escolher quando, como e se querem ser mães, entre outras possibilidades. Além disso, elas não são culpabilizadas em caso de uma violência sexual, independentemente da roupa que estiverem vestindo, da companhia e do local em que estiverem, de terem ou não bebido, já que, nesta, em caso de estupro, a culpa recai exclusivamente sobre o estuprador e ninguém mais.

Embora pudéssemos observar a apresentação/construção de uma nova realidade, alternativa à patriarcal, a partir de todos os enunciados analisados até aqui, já que é isto que toda a construção discursiva da *Marcha* faz, escolhemos analisar a questão do empoderamento por meio da inscrição corporal retratada na Fotografia 28, a seguir, na qual podemos observar com maior clareza não apenas os efeitos no auditório, como também o processo que envolve as militantes. Observemos:

Fotografia 28 – Ame seu corpo



Fonte: Álbum de fotos da página da *Marcha das Vadias* Curitiba (2014) no *Facebook*

O primeiro aspecto a se observar no enunciado “Ame o seu corpo” é o alocutário. O pronome possessivo “seu” evidencia um interlocutor – você –, a quem se direciona esta mensagem. Diante da injunção “Ame”, pressupõe-se que o enunciado é dirigido a alguém que não ama o próprio corpo, já que, se ele fosse amado, não haveria a necessidade de se dar tal sugestão. Isso nos leva a afirmar que o alocutário é uma mulher, uma vez que, em geral, os homens têm pouquíssimos problemas com a autoimagem, embora cada vez mais a preocupação com o corpo venha crescendo também entre o público masculino. Entretanto, essa preocupação não pode ser comparada à verdadeira tortura à qual se submetem as mulheres em busca do mito da beleza, como já discutimos no Capítulo 3, resultado das imposições patriarcais que supervalorizam o corpo e a beleza feminina, grandes responsáveis pelo enorme descontentamento das mulheres em relação a sua aparência.

Além disso, ao observarmos que o alocutário desta inscrição corporal é uma mulher, identificamos, do mesmo modo que no cartaz representado na Fotografia 27 que fala com os homens, mais um caso de estratégia de direcionamento discursivo a um auditório específico. Assim, embora os cartazes e inscrições corporais analisados até aqui, como apontamos há pouco, também gerem efeitos de sentido junto às mulheres do auditório agonista, optamos por trazer mais este exemplo porque, além dessa inscrição corporal representar todas as questões e sujeitos envolvidos no processo de empoderamento, ela evidencia os efeitos exclusivos sobre as mulheres, que tanto nos interessam nesta seção.

É interessante observar que, embora o enunciado “Ame seu corpo” tenha em sua estrutura o verbo no modo injuntivo, assim como em “Tire seus padrões do meu corpo” ou “Tire seu rosário dos meus ovários”, a relação de força que se estabelece entre os interlocutores do enunciado analisado aqui é bastante diferente da observada nos outros dois. Isso porque neste caso trata-se de um verbo de afeto, cujo efeito da sugestão dada – não podemos nem mesmo falar em ordem nesta circunstância – é positivo, ao contrário do “Tire”, que evidencia um descontentamento do locutor que ordena que seu alocutário pare de lhe impor aqueles padrões e normas já discutidos. Além disso, o tom afetuoso, próprio dos verbos de sentimento positivo, é reforçado pelo desenho de um coração que o acompanha, o que evidencia que o sentido se dá, nestes casos, na inter-relação entre o verbal e o icônico.

Este tom é muito diferente do agressivo e de confronto impresso nas interlocuções – mesmo que simbólicas – que observamos com o auditório ortodoxo, já que este é a personificação do inimigo, do qual a *Marcha das Vadias* procura distanciar-se. Deste modo, este tratamento diferenciado dado a auditórios femininos e masculinos favorece o efeito

discursivo positivo ao aproximar as interlocutoras – e aqui nos referimos a distâncias psicológicas, das quais fala Meyer (2008) –, o que evidencia uma tentativa estratégica de, ao mesmo tempo, distanciar essas mulheres do inimigo e de seu discurso. Ou seja, toda a construção colabora para efeitos positivos em relação ao discurso feminista e negativos em relação ao patriarcal no que diz respeito à gestão das distâncias retóricas, além da construção de uma conexão entre mulheres.

O efeito positivo neste caso é sobretudo o empoderamento da mulher, que se dá, primeiramente, como já mostramos, a partir da tomada de consciência da opressão, percebida diante da apresentação de uma nova realidade, no caso retratado na fotografia, não só enunciada, mas também apresentada. Isso porque, ao mesmo tempo que o enunciado sugere o amor-próprio à interlocutora, a militante o performatiza, deixando à mostra e transformando em tela um corpo gordo e com estrias, que, de acordo com as representações e crenças da *doxa* patriarcal, deveria ser escondido e odiado.

Assim, diferentemente da realidade patriarcal em que as mulheres se autodesprezam, sobretudo aquelas cujos corpos não estão de acordo com os cânones estéticos, nesta, a autoaceitação se apresenta como uma alternativa possível de se vivenciar. Desta forma, a imposição patriarcal de um padrão de beleza no qual a mulher deve se enquadrar, algo naturalizado e supervalorizado pela *doxa* hegemônica, deixa de ser a única possibilidade, perdendo, com isso, seu caráter natural. Então, evidencia-se que tal imposição, assim como todas as outras idealizações impostas às mulheres pelo patriarcado, representa o *poder sobre* que este, a partir da *doxa* hegemônica, exerce sobre aquelas, que são levadas a agir contra seus interesses, sem ter consciência disto, já que sequer reconhecem uma outra possibilidade para si além daquela vista como natural.

Ademais, ao apresentar esta nova realidade possível, o discurso da *Marcha* nega as vozes patriarcais que idealizam e determinam como as mulheres devem ser e agir. Ou seja, ela rejeita as representações, valores e crenças da *doxa* patriarcal no que diz respeito, neste caso especificamente, ao que a mulher deve parecer, o que representa uma recusa à violência simbólica. Consequentemente, apesar de essas representações serem naturalizadas em função da adesão inconsciente deste auditório à *doxa* hegemônica, por causa do reconhecimento da dor causada pelo cerceamento daquelas liberdades – embora até então elas supostamente não tivessem ainda sido consideradas como possibilidade, já que isto raramente surge espontaneamente na situação de sujeição – a tomada de consciência do poder do patriarcado

sobre suas vidas é um efeito discursivo, que representa o primeiro passo no processo de empoderamento.

Mais do que isso, em função dos valores nos quais o discurso feminista se fundamenta, valores praticamente ignorados pelas mulheres do auditório determinado pela *doxa* patriarcal, outro efeito discursivo é também a conscientização de que liberdade, assim como igualdade, mais do que valores, são direitos de todos. Então, se os homens têm o direito, por exemplo, de exercer sua sexualidade livremente, praticando sexo com diferentes parceiras sem serem estigmatizados por isso, ou, comparando a temática da liberdade estética, um homem pode manter seus pelos, estar acima do peso tido como ideal sem ter seu corpo controlado o tempo todo, o mesmo deve se aplicar às mulheres segundo o raciocínio desenvolvido no discurso feminista.

Além disso, mais do que induzir externamente a conscientização da opressão sofrida e do direito constitucional – ou natural, a depender da perspectiva – à liberdade e igualdade, a partir do questionamento e da refutação da *doxa* patriarcal, o discurso leva ao reconhecimento por essas mulheres do auditório agonista de que elas, além de vítimas, atuam como cúmplices de sua própria opressão ao reproduzir e compactuar com tal discurso e com as práticas legitimadas por ele. Com isso, a tendência é que as mulheres, ao se identificarem com o discurso feminista e, conseqüentemente, serem interpeladas pela *doxa* feminista – uma vez que este representa seus interesses –, se desidentifiquem, simultaneamente, com o discurso patriarcal.

Desta forma, com a conscientização e, por conseguinte, a interpelação, um efeito concomitante é uma mudança interna. Isso porque a *doxa* está relacionada às estruturas objetivas, sociais, mas também a estruturas mentais, internalizadas, que têm a ver com os modos de ver o mundo e a si. Assim, no interior da *doxa* feminista, o primeiro efeito nas mulheres é o que Mosedale (2005) chama de *poder de dentro*. A partir dele, há, como aponta León (1997), uma mudança na imagem que a mulher tem de si mesma. Isso porque diferentemente da autoimagem de inferioridade, de inadequação, de inutilidade e de impotência pelas mulheres como resultado da dominação masculina e suas idealizações impostas a elas, com o empoderamento, há, segundo Stromquist (1997), a construção de uma autoimagem positiva. Com isso, o *poder de dentro* refere-se à autoestima e à autoconfiança que as mulheres desenvolvem a partir desse novo espaço de liberdade e autonomia, como recomendado pela militante ao sugerir “Ame seu corpo”. Este enunciado pode ser entendido ainda como muito mais do que amar a aparência ou a estética do corpo físico, como também no sentido da

autovalorização de tudo que a feminilidade deste corpo – e não nos referimos aqui a performances padronizadas, mas à essência do ser mulher –, tão desvalorizada, representa.

Tal efeito é capaz de levar ainda a um outro efeito, que é o *poder para*, descrito por Mosedale (2005, p.250 [tradução nossa]) como aquele “que aumenta os limites do que é possível para uma pessoa”¹⁵⁰, ou seja, a crença da mulher, resultante do *poder de dentro*, de que ela é capaz de agir, de que ela tem condições de se tornar protagonista de sua história, realizando seus desejos e, com isso, rompendo com a “impotência apreendida”, de que fala Bourdieu (2014). O *poder para* aparece, pois, como um efeito prático do processo de empoderamento, ou seja, visível, já que é a partir dele que a mulher empoderada se mostra capaz de agir livremente. Assim, as militantes da *Marcha*, que ali atuam também a fim de empoderar outras mulheres, são um exemplo concreto deste poder, já que, independentemente da estigmatização que possam sofrer pela força patriarcal, elas se afirmam e se mostram livres para ter um corpo fora do que é tido como padrão, no caso da Fotografia 28, ou para exercer outras liberdades, como já mencionamos.

Então, o *poder para*, evidenciado pela militante, nos mostra que ele está ligado à própria militância, no sentido de que, seja engajado no movimento feminista, seja a partir da resistência difusa, cotidiana, as representações deste poder tendem a gerar efeitos. Primeiramente, o mais evidente deles, diz respeito ao fato de a militante, mulher empoderada, por meio de seu discurso e de sua performance, ser capaz de tocar o auditório. Isso porque o seu *poder para*, evidenciado tanto no nível linguístico quanto no nível da ação, pode provocar a admiração daquelas que querem chegar àquele nível de empoderamento, ou seja, de alcançar a capacidade de agir no mundo das coisas e da linguagem livremente, exprimindo autoaceitação e, com tudo isso, resistindo ao poder patriarcal.

Além disso, Benford e Hunt (1992) defendem que a performance, além de afetar os auditórios, buscando convencê-lo de que eles são capazes de alterar as relações de poder, é ela própria empoderadora. De acordo com os autores, ao agir para transformar “os arranjos de poder, os militantes do movimento experimentam uma transformação de si mesmos”¹⁵¹ (BENFORD; HUNT (1992, p.45 [tradução nossa])). Com isso, chegamos a outro ponto importante a respeito das militantes que merece atenção, mas para o qual é fundamental se ter

¹⁵⁰ “(...) which increases the boundaries of what is achievable for one person”.

¹⁵¹ Transcrevemos fragmento completo do qual a citação foi retirada: “Furthermore, performing is itself empowering. By taking action to alter or sustain power arrangements, movement participants experience a transformation of self”.

em mente que “O empoderamento é (...) tanto um processo quanto o resultado desse processo”¹⁵² (BATLIWALA, 1994, p.130 [tradução nossa]) e que esse é um processo constante, já que “não existe um estágio absoluto de empoderamento” (SARDENBERG, 2006, p.3).

Assim, a performance da militante joga luzes no fato de o processo de empoderamento não ser linear e, desta forma, provocar efeitos tanto nas militantes quanto no auditório feminino não militante. Sobre isso, Batliwala (1994, p.132 [tradução nossa]) afirma que

O processo de empoderamento é, portanto, uma espiral, mudando a consciência, identificando áreas a serem alvo de mudanças, planejando estratégias, agindo por mudanças e analisando a ação e os resultados, o que leva a níveis mais elevados de consciência e estratégias mais aprimoradas e melhor executadas. A espiral de empoderamento afeta todos os envolvidos: o indivíduo, o agente ativista, o coletivo e a comunidade. Assim, o empoderamento não pode ser um processo de cima para baixo ou de mão única¹⁵³.

Em outros termos, o que a autora indiana defende é que não existe apenas uma ação linguística e prática da militante que gera um efeito nas mulheres desempoderadas. Não se trata de um processo simples assim. Pelo contrário. O processo é complexo e perpassa e leva a efeitos sobre todos os envolvidos. Assim, a performance linguística e dramática das militantes, além de atuar como desencadeadoras do empoderamento do auditório, também colabora para o próprio empoderamento das militantes. Como mencionamos ao tratar da função do discurso junto ao auditório feminista, embora este já compartilhe da mesma *doxa* que as militantes, é fundamental que constantemente se desconstruam representações patriarcais junto às feministas – já que a contrarresistência também não cessa –, o que se dá por meio da tentativa de provocar o empoderamento destas. É importante reforçar, caso ainda não esteja claro, que o empoderamento não pode ser concedido, mas é, sim, resultante de um ato autorreflexivo, ou seja, trata-se de empoderar-se, como aponta Sardenberg (2006). Assim, o empoderamento dificilmente surge espontaneamente sobretudo nas situações de sujeição ao poder patriarcal, mas pode ser provocado a partir da tentativa discursiva de conscientização da opressão.

Ademais, o empoderamento das feministas, engajadas ou não no movimento, tem a função também de fortalecer a militância, já que pode ter como efeito a mobilização destas mulheres para que atuem junto à *Marcha das Vadias*, expandindo as fronteiras do movimento, como aponta Eyerman (2006). Com isso, mais do que o *poder de dentro* ou o *poder para*, o

¹⁵² “Empowerment is (...) both a process and the result of that process”.

¹⁵³ “The process of empowerment is thus a spiral, changing consciousness, identifying areas to target for change, planning strategies, acting for change, and analyzing action and outcomes, which leads in turn to higher levels of consciousness and more finely honed and better executed strategies. The empowerment spiral affects everyone involved: the individual, the activist agent, the collective, and the community. Thus, empowerment cannot be a top-down or one-way process.”

ideal é que, entre as militantes e feministas de modo geral, provoque-se o *poder com*, noção também de Mosedale (2005). Esse diz respeito a uma força coletiva e ao poder da coletividade, tanto no que se refere à união entre as mulheres, gerando uma rede de sororidade, quanto à reunião destas no sentido de libertarem a si e a todas das amarras da opressão, o que só é possível a partir de todo esse processo de empoderamento que gera a autoconfiança e o sentimento de capacidade para essa transformação social.

Assim, o *poder com* representa um último estágio do empoderamento – que, como já afirmamos, não é nunca absoluto –, uma vez que diz respeito à fase em que a mulher já se conscientizou do *poder* do patriarcado *sobre* suas ações, desejos, crenças, ou seja, sobre seus modos de ver o mundo e também já teve despertado em si o *poder de dentro*, alterando sua autoimagem negativa, própria das mulheres no sistema patriarcal, para uma imagem de aceitação e potência. Diante disso, essa mulher empoderou-se de tal maneira que se sentiu livre para seguir seus desejos, mesmo que estes fossem contrários às imposições do patriarcado e levassem a sua estigmatização, provando do poder transformador que o empoderamento provoca. Por fim, querendo que esta liberdade seja a realidade de todas as mulheres, essa feminista – uma vez que nesta fase esta mulher já foi interpelada pela *doxa* feminista – busca se unir a outras para que juntas elas consigam provocar uma revolução feminista.

Isso porque a dominação masculina se esvai juntamente com o fim da inferiorização feminina. Desta forma, quando o discurso feminista induz nas mulheres a consciência da opressão de gênero, dá-se apenas o primeiro passo para que elas se empoderem e, com isso, ampliem suas possibilidades de ser e fazer – que podem também ser expandidas para uma coletividade –, rompendo com a violência simbólica, que, quando deixa de contar com a cumplicidade da vítima, perde força. Assim, quando uma coletividade atua neste sentido, é possível que se redefinam de maneira contundente as relações de gênero, de modo que o discurso patriarcal perca sua posição hegemônica para o discurso feminista, como busca a *Marcha das Vadias*.

Diante disso, fica claro que muito mais do que os aspectos relativos à dominação masculina e aos mecanismos de perpetuação desta, assim como afirmamos no início da Introdução deste trabalho, o foco do discurso feminista, cujo representante neste trabalho foi a *Marcha das Vadias*, é a capacidade transformadora das mulheres e de seu discurso. Assim, a partir da crença nesta capacidade, resultante e produtora do empoderamento, as feministas historicamente vêm buscando atuar sobre diferentes auditórios, por meio de diferentes

estratégias, a fim de acabar com o sistema de opressão da mulher, tornando hegemônicos representações, crenças e valores igualitários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema é que o feminismo se tornou tão hegemônico na mídia e universidades que você não pode não ser. Você é obrigado a ser. Só porque eu sou mulher eu sou obrigada a ser feminista?

Ana Caroline Campagnolo, deputada estadual pelo PSL-SC, em fevereiro 2019.¹⁵⁴

Como pode-se ver na epígrafe acima, a percepção da deputada antifeminista do PSL, compartilhada com boa parte da extrema-direita brasileira, é de que o feminismo se tornou uma imposição, ou seja, de que a *doxa* feminista tornou-se hegemônica sobretudo entre as mulheres. Entretanto, os dados apresentados no decorrer deste texto e as notícias diárias de feminicídios, de agressões e de toda a sorte de violência física e simbólica contra mulheres evidenciam que vivemos em uma sociedade determinada pela *doxa* patriarcal, ou seja, cujas representações, valores e crenças ainda dominantes legitimam as práticas violentas.

Apesar disso, a fala de Campagnolo demonstra que algo vem mudando desde 2011, quando o policial Michael Sanguinetti orientou as estudantes da Universidade de York a deixarem de se vestir como “vadias” para não serem estupradas. O incômodo dos conservadores, evidente na fala da deputada, se deve à ascensão feminista a importantes espaços, a qual fez com que as questões de gênero passassem a ser discutidas na esfera pública, o que, por sua vez, favorece a identificação de um maior número de sujeitos com o discurso feminista. É importante esclarecer que não estamos atribuindo exclusivamente à *Marcha das Vadias* o mérito pelas transformações recentes, mas acreditamos que ela teve, sim, sua parcela de responsabilidade nisso, já que, como mostramos, o movimento teve grande repercussão e, por isso, chamou a atenção da sociedade para a violência simbólica contra a mulher, causa central do feminismo contemporâneo, colocando em discussão este problema naturalizado.

Assim, o reconhecimento pelas mulheres e pela sociedade como um todo das violências simbólicas representa mais um marco na história do feminismo – o qual começou a ser traçado há 70 anos quando Beauvoir publicou *O segundo sexo*, buscando desmitificar a natureza inferior e submissa da mulher. Desta forma, vemos este marco do mesmo modo que a conquista do acesso à educação pelas meninas e ao mercado de trabalho sem a autorização de um homem pelas mulheres, do direito ao sufrágio universal e da desconstrução da aceitabilidade da violência doméstica, a qual somente neste século passou a ser tipificada no Código Penal a

¹⁵⁴ Entrevista disponível em <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/02/17/caroline-campagnolo-o-feminismo-e-uma-ameaca-a-civilizacao-ocidental.htm>.

partir da promulgação da Lei Maria da Penha. Defendemos isso porque, como demonstramos, como um poder simbólico, a violência simbólica perde força quando percebida como arbitrária e não natural. Assim, o reconhecimento social de que a inferioridade feminina é uma construção patriarcal, ou seja, a desnaturalização, mesmo que tardia, deste imaginário significa o primeiro passo para transformações culturais importantes que enfraquecerão o patriarcado, como busca a *Marcha das Vadias*.

Então, como observamos, para isso, a *Marcha* ocupa diferentes espaços – o *online* do *Facebook* e o urbano, durante o evento-marcha – lançando mão de diferentes estratégias para atingir os múltiplos auditórios a partir de efeitos diversos que podem levar à modificação dos modos de ver hegemônicos de alguns desses sujeitos, pelo menos no que diz respeito às relações de gênero. Essa ocupação dos espaços *online* e urbano, além de se configurar como uma estratégia dos novíssimos movimentos sociais, os quais aliam as antigas formas de protestos nas ruas com novas maneiras, próprias da era da internet, também representou uma transformação no modo de fazer feminismo coletivamente na contemporaneidade, como reconhece o Cfemea.

Isso porque o ciberativismo surgiu como uma saída para os problemas enfrentados em tempos de crise dos movimentos institucionalizados, em função da falta de recursos e de credibilidade, uma vez que, por meio de plataformas da Internet, como o *Facebook* no caso da *Marcha*, os movimentos mantem-se autônomos e ainda conseguem atingir alvos de maneira ampla e direta. Como observamos, a *Marcha* inicialmente surge como um evento organizado de modo descentralizado – o que é favorecido pelas ferramentas da plataforma –, e, neste processo, as feministas de diferentes lugares interagem, discutem, se empoderam – já que os *posts* nas *time lines* das páginas dos coletivos e coletivas acabam se tornando espécies de grupos de conscientização, como organizados nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970 pelo movimento radical – e, então, se articulam e se mobilizam. Tudo isso também para levar para o espaço urbano as pautas a favor da liberdade e autonomia da mulher e de seu corpo a fim de interpelar novos sujeitos e disputar posições hegemônicas com o patriarcado.

No momento de manifestação no espaço público, a nova realidade igualitária e, portanto, na qual a mulher é livre e autônoma para ser e agir como bem entender começa a ser construída pelas militantes por meio do discurso e da ação, pois, como ficou evidente, tanto os enunciados como a performance militante são a transformação que o movimento quer provocar. Desta forma, é por meio dos sentidos que surgem a partir desses elementos que a *Marcha* apresenta a alternativa ao patriarcado. Entretanto, a materialidade produzida durante o evento não se

encerra ali; pelo contrário, ela é registrada em fotografias, que são publicadas nas páginas das coletivas e coletivos *Marcha das Vadias* no *Facebook*, por meio do qual voltam a circular no espaço virtual e repercutir. Com isso, o *Facebook*, além de espaço de mobilização e organização da marcha-evento, se constitui ainda como arquivo – memória metálica, como trata Orlandi (1996) – e como mídia que faz circular tal discurso, ampliando, com isso, o seu alcance, já que ele não fica restrito apenas àqueles que estavam presentes nas ruas no momento em que a *Marcha* circulou no espaço urbano.

Foi do *Facebook* que retiramos o nosso *corpus*, o qual procuramos construir de modo a representar as estratégias e temáticas mais recorrentes – e, por isso, entendemos que mais importantes – na *Marcha das Vadias* do Brasil entre os anos de 2011 e 2018. Assim, foi a partir da observação dele e de suas condições de produção que ampliamos nosso olhar não apenas sobre as relações de gênero e o poder das mulheres de transformar tais relações, mas principalmente sobre o que é retórica e sobre como ela se constrói em situações complexas, como as de polarização próprias da contemporaneidade.

A visão limitada que tínhamos fica evidente em nosso problema de pesquisa, que era compreender o porquê de a orientação argumentativa da *Marcha* ir no sentido de diminuir distâncias, enquanto os efeitos produzidos a partir do *éthos*, do *páthos* e, em alguma medida, do *lógos* – já que este embora conduza os raciocínios naquela direção, também perpassa os aspectos polêmicos, como o tom adotado, as relações de poder representadas, entre outros – iriam na orientação contrária, aumentando as diferenças entre oradoras e auditório, uma vez que tais provas se fundamentam em valores, representações e crenças vistas como negativas por este público. Ou seja, nossa observação inicial considerava apenas os efeitos de sentido da interlocução entre militantes e auditório machista ortodoxo, não reconhecendo a multiplicidade de sujeitos envolvidos e consequentemente de efeitos de sentido.

Desta forma, a observação e a análise da *Marcha das Vadias* nos mostrou a necessidade de reconhecermos a heterogeneidade de sujeitos aos quais o discurso se destina e, com isso, as diferentes *doxai* colocadas em jogo por estes. Isso porque, como tratamos, embora a maioria dos autores ainda reconheça a existência de apenas uma única *doxa*, fica evidente diante dos diferentes efeitos de sentido que surgem diante dos diversos auditórios que nem todos eles partilham do mesmo conjunto de representações, valores e crenças. Assim, pareceu-nos fundamental questionar a ideia de *doxa* como aquilo que é considerado verdadeiro por todos, já que consideramos esta noção ultrapassada e relacionada às concepções de racionalidade e auditório universal, as quais já foram atualizadas para a pluralidade pós-moderna.

Com isso, em função das situações de dissensão e de polarização próprias do pluralismo democrático, ficou evidente que não é possível pensar mais que exista um único conjunto partilhado por todos ou ainda um que se sobreponha aos outros. O que existe, a nosso ver, é uma *doxa* hegemônica, a do senso comum, à qual se adere pré-reflexivamente por se tratar das representações, valores e crenças partilhados por uma maioria e pelos detentores do poder, mas, além desta, há outras *doxai* não hegemônicas – e, em geral, contra-hegemônicas, no sentido de que estas procuram disputar a posição dominante com aquela – as quais são partilhadas como verdades por grupos minoritários.

A diferença entre a *doxa* hegemônica e as outras *doxai* é que a adesão a essas outras, em geral, não se dá de maneira automática, mas, ao que nos parece, a partir de questionamentos ao discurso dominante e de reflexões a respeito deste contradiscurso. Entretanto, nossa impressão é de que depois de interpelado pela *doxa* contra-hegemônica, o sujeito internaliza também sua racionalidade e, a partir daí, a adesão aos imaginários e representações próprios daquela deixa de ser reflexiva e se automatiza, assim como acontece com a *doxa* dominante. Os aspectos da adesão automática ou não e da naturalização de novas representações e valores muito nos interessam, mas ainda não chegamos a conclusões definitivas sobre elas, até mesmo por não dispormos de um aparato metodológico apropriado e por não ser o objetivo desta pesquisa. Porém, são questões que nos intrigam e sobre as quais pretendemos nos dedicar mais futuramente.

Além disso, a análise da *Marcha das Vadias* e seu auditório heterogêneo, o qual fragmentamos e tratamos enquanto auditórios, no plural, também nos levou à compreensão de que, em função das múltiplas *doxai* em jogo e, conseqüentemente, dos diferentes efeitos de sentido que surgiram diante dos diversos auditórios, a construção retórico-argumentativa da *Marcha* é complexa e envolve várias estratégias. Entretanto, é importante ter em mente que esta variedade de estratégias está relacionada, além das funções específicas do discurso junto a cada auditório e da tentativa de superar as dificuldades comuns aos discursos contra-hegemônicos, também ao fato de o movimento ser horizontal e, por isso, vários sujeitos ocuparem a posição de orador. Assim, apesar de constituírem uma única voz que busca o fim da violência de gênero, tais sujeitos tematizam as violências que os tocam a partir das estratégias que acham mais convenientes. Isso resulta, por exemplo, em enunciados dirigidos a machistas, a mulheres, com tom agressivo, com tom afetuoso, entre outros, os quais buscamos apresentar e analisar neste trabalho.

Desta forma, as estratégias direcionadas a cada um dos auditórios nos revelaram a astúcia retórica das feministas para ultrapassarem as barreiras encontradas que poderiam impedi-las de buscar disputar discursivamente a posição hegemônica do patriarcado. Assim, a fim de manter unidas aquelas que estão na luta com elas, as militantes constroem seu discurso fundamentando-se na *doxa* feminista, forjando uma identidade coletiva e uma solidariedade entre mulheres, a partir da tematização das questões que as une, ao mesmo tempo que as separa dos inimigos.

Em relação a estes – e aqui nos referimos aos machistas ortodoxos ou, nos termos de Pêcheux, “bons sujeitos” do patriarcado –, mesmo que se saiba que, em geral, eles constituem um auditório impermeável à argumentação, as oradoras aproveitam-se daquilo que eles repudiam, que, por sua vez, é o que elas defendem, para chocá-los e, com isso, ganhar visibilidade. Ou seja, por meio de um efeito negativo em relação a este auditório – o que é irrelevante em termos de eficácia, já que este mostra-se, em geral, fechado aos argumentos feministas –, as oradoras conseguem romper com sua condição de invisibilidade, resultante da falta de legitimidade histórica das mulheres, para atrair a atenção da sociedade, tornando-se, então, objeto de debate. Ademais, ao fazer isso, ao mesmo tempo, tal estratégia constitui-se ainda como resistência ao discurso patriarcal, pois apresenta uma realidade outra que não a imposta pelo patriarcado.

Com isso, a *Marcha* cria condições de persuadir o auditório que, embora ainda seja dominado pela *doxa* patriarcal, já o questiona e, portanto, não está fechado em suas convicções, estando suscetível de ser persuadido. Junto a este, a ação da *Marcha* apresenta estratégias distintas no que se refere a homens e a mulheres. Em relação aos primeiros, observamos a tentativa de demonstrar que, enquanto uma perspectiva fundamentada em uma *doxa* igualitária, estes seriam também beneficiados caso aderissem às posições feministas, já que também se libertariam das opressões e limitações do patriarcado. Já em relação às mulheres, observamos a estratégia de empoderamento destas, como uma importante ferramenta para a derrubada do patriarcado. Isso porque, empoderadas, as mulheres deixam de ser cúmplices da dominação masculina, não mais obedecendo às imposições patriarcais, o que, por sua vez, representa o enfraquecimento do patriarcado, considerando que este se sustenta na sensação de inferioridade feminina. Com isso, o empoderamento, seja como processo ou como produto, é central no discurso feminista, porque é ele responsável pelo poder de transformação da realidade pelas mulheres.

Assim, a partir desta perspectiva interdisciplinar, própria da Análise do Discurso, buscando contribuição em diferentes áreas do saber, procuramos compreender a complexidade da construção retórico-discurso da *Marcha das Vadias*, a qual nos parece contribuir bastante para as transformações nas relações de gênero pelas quais as feministas tanto lutam há vários séculos. Então, ao vermos importantes programas de televisão tratando abertamente sobre sexo e prazer feminino, aos nos depararmos com os inúmeros canais do *YouTube* que abordam a autoaceitação do corpo feminino fora do padrão estético imposto, ao presenciarmos mulheres reagindo às cantadas e ao assédio no espaço público, entre outras situações cotidianas que tornam-se cada vez mais frequentes, percebemos que a revolução feminista está mais próxima do que nunca. Aguardamos ansiosamente por esta, em luta!

REFERÊNCIAS

- ADRIÃO, Karla Galvão; TONELI, Maria Juracy Filgueiras; MALUF, Sônia Weidner. O movimento feminista brasileiro na virada do século XX: reflexões sobre sujeitos políticos na interface com as noções de democracia e autonomia. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.19, n.3, dez 2011, p.661-682. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2011000300002>. Acesso em: 25 out 2016.
- ALLEN, Amy. Feminist Perspectives on Power. In: ZALT, Edward N. (Org.) **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2005. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/feminist-power/>>. Acesso em: 18 out. 2018.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado** (Notas para uma investigação. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Editorial Presença, Martins Fontes, 1974.
- ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 43, p. 13-56, Dec. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n43/0104-8333-cpa-43-0013.pdf>>. Acesso em 24 out. 2016.
- AMOSSY, Ruth. Introduction to the Study of Doxa. In: **Poetics Today**. v.23, n.3, 2002a, p.369-394.
- _____. How to Do Things with Doxa: ^[11]_{SEP}Toward an Analysis of Argumentation in Discourse. In: **Poetics Today**. v.23, n.3, 2002b. p. 465-487.
- _____. **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. Tradução Dílson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Contexto, 2005.
- _____. **L'argumentation dans le discours**. 2^a ed. Paris: Armand Colin, 2006.
- _____. O lugar da argumentação na Análise do Discurso: abordagens e desafios contemporâneos. Tradução de Adriana Zavaglia. **Filologia e linguística portuguesa**. São Paulo, n.9, p. 121-146, 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/flp/article/view/59776>>. Acesso em: 5 set 2018.
- _____. Les enjeux du «déraisonnable»: rhétorique de la persuasion et rhétorique du dissensus. In: FRYDMAN, Benoît; MEYER, Michel (Orgs). **Chaïm Perelman**. De la nouvelle rhétorique à la logique juridique. Paris: Presses Universitaires de France, 2012. (versão digital). Disponível em: <<https://www.cairn.info/chaim-perelman--9782130593645.htm-page-17.htm>>. Acesso em: 1 set 2018.
- _____. **Apologia da polêmica**. Tradução de Rosalice Botelho Wakim Souza Pinto [et al.]. São Paulo: Contexto, 2017. 224p.
- _____. **A argumentação no discurso**. Tradução de Angela M. S. Corrêa [et al.]. São Paulo: Contexto, 2018. 288p.

ANGENOT, Marc. **Dialogues de sourds**: Traité de rhétorique antilogique. Paris: Mille et une nuits, 2008.

_____. **L'Histoire des idées** – Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2014.

_____. **O discurso social e as retóricas da incompreensão**: consensos e conflitos na arte de (não) persuadir. Organização: Carlos Piovezani. São Carlos: EdUFSCar, 2015. 215p.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. A soberania patriarcal: o sistema de justiça criminal no tratamento da violência sexual contra a mulher. **Revista Seqüência**, nº 50, p. 71-102, 2005.

Disponível em: <

<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2016/02/4f33baebd636cb77eb9a4bdc2036292c.pdf>>. Acesso em: 3 out 2018.

ARISTÓTELES. **Tópicos**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. (Série Os pensadores IV). São Paulo: Abril Cultural e Editorial, 1973.

_____. **Retórica**. Coordenação de António Pedro Mesquita. 2ª ed. rev. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda. 2015.

AUGUSTO, Acácio; ROSA, Pablo Ornelas; RESENDE, Paulo Edgar R. Resistência anarquista em novíssimos movimentos sociais. **XVII Congresso Brasileiro de Sociologia**.

Porto Alegre, 2015. Disponível em

https://www.academia.edu/14435183/RESISTENCIA_ANARQUISTA_EM_NOVISSIMOS_MOVIMENTOS_SOCIAIS Acesso em 18 out 2017.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). **Cad. Est. Linguísticos**. Campinas, n.19, 1990, p.25-42.

BACHOFEN, J. Jakob. **El Matriarcado**: uma investigación sobre la ginocracia em el mundo antiguo según su natureza religiosa y jurídica. Trad. María del Mar Llinares García. Madrid: Ed. Akal, 1987 mencionado por RANGEL, Livia Silveira; NADER, Maria Beatriz. Matriarcado. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.445-450.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.261-306.

BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Tradução J. Guisburg. São Paulo: Editora Perspectiva. 1987.

_____. A retórica antiga. In: COHEN, Jean *et al.* **Pesquisas de retórica**. Tradução Leda Pinto Mafra Iruzun. Petrópolis: Vozes, 1975, pp.147-1221 citado por AMOSSY, Ruth. **A argumentação no discurso**. Tradução de Angela M. S. Corrêa [*et al.*]. São Paulo: Contexto, 2018. 288p.

BATLIWALA, S. The meanig of women's empowerment: new concepts from action. In: SEM, G.; GERMAIN, A. & CHEN, L.C. (eds) **Population policies reconsidered: health, empowerment and rights**. Boston: Harvard University Press, 1994, p.127-138.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução Plínio Dentzien – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. 258p.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. v.2, 2ª edição. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1967. 500p.

BENFORD, Robert D.; HUNT, Scott A. Dramaturgy and social movements: the social construction and communication of power. In: **Sociological Inquiry**, University of Texas vol. 62, nº1, p.36-55, 1992.

BINETTI, Saffo Testoni. Iluminismo. BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política Norberto Bobbio**, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale *et alli.*; coord. trad. João Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 11ª ed., 1998. p.605-611.

BIROLI, Flávia. Autonomia, dominação e opressão. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014, p.109-122.

_____. **Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018. 227p.

BLAY, Eva Alterman; AVELAR, Lúcia (org.) **50 anos de Feminismo: Argentina, Brasil e Chile: A Construção das Mulheres como Atores Políticos e Democráticos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FASPESP, 2017.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política Norberto Bobbio**, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et al.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 11ª ed., 1998. 1.330 p.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. 315p.

_____. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998. 188p.

_____. **Meditações pascalianas**. Tradução Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 324p.

_____. **Coisas ditas**. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004. 234p.

_____. **O senso prático**. Tradução de Maria Ferreira. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 471p.

_____. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. 160p.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. Tradução Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. 2ª ed. rev. Porto Alegre: Zouk, 2017. 560p.

BOURDIEU, Pierre; EAGLETON, Terry. A *Doxa* e a vida cotidiana: uma entrevista. In: ZIZEK, Slavoj (Org.) **Um mapa da ideologia**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.265-278.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Subjetividade, argumentação, polifonia**. A propaganda da Petrobrás. São Paulo: Fundação Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 1998. 191p.

_____. **Introdução à análise do discurso**. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004. 122p.

BRIGNOL, Liliane Dutra. #Vem pra rua_Santa Maria: movimentos sociais em rede, mobilização social e usos do Facebook em ações de protesto. In: **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 10, n.1, p. 258-272, maio 2014.

BROWNMILLER, Susan. **Against Our Will: Men, Women, and Rape**. Nova York: Ballantine Books, 1993.

BRUSCHINI, Maria Cristina A.; ROSEMBERG, Fúlvia. A mulher e o Trabalho. In: _____. **Trabalhadoras do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p.10 citadas por SARDENBERG, Cecília M. B.; COSTA, Ana Alice A. “Feminismos, feministas e movimentos sociais”. In: BRANDÃO, Margarida Luiza Riberio; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (org.) **Mulher e relações de gênero**. Edições Loyola: São Paulo, 1994, p.87.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 [1989].

CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. Christine de Pizan. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.528-533.

CAMPOPIANO, Letícia. Tratamento da Mulher no Código Civil de 1916 e no de 2002. Site **Jusbrasil**. 2016. Disponível em: <
<https://lecampopiano24.jusbrasil.com.br/artigos/339145700/tratamento-da-mulher-no-codigo-civil-de-1916-e-no-de-2002>>. Acesso em: 31 maio 2018.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Trad. Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2001.

_____. **A galáxia da internet: reflexões sobre internet, os negócios e a sociedade**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. A Sociedade em Rede: Do conhecimento à política. In: CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo. **A Sociedade em Rede: Do conhecimento à acção política**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. p.17-30.

_____. **Redes de indignação e esperança: Movimentos sociais na era da internet**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CAUQUELIN, Anne. **L'art du lieu commun**: Du bon usage de la doxa. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso**: modos de organização. Tradução Angela M. S. Corrêa e Ida Lucia Machado. São Paulo: Contexto, 2008.

CHAVES, Tyara Veriato. **Da Marcha das Vadias às Vadias da Marcha**: discursos sobre as mulheres e o espaço. (Dissertação) Instituto de Estudos da Linguagem. UNICAMP Campinas, 2015.

_____. Vadiagens, mulheres e rua: quando a memória perde o trajeto e quando eles se cruzam no meio da rua. In: ZOPPI FONTANA, Mónica G.; FERRARI, Ana Josefia (Orgs.) **Mulheres em discurso**: gênero, linguagem e ideologia. v.1 Campinas: Pontes Editores, 2017. p.171-188

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Álcool. In: **Dicionário de símbolos**. Tradução de Carlos Sussekind *et al.* 28ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015. p.28.

COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. 682p.

COSTA, Albertina. “É viável o feminismo nos trópicos? Resíduos de insatisfação – São Paulo, 1970”. **Cadernos de Pesquisa**, nº66, São Paulo, Fundação Carlos Chagas. 1988.

COSTA, Ana Alice Costa. “Gênero, poder e empoderamento das mulheres”. In: **A química das mulheres**, Salvador, p. 20 - 21, 2004.

COURTINE, Jean Jacques. Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours à propos du discours communiste adressé aux chrétiens. **Langages**, nº62. Paris: Larousse, 1981, citado por BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004. 122p.

_____. O corpo anormal: história e antropologia culturais da deformidade. In.: CORBIN, A.; COUTINE, J.J.; VIGARARELLO, G. **História do corpo**: as mutações do olhar. O século XX. 2ª Ed. Trad. João Batista Kreuch, Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2008.

CULLER, Jonathan. **Structuralist Poetics**: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature. Ithaca, NY: Cornell University Press. Declercq, Gilles, 1975 citado por AMOSSY, Ruth. Introduction to the Study of Doxa. In: **Poetics Today**. v.23, n.3, 2002a, p.369-394.

DALMÁS, Giovana; MÉNDEZ, Natália Pietra. Simone Beauvoir. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.63-69.

DANBLON, Emmanuelle. La langage de la preuve et l'auditoire universel chez Perelman. In: MEYER, M. (Org.) **Perelman**. La nouvelle rhétorique. Presses Universitaires de France, 2004.

_____. A adesão em Perelman: reflexões sobre o pensamento retórico. Trad. Silvana Gualdieri Quagliulo Seabra. Ver. Trad. Moisés Olímpio Ferreira. **EID&A – Revista**

Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação. Ilhéus, n.5, p.235-247, 2013.

DEER, Cécile. *Doxa*. In: GRENFELL, Michael (Ed.). **Pierre Bourdieu: conceitos fundamentais.** Petrópolis: Vozes, 2018. (e-book).

DEL PRIORE, Mary. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil.** São Paulo: Planeta, 2011. 254p.

DELAGE, Pauline. **Violences conjugales: du combat féministe à la cause publique.** Paris: Presses de Sciences Po, 2017.

DI CORLETO, Julieta. La construcción legal de la violencia contra las mujeres. In: **Justicia, género y violencia.** Buenos Aires: Librería, 2010. p.9-21.

DIETRICHSON, Elise; SATOR, Fatima. **Gender Equality – A Latin American Contribution to the United Nations.** WILNET: The University of Manchester, 2017. Disponível em: <<http://www.wilnet.manchester.ac.uk/gender-equality-latin-american-contribution-united-nations/> - _ednref3>. Acesso em 17 de julho de 2017.

DINIZ, Débora; MEDEIROS, Marcelo; MADEIRO, Alberto. Pesquisa Nacional do Aborto – 2016. **Ciência & Saúde coletiva**, 2017.

DOW, Bonnie J. “Feminism, Miss America, and Media Mythology”. **Rhetoric & Public Affairs.** v.6, n.1, 2003. p.127-160. Disponível em <<http://www.public.asu.edu/~kleong/staffpage/course/missamericacommodificationfeminist.pdf>>. Último acesso em: 27 jun 2017.

DOWBOR, Monika; SZWAKA, José. Respeitável público...: Performance e organização dos movimentos antes dos protestos de 2013. In: **Novos Estudos CEBRAP**, v.97, p.43-55, 2013.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo e literatura no Brasil. In: **Estudos Avançados**, vol. 17, nº 49 São Paulo Set/dez 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300010>. Acesso em: 16 jun 2017.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. Escrever a história das mulheres. In: **História das Mulheres no Ocidente.** v.1. Edições Afrontamentos: Porto. 1990. p.7-18.

DUCROT, Oswald. O papel da negação na linguagem comum. In: **Provar e dizer.** São Paulo: Global Editora, 1981. p.93-113.

_____. **O dizer e o dito.** Tradução Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes, 1987.

DURKHEIN, Émile. **A educação moral.** Tradução de Raquel Weiss, 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, 270p.

EYERMAN, Ron. Performing opposition or, how social movements move. ALEXANDER, Jeffrey C.; GIESEN, Bernhard; MAST, Jason L. (Eds.) **Social performance – Symbolic**

Action, Cultural Pragmatics, and Ritual. New York, Cambridge University Press, 2006, p.193-217.

FERRARO, Alceu Ravello. La Barre, Poulain de – a educação da mulher. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.389-394.

FIORIN, José Luiz. **Argumentação**. São Paulo: Contexto, 2015.

FONTE, Moderata. **Merito dele donne** Imperti, Venezia, 1600. p.27 citada por ODORISIO, Ginevra Conti. Feminismo. In: BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política Norberto Bobbio**, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 11a ed., 1998. p.486-490

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **11º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. 2017. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/publicacoes/anuario-brasileiro-de-seguranca-publica-2017/>. Acesso em: 8 set 2018.

_____. **12º Anuário Brasileiro de Segurança Pública**. 2018. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/publicacoes/anuario-brasileiro-de-seguranca-publica-2018/>. Acesso em: 8 set 2018.

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. Movimentos feministas. In: HIRATA, Helena *et aliae* (orgs.) **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p.144-149.

FRASER, Nancy. “Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação”. **Revista Estudos Feministas**, v.15, n.2, p.291-308, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2007000200002>>. Acesso em: 15 mar 2017.

FREIRE FILHO, João; CABRAL, Ana Julia Cury de Brito. Contra-hegemonia e resistência juvenil: movimentos mundiais de contestação da ordem neoliberal. In: COUTINHO, Eduardo Granja (Org.) **Comunicação e contra-hegemonia: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007, p.184, citado por OLIVEIRA, Igor Thiago Moreira. **Uma “Praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista: configurações contemporâneas da contestação social de jovens em Belo Horizonte**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

FRIEDAN, Betty. **Mística feminina**. Tradução de Áurea B. Weissenberg. Petrópolis: Editora Vozes Limitada. 1971. 325p. Disponível em <<http://brasil.indymedia.org/media/2007/02/374147.pdf>>. Último acesso em 18 ago. 2017.

FRIEDMAN, L.; LADINSKY, J. O Direito como instrumento de mudança social. In: SOUTO, C.; FALCÃO, J. (Orgs.). **Sociologia e Direito: textos básicos para a disciplina Sociologia Jurídica**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

GALINARI, Melliandro Mendes. A análise do discurso *contra* a retórica: demolindo mitos e deuses. In: PIRIS, Eduardo Lopes; OLÍMPIO-FERREIRA, Moisés. **Discurso e Argumentação em múltiplos enfoques**. Coimbra: Grácio Editor. 2016. p.73-97.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2011. 120p.

GARCIA, Dantielli Assumpção; ABRAHÃO E SOUSA, Lucília Maria. A Marcha das Vadias nas redes sociais: um discurso de militância? **Estudos Linguísticos**, São Paulo, n.43, v.3, p. 1041-1055, set-dez 2014.

GARNIER, Camille. “La femme n’est pas inférieure à l’homme” (1750): oeuvre de Madeleine Darsant de Puisieux ou simple traduction française? In: **Revue d’histoire littéraire de la France**, Paris: Armand Colin; p. 710-3. citado por MARGUTTI, Paulo. Nísia Floresta e a questão da autoria de *Direitos das mulheres, injustiça dos homens*. **Annales**. v.2, n.3, 2017, p.5-28. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/3855/3883>. Acesso em: 5 fev 2018.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais** – paradigmas clássicos e contemporâneos. Editora Loyola: São Paulo. 6ª ed. 1997.

_____. **Movimentos sociais e educação**. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.

_____. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**. v.16, n.46, p.333-361, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v16n47/v16n47a05.pdf>. Acesso em: 15 mar 2017.

_____. A revolução será tuitada. **Revista Cult**, nº169, ano 15, jun 2012. p.23-27.

_____. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. 7. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013a, 189p.

_____. **Sociologia dos movimentos sociais**: indignados, Occupy Wall Street, Primavera Árabe e mobilizações no Brasil. São Paulo: Cortez, 2013b. 127p.

GOMES, Carla; SORJ, Bila. “Corpo, geração e identidade: a *Marcha das vadias* no Brasil”. In: **Revista Sociedade e Estado**. v.29, n.2, Brasília, 2014. p.433-447. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000200007>. Acesso em 30 out 2016.

GOSS, Karine Pereira; PRUDENCIO, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. In: **EM TESE Revista eletrônica dos Pós-graduandos em Sociologia Política da UFSC**. vol.2, n.1, 2004, p.75-91.

GRAUPE, Mareli Eliane. Nísia Floresta. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.498-501.

_____. GRIFFIN, Leland M. The rhetoric of historical movements. **Quarterly Journal of Speech**. v.38, n.2, p. 184-188, 1952.

GUEDES, Indira Lima. **Marcha das Vadias como resposta carnavalizado do feminismo: uma análise bakhtiniana de uma campanha fotográfica.** Dissertação, Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2015.

HAIMAN, Franklyn S. The rhetoric *of* the streets: Some legal and ethical considerations. **Quarterly Journal of Speech**, v.53, n.2, 1967, p.99-114.

HARVEY, David. Os rebeldes na rua: o Partido de Wall Street encontra sua nêmesis. In: HARVEY, David *et al.* **Occupy.** Trad. João Alexandre Peschanski, São Paulo: Boitempo: Carta Maior, 2012, p.56-64.

HASTINGS, Michel; NICOLAS, Loïc; PASSARD, Cédric. Introduction – L'épreuve de la transgression. In: **Paradoxes de la transgression.** Paris: CNRS Éditions, 2012.

HELENE, Diana. A Marcha das Vadias: o corpo da mulher e a cidade. **Redobra**, v. 11, p. 68-79, 2013. Disponível em http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2013/06/redobra11_08.pdf Acesso em: jul. de 2014.

HEMMINGS, Clare. “Contando estórias Contando estórias1 feministas”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.17, n. 1, 2009. p.215-241. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2009000100012/10991>>. Último acesso em 18 ago. 2017.

HOBSBAWM, E. J. As regras da violência. In: **Pessoas extraordinárias: resistência, rebelião e jazz.** Tradução de Irene Hirsch, Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, p.317-323, 2005.

_____. **A Era das revoluções: Europa 1789-1848.** 23ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2008. 464p.

INSTITUTO AVON. FOLKS NETNOGRÁFICA. **A Voz das redes: o que elas podem fazer pelo enfrentamento das violências contra as mulheres.** Pesquisa nacional sobre Violência de gênero na internet. 2018. Disponível em:< https://assets-dossies-igp-v2.nyc3.digitaloceanspaces.com/sites/3/2018/04/IAvon_AVozDasRedes2018.pdf>. Acesso em: 10 out 2018.

JESUS, Damásio Evangelista de. **Direito Penal: Parte Geral.** São Paulo: Saraiva, 2002.

KARAWEJCZYK, Mônica. Sufragismo/Sufragetes. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero.** Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.611-615.

KELLY, Maurren. **My body, my rules: the body esteem, sexual esteem connection.** Ithaca, NY: Planned Parenthood, 1996.

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, Helena *et aliae* (orgs.) **Dicionário crítico do feminismo.** São Paulo: Editora UNESP, 2009. p.67-75.

KOLODNY, Robert. C.; MASTERS, William H.; JOHNSON, Virginia. E. **Manual de medicina sexual**. São Paulo: Manole, 1982. *apud* ANDRADE, Vera Regina Pereira de. A soberania patriarcal: o sistema de justiça criminal no tratamento da violência sexual contra a mulher. **Revista Seqüência**, nº 50, p. 71-102, 2005. Disponível em: <
<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2016/02/4f33baebd636cb77eb9a4bdc2036292c.pdf>>. Acesso em: 3 out 2018.

KRIEG-PLANQUE, Alice. **A noção de “fórmula” em Análise do Discurso** – Quadro teórico e metodológico. Tradução Luciana Salazar Salgado e Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

LAGAZZI, Suzy. Linha de Passe: a materialidade significativa em análise. **Revista Rua**. Campinas, n.16, v.2, 2010, p.172-182. Disponível em: <
http://taurus.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/118882/1/ppec_8638825-9021-1-SM.pdf>. Último acesso em: 2 nov. 2018.

LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy Maria. **A discussão do sujeito no movimento do discurso**. 1998, 124p. Tese (Doutorado) Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1998

LARA, Bruna de; RANGEL, Bruna; MOURA, Gabriela; BARIONI, Paola; MALAQUIAS, Thaysa. **#MeuAmigoSecreto: Feminismo além das redes**. [Não Me Kahlo]. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2016.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Trad. Sonia M. S. Fuhrmann. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEÓN, Magdalena. El empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo. In: **Poder y emoderamiento de las mujeres**. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997, p.1-26.

LE MOS, André. “Les Communautés Virtuelles”. *Société*, n.45, Paris Dunod, p.259, 1995 citado por PALACIOS, Marcos. Cotidiano e Sociabilidade no Ciberespaço: Apontamentos para Discussão. In: FAUSTO NETO, Antônio; PINTO, Milton José. **O indivíduo e as mídias**. Rio de Janeiro: Diadorim Editora, 1996, p.87-102.

LE ROBERT. Negociation. **Dictionaires Le Robert-Sejer**. Paris. 2012.

LHOMOND, Brigitte. Sexualidade. Tradução de Naira Pinheiro. In: HIRATA, Helena *et aliae* (orgs.) **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p.231-235

LIMA, Helcira Maria Rodrigues de. **Na tessitura do Processo Penal: a argumentação no Tribunal do Júri**. 2006. 260f. Tese (Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos). Faculdade de Letras, UFMG, Belo Horizonte, 2006.

_____. Vítima ou algoz? Imagens do feminino em um Processo Penal. **Revista Encuentros Latinoamericanos**. Montevideo, n.6/7, p.50-62, 2009.

_____. Mulheres e emoções em cena. In: LARA, Glaucia Proença; LIMBERTI, Rita Pacheco (Orgs.) **Discurso e (des)igualdade social**. São Paulo: Contexto, 2015, p.161-177.

_____. Emoções e discurso: notas sobre a vergonha. In: CHAUVIN, Jean-Pierre (Org.). **Interfaces do discurso: retórica, história e literatura**. São Paulo: Mackenzie, 2017, p. 134-153.

_____. Vozes em confronto: a polêmica em torno da Lei do Femicídio. **Rétor** 8 (1), p.84-105, 2018a.

_____. Emoções representações de si: a propósito da indignação e do embaraço. In: CUNHA, Gustavo X., OLIVEIRA, Ana Larissa A. M. (Orgs.). **Múltiplas perspectivas do trabalho de face nos estudos da linguagem**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2018b, v. 1, p. 1-147.

_____. Uma reflexão sobre a violência verbal como recurso à culpabilização na internet. In: MACHADO, Ida Lucia; LARA, Glaucia Muniz Proença; EMEDIATO, Wander (Orgs.) **Análise do Discurso: situações de argumentação**. Grácio Editor: Coimbra, 2018c, p. 79-96.

LORI. The Feministing Five: Sonya Barnett and Heather Jarvis (entrevista). **Feministing**. 2011. Disponível em: <http://feministing.com/2011/04/16/the-feministing-five-sonya-barnett-and-heather-jarvis/>

LOUTO, Guacira Lopes. Pedagogia da sexualidade. In: **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p.7-34.

LYOTARD, J. **The differend: Phrases in dispute** (G. Van Den Abbeele, Trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988, p.9 citado por PHILLIPS, Kendall R. The spaces of public dissension: reconsidering the public sphere. **Communication Monographs**. v.63, n.3, p.231-248, 1996.

MACHADO, Lia Zanotta. **Feminismo em movimento** (e-book). 2ª ed. São Paulo: Francis, 2010.

MAGESTE, Gizelle de Souza; MELO, Marlene Catarina de Oliveira Lopes; CKANGNAZAROFF, Ivan Beck. Empoderamento de mulheres: uma proposta de análise para as organizações. In: **Anais do V Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD**. Belo Horizonte, 2008, p. 1-15. Disponível em: http://www.anpad.org.br/diversos/trabalhos/EnEO/eneo_2008/2008_ENEO548.pdf. Acesso em: 14 jun. 2016

MAINGUENEAU, Dominique. A polêmica como interincompreensão. In: **Gênese dos discursos**. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2008, p.99-118.

MARCHA. In: **DICIONÁRIO Houaiss**. Disponível em: <https://houaiss.uol.com.br>

MARCHA DAS VÁDIAS CURITIBA. **Manifesto: Precisamos mesmo de uma Marcha das Vadias? 2012**. Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/2012-2/>. Último acesso em: 28 fev. 2017.

MARCHA DAS VÁDIAS DISTRITO FEDERAL. **Carta Manifesto Marcha das Vadias do Distrito Federal**. 2012. Disponível em: <http://marchadasvadiasdf.wordpress.com/manifesto-2012-por-que-marchamos/>. Último acesso em: 28 fev. 2017.

_____. **Carta de princípios da Marcha das Vadias do Distrito Federal.** 2013. Disponível em: <https://marchadasvadiasdf.wordpress.com/2013/05/29/carta-de-principios-da-marcha-das-vadias-do-distrito-federal/>. Último acesso em: 28 fev. 2017.

MARCHA DAS VADIAS RIO DE JANEIRO. **Manifesto:** Vadia por que? Marcha das Vadias 2013. 2013. Disponível em: <http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/2013/07/manifesto-vadia-por-que.html>. Último acesso em: 28 fev. 2017.

MARCHA DAS VADIAS SAMPA. **Carta de princípios.** 2012. Disponível em: <https://marchadasvadiassp.milharal.org/carta-de-principios/>. Último acesso em: 31 out. 2017.

MARCUSCHI, Luiz Antonio. **A questão do suporte dos gêneros textuais.** DLCV: Língua, Lingüística e Literatura, João Pessoa, v. 1, n. 1, p. 9-40, out. 2003.

MARGUTTI, Paulo. Nísia Floresta e a questão da autoria de *Direitos das mulheres, injustiça dos homens*. **Annales.** v.2, n.3, 2017, p.5-28. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/anales/article/view/3855/3883>. Acesso em: 5 fev 2018.

MARTINS, Ana Amélia Lage. **Informação e movimentos sociais sob a perspectiva da Ciência da Informação:** uma análise a partir da Marcha das Vadias. 2015. Tese (Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação) UFMG, Belo Horizonte, 2015.

MEDEIROS, Raquel. “Somos todas vadias”: corpo, performance e representação no movimento marcha das vadias. **Revista Senso Comum**, n.3, 2015, p.30-41.

MELO, Mônica de; FARIA, Helena Omena Lopes de. Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher e Convenção para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher. **Centro de Estudos da Procuradoria do Estado de São Paulo.** Disponível em <http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/direitos/tratado9.htm>. Sem ano. Acesso em: 2 mar 2018.

MELUCCI, Alberto. “Movimentos sociais, inovação cultural e o papel do conhecimento”, In: *Novos Estudos*. Cebrap, no. 40. São Paulo, CEBRAP. Publicado também em Averitser, Leonardo. *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte, Del Rey, 1994, p. 183 -211 citado por GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais** – paradigmas clássicos e contemporâneos. Editora Loyola: São Paulo. 6ª ed. 1997.

_____. **A invenção do presente.** Movimentos sociais nas sociedades complexas. Tradução de Maria do Carmo Alves do Bomfim. Petrópolis: Vozes, 2001. 199p.

MENDONÇA, Kelly Yara; SALLAS, Ana Luisa Fayet. A rua é o palco: corpo, imagem e performance ativista na Marcha das Vadias. **2016 Congress of Latin American Studies Association.** Ney York, 2016. Disponível em: < https://www.academia.edu/Documents/in/Marcha_Das_Vadias>. Último acesso: 28 fev. 2018.

MEYER, Michel. **A problematologia.** Filosofia, ciência e linguagem. Tradução de Sandra Freitas. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991a. 274p.

_____. Argumentação e questionamento. In: CARRILHO, Manuel Maria (Dir.) **Dicionário do pensamento contemporâneo**. Lisboa: Quixote, 1991b. p. 11-22.

_____. **Questões de retórica: linguagem, razão e sedução**. Lisboa: Edições 70, 1998. 158p.

_____. **Principia Rhetorica: Une théorie générale de l'argumentation**. Paris: Ed. Fayard, 2008. 327p.

MICHEL, Andrée. **Le féminisme**. Paris: Presses Universitaires de France. 7^a ed. 2001[1979]. 127p.

MIGUEL, Luis Felipe. **Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória**. São Paulo: Boitempo, 2018. 244p.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Magnitude do aborto no Brasil: aspectos epidemiológicos e sócio-culturais**. Brasília. Secretaria de Atenção à Saude, 2008.

MITCHELL, Juliet. **Women: the longest Revolution**. New York: Pantheon Books, [1966] 1984.

MITTMANN, Solange. Movimentos sociais no ciberespaço: o cruzamento de duas ordens discursivas. In: RIBEIRO, Ana Elisa; VILLELA, Ana Maria Nápoles; COURA, Jerônimo; DA SILVA, Rogério Barbosa (Org.). **Linguagem, tecnologia e educação**. São Paulo: Peirópolis, 2010, p.91-102.

_____. Alguns apontamentos sobre militância digital. In: GRINGOLETTO, Evandra; DE NARDI, Fabiele Stockmans; SCHONS, Carme Regina (Orgs.) **Discursos em Rede: Práticas de (re)produção, movimentos de resistência e constituição de subjetividades no ciberespaço**. Recife: Ed. Universitária – UFPE, 2011, p.119-139.

MONNET, Nadja. Qu'implique flâner au féminin em ce début de vingt et unième siècle? Réflexions d'une ethnographe à l'oeuvre sur la place de Catalogne à Barcelone. **Wagadu**, v.7, 2009, citado por HELENE, Diana. A Marcha das Vadias: o corpo da mulher e a cidade. **Redobra**, v. 11, p. 68-79, 2013. Disponível em http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2013/06/redobra11_08.pdf Acesso em: jul. de 2014.

MORAIS, Janaina de Araujo. **“Liberdade ainda que vadia”**: uma etnografia sobre a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Dissertação Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. UFJF Juiz de Fora, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/136>. Acesso em: 08 jun 2016.

MOSEDALE, Sarah. Policy arena. Assessing women's empowerment: Towards a conceptual framework. **Journal of International Development**, n. 17, p. 243-257, 2005.

MOTT, Rebecca. **Razões pelas quais eu não vou na Marcha das Vadias**. 2012. Disponível em <<https://apoiamutua.milharal.org/2012/09/13/razoes-pelas-quais-eu-nao-vou-na-marcha-das-vadias/>>. Acesso em: 17 set 2017.

MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. Lodon: Verso, 2000. 154p.

NAME, Leonardo; DUARTE, Gabriela Franco; MENDONÇA, Iata; ACIOLE, Valquiria; RANGEL, Mayara. Corpo, território, paisagem e rede: Por uma análise geográfica da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Encontro dos Geógrafos da América Latina, 14, 2013. Lima. **Anais...** Lima: EGAL, 2013.

NICOLAS, Loïc. **La force de la doxa** – Rhétorique de la décision et de la délibération. Paris: L'Harmattan. 2007.

NOGUEIRA, Renato. **Mulheres e deusas**: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017, 160p.

NUNES, José Horta. Marchas urbanas: das redes sociais ao acontecimento. *In*: PETRI, Verli; DIAS, Cristiane (orgs.). **Análise do discurso em perspectiva**: teoria, métodos e análise. – Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013, p.65-83.

ODORISIO, Ginevra Conti. Feminismo. *In*: BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política Norberto Bobbio**, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et al.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 11a ed., 1998. p.486-490

OLIVEIRA, Igor Thiago Moreira. **Uma “Praia” nas Alterosas, uma “antena parabólica” ativista**: configurações contemporâneas da contestação social de jovens em Belo Horizonte. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres**. Assembleia Geral da ONU. 1979.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Declaração e Programa de Ação de Viena**. Conferência Mundial sobre Direitos Humanos. Viena, Áustria. 1993. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1993%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20Ac%C3%A7%C3%A3o%20adoptado%20pela%20Confer%C3%Aancia%20Mundial%20de%20Viena%20sobre%20Direitos%20Humanos%20em%20junho%20de%201993.pdf>>. Acesso em: 9 set 2018.

_____. **Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher**. Assembleia Geral da OEA. 1994. Disponível em: <<http://www.cidh.org/Basicos/Portugues/m.Belem.do.Para.htm>>. Acesso em: 9 set 2018.

_____. COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Relatório anual 2000**. Relatório nº54/01. Caso 12.051 Maria da Penha Maia Fernandes Brasil 4 de abril de 2001. Disponível em: <https://cidh.oas.org/annualrep/2000port/12051.htm>. Acesso em: 9 set 2018.

ORKIBI, Eithan. Critique et engagement dans la rhétorique des mouvements sociaux. **Argumentation et Analyse du Discours**. v.11, p.1-19, 2013.

_____. Por que maldizemos quando protestamos? A polemicidade na ação coletiva. Trad. Ercilene Maria de Souza Vita. **EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. esp. ADARR, p.121-141, 2016

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Campinas: Vozes, 1996.

_____. Discurso e argumentação: um observatório do político. **Fórum Lingüístico**. Florianópolis, n.1, p.73-81, 1998.

_____. **Discurso e texto: formação e circulação dos sentidos**. Campinas: Pontes, 2001. 218p.

_____. Michel Pêcheux e a Análise de Discurso. **Estudos da Língua(gem)**. Vitória da Conquista. n.1, p.9-13, 2005.

_____. **Discurso em Análise: sujeito, sentido, ideologia**. Campinas: Pontes, 2012.

_____. **Análise de Discurso: princípios & procedimentos**. 12ª ed. Campinas: Pontes, 2015. 98p.

_____. Análise do Discurso. In: LAGAZZI- RODRIGUES, Suzy; ORLANDI, Eni p. **Introdução às ciências da linguagem – Discurso e textualidade**. 3ª ed. Campinas: Pontes, p.15-35, 2017.

PALACIOS, Marcos. Cotidiano e Sociabilidade no Ciberespaço: Apontamentos para Discussão. In: FAUSTO NETO, Antônio; PINTO, Milton José. **O indivíduo e as mídias**. Rio de Janeiro: Diadorim Editora, 1996, p.87-102.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: **Nísia Floresta**. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural. São Paulo: Hucitec, 1996. p.167-192. citado por MARGUTTI, Paulo. Nísia Floresta e a questão da autoria de *Direitos das mulheres, injustiça dos homens*. **Annales**. v.2, n.3, 2017, p.5-28. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/3855/3883>. Acesso em: 5 fev. 2018.

PAVEAU, Marie-Anne. **Linguagem e moral: uma ética das virtudes discursivas**. Trad. Ivone Benedetti. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, inversões, deslocamentos. Tradução José Horta Nunes. **Caderno de Estudos Linguísticos**. Campinas, v.19, 1990 [1982], p.7-24.

_____. Análise automática do discurso (AAD-69) [1969]. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Tradução de Bethania S. Mariani *et al.* 3ª ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997 [1969]. p.61-161

_____. A análise de discurso: três épocas. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Tradução de Bethania S. Mariani *et al.* 3ª ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997 [1983]. p.61-161

_____. **O Discurso** – Estrutura ou acontecimento. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. 5ª ed. Campinas: Pontes Editores, 2008 [1983]. 68p.

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Trad. Eni Orlandi *et. al.* 4ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009 [1975].

_____. Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Trad. Eni Orlandi *et. al.* 4ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2009 [1982].

PÊCHEUX, Michel; CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jacques; GADET, Françoise; MARANDIN, Jean-Marie. A fronteira ausente (um balanço). In: **Materialidades discursivas**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016 [1980]. p.321-335.

PEDRO, Joana Maria. “O Feminismo de ‘Segunda Onda’ – Corpo, prazer e trabalho”. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (org.) **Nova História das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012. p.238-259.

PERELMAN, Chaïm. “O que uma reflexão sobre o direito pode trazer ao filósofo” publicado originalmente em **Archives de Philosophie du Droit**: Qu’est-ce que la philosophie du droit?, Paris: Sirey, n.º 7, 1962

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Edusc: Bauru, 2005. 520p.

_____. **Minha história das mulheres**. Trad. Angela M. S. Corrêa. 2ª. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

PHILLIPS, Kendall R. The spaces of public dissension: reconsidering the public sphere. **Communication Monographs**. v.63, n.3, p.231-248, 1996.

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

PINTO, Louis. *Doxa*. In: CATANI, Afrânio Mendes; NOGUEIRA, Maria Alice; HEY, Ana Paula; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de (Orgs.) **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 157-159, 2017.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 2003.

PIRES, Eduardo Lopes Piris. A argumentação numa perspectiva materialista do discurso. **Linha D’Água** (Online). São Paulo, v.29, n.2, p.97-121, dez. 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/linhadagua/article/view/120008> . Acesso em: 4 jun 2018.

PLANTIN, Christian. **Dictionnaire de l'argumentation** – Une introduction aux études d'argumentation. Lyon: Ens Éditions, 2016.

PRECIATO, Beatriz. Entrevista a **Revista Têtu**, n.138. Disponível em <http://lusoqueer.blogspot.com.br/2013/10/preciado-butler-parte-ii.html>. Acesso em: 20 set 2017.

PRUDÊNCIO, 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_095-108_kellyprudencio.pdf. Acesso em: 17 jun. 2016.

RANGEL, Livia Silveira; NADER, Maria Beatriz. Matriarcado. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.445-450.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the 'political economy of sex'. In: REITER, Rayna. *Toward an Anthropology of Women*. **Monthly Review Press**, New York, 1975 citado por VEIGA, Ana Maria; PEDRO, Joana Maria. Gênero. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.304-308 e citado também por VIDAL, Marciano. **Feminismo e ética**. Como "feminizar" a moral. Tradução Maria J. Rosado. São Paulo: Edições Loyola.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero patriarcado violência**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular/Fundação Perseu Abramo, 2015. 160p.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. **História da beleza no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2014, 205p.

SANTOS, Magda Guadalupe dos. O feminismo na história: suas ondas e desafios epistemológicos. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (org.) **Filosofia: machismos e feminismos**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2016. P.129-162.

SARDENBERG, Cecília M. B. Conceituando 'empoderamento' na perspectiva feminista. Transcrição revisada da comunicação oral apresentada ao **I Seminário Internacional: Trilhas do Empoderamento de Mulheres – Projeto TEMPO**, promovido pelo NEIM/UFBA, em Salvador, Bahia, de 5-10 de junho de 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6848/1/Conceituando%20Empoderamento%20na%20Perspectiva%20Feminista.pdf> >. Acesso em: 14 jun. 2016.

_____. Liberal vs. Liberating Empowerment: A Latin American Feminist Perspective on Conceptualizing Women's Empowerment. **IDS Bulletin**, v.39, n.6, 2008, p.18-27.

_____. Women's Empowerment in Brazil: Tensions in discourse and practice. **Development**, v.53, n.2, 2010, p.232-238.

_____. O pessoal é político: conscientização feminista e empoderamento de mulheres. **Inclusão Social**. Brasília, DF, v.11, n.2, 2018, p.15-29.

SARDENBERG, Cecília M. B.; COSTA, Ana Alice A. Feminismos, feministas e movimentos sociais. In: BRANDÃO, Margarida Luiza Riberio; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (org.) **Mulher e relações de gênero**. Edições Loyola: São Paulo, 1994, p.81-114.

SCHECHNER, Richard. “O que é performance?” In: **O Percevejo**, nº12, 2003, p.25-50.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1984. 150p.

_____. Dos movimentos sociais às manifestações de rua: o ativismo brasileiro no século XXI. **Política & Sociedade**. Florianópolis. v.13, n.8, 2014, p.13-34. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2014v13n28p13/28899>> Acesso em 10 out 2017.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; LOURO, Guacira Lopes. **Educação & realidade**. v.10, nº2, dez. 1990. p.5-22.

SCOTT, Robert L.; SMITH, Donald K. The rhetoric of confrontation. **Quarterly Journal of Speech**. v.55, n.1, p.1-8, 1969.

SEDGH, Gilda *et al.* Abortion Incidence between 1990 and 2014: Global, Regional, and Sub-Regional Levels and Trends. **Lancet**, v. 388, n.10.041, 2016, p. 258-67 citado por BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018. 227p.

SEM, Gita; GROWN, Caren. **Development, Crises, and Alternative Visions – Third World Women's Perspectives**. New York: Monthly Review Press. 1987. Disponível em: <https://dawnnet.org/wp-content/uploads/2017/11/devt_crisisalt_visions_sen_and_grown.pdf>. Acesso em: 12 out. 2018.

SILVA, Cristiane Bereta; OLIVEIRA, Nucia Alexandra Silva. Epistemologia feminista. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.196-201.

SIMONS, Herbert W. Requirements, problems, and strategies: a theory of persuasion for social movements. **Quarterly Journal of Speech**. v.56, n.1, p.1-11, 1970.

SOIHET, Rachel. Corpo feminino e formas de violência: discursos e práticas. In: SWAIN, Tania Navarro; MUNIZ, Diva do Couto Gontijo (Orgs.) **Mulheres em ação: práticas discursivas, práticas políticas**. Florianópolis: Ed. Mulheres/ Belo Horizonte: PUC Minas, 2005. p.305 a 336.

_____. A conquista do espaço público. In PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (orgs.). **Nova História das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012. p.218-237.

SOUZA, Jaime Luiz Cunha de; BRITO, Daniel Chaves; BARP, Wilson José. Violência doméstica: reflexos das Ordenações Filipinas na cultura das relações conjugais no Brasil. **Teoria & Pesquisa**, v.18, p.61-82, 2009.

STEARNS, Peter N. **História das relações de gênero**. Tradução Mirna Pinsky. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2013, 250p.

STEWART, Charles J. A functional approach to the rhetoric of social movements. **Communication Studies**. v.31, n.4, p.298-305, 1980.

STROMQUIST, Nelly. La búsqueda del empoderamiento: em qué puede contribuir el campo de la educación. In: LEÓN, Magdalena. (Org.) **Poder y emoderamiento de las mujeres**. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997, p.75-98

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

TELES, Maria Amélia de Almeida; MELO, Mônica. **O que é violência contra a mulher**. [2002] (e-book) Série Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2017.

THÉBAUD, Françoise. Introdução. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**. Vol.5: O século XX. Porto: Edições Afrontamento, 1991, p.9-23.

TIBURI, Márcia. Aborto como metáfora. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia (Orgs.) **Filosofia: machismos e feminismos**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2016, p.163-176.

TILLION, Germaine. Origines préhistoriques de la condition des femmes em zones "civilisées". In: **Revue internationale des Sciences sociales**, 1977, nº 4. citado por MICHEL, Andrée. **Le féminisme**. Paris: Presses Universitaires de France. 7ª ed. 2001[1979]. p.20.

TOURAINÉ, Alain. **Le voix et le regard**. Paris: Les Éditions du Seuil, 1978, 315p.

_____. **Podremos vivir juntos?** La discusión pendiente: el destino del hombre em la aldea global. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1997.

_____. **O pós-socialismo**. Trad. Sonia Goldfeder e Ramon Americo Vasques. São Paulo: Brasiliense, 2004, 224p.

TOWNSEND, John Marshal; LEVY, Gary. Effect of potential partner's physical attractiveness and social economic status on sexuality and partners selection. **Journal of Sexual Behavior**, n.19, 1990, p.149-164. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/BF01542229>>. Acesso em: 21 out 2018.

VADIA. In: **DICIONÁRIO Houaiss (online)**. Disponível em: <<https://houaiss.uol.com.br>>.

VADIO. In: **DICIONÁRIO Houaiss (online)**. Disponível em: <<https://houaiss.uol.com.br>>.

VALENTI, Jessica. SlutWalks and the future of feminism. **The Washington Post**. Disponível em http://www.washingtonpost.com/opinions/slutwalks-and-the-future-of-feminism/2011/06/01/AGjB9LIH_story.html Acesso em julho de 2014.

VEIGA, Ana Maria; PEDRO, Joana Maria. Gênero. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.304-308.

VELOSO, Cyrana Borges. **Vadias das alterosas**: um estudo da Marcha das Vadias de Belo Horizonte. (Dissertação) Programa de Pós-graduação em Sociologia UFMG, Belo Horizonte, 2016.

VIDAL, Marciano. **Feminismo e ética**. Como “feminizar” a moral. Tradução Maria J. Rosado. São Paulo: Edições Loyola.

VIENNOT, Éliane. Les intellectuelles de la Renaissance: enjeux et conflits d’une émergence. In: RACINE, N.; TEBITSCH, M. (org.) **Intellectuelles**: du genre em histoire des intellectuels. Bruxelles: Editions complexes, 2004, p.43-46 citada por CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. Christine de Pizan. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antonio (orgs.) **Dicionário Crítico de Gênero**. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p.528-533.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Tradução Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018. 489p.

ZOPPI-FONTANA, Mónica. Mesa-redonda **Retórica e enunciação**: entre o *ethos* e o lugar de fala, V Congresso Brasileiro de Retórica, 2018 (informação verbal).

ZOPPI-FONTANA, Mónica; OLIVEIRA, Sheila Elias. Tá serto! Só que não ... Argumentação, enunciação, interdiscurso. **Linha D’Água** (Online), São Paulo, v.29, n.2, p.123-155, 2016.

PÁGINAS DO *FACEBOOK* DE ONDE FORAM RETIRADAS AS FOTOS QUE COMPÕEM O *CORPUS*

MARCHA DAS VADIAS BELO HORIZONTE. Disponível em:
<https://www.facebook.com/marchadasvadias/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS BRASÍLIA. Disponível em:
<https://www.facebook.com/marchadasvadiasdf/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS GOIANIA. Disponível em:
<https://www.facebook.com/marchadasvadiasgoias/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS PONTA GROSSA. Álbum de fotos. Disponível em:
<https://www.facebook.com/MarchadasVadiasPG/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS RECIFE Álbum de fotos. Disponível em:
<https://www.facebook.com/coletivadasvadias/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS RIO DE JANEIRO. Disponível em:
<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS SANTA CRUZ DO SUL. Disponível em:
<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasSantaCruzDoSul/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS SANTA MARIA. Disponível em:
<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasSM/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS SÃO CARLOS. Disponível em:
<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasSaoCarlos/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS SALVADOR. Disponível em:
<https://www.facebook.com/groups/slutwalksalvador/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS SÃO PAULO. Disponível em:
<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasSP/>. Último acesso em: fev. 2018.

MARCHA DAS VADIAS SÃO LUIZ DO MARANHÃO. Disponível em:
<https://www.facebook.com/groups/147317578735364/about/>. Último acesso em: fev. 2018.

ANEXOS

Anexo 1

Tabela 1– Informações gerais sobre as Marchas das Vadias pelo Brasil

CIDADE	DIMENSÃO OFFLINE – OCUPAÇÃO DO ESPAÇO URBANO								DIMENSÃO ONLINE – ATUAÇÃO PELO FACEBOOK (atividade monitorada até 2017)	
	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	Situação do <i>Facebook</i>	Formato no <i>Facebook</i>
AMAPÁ	-	X	X	X	X	X	-	-	Sem atividade dez/2016	PG
ARACAJU	-	X	X	X	X	X	-	-	Sem atividade set/2016	PG e G
ARARAQUARA	-	X	-	-	-	-	-	-		GP
ARARAS	-	X	-	-	-	-	-	-	Sem atividade 2013	PG e G
ATIBAIA										GF
BARBALHA	-	X	X	-	-	-	-	-	Sem atividade 2014	PG (unif)
BARREIRAS	-	X	X	X	-	-	-	-	Alimentada	PG e G
BAURU	-	X	X	-	X	-	-	-	PG deletada	GF
BELÉM	X	X	X	-	-	-	-	-	Sem atividade 2013	PG e G
BELO HORIZONTE	X	X	X	X	X	X	-	-	Alimentada	PG e GP
BRASÍLIA	X	X	X	-	-	-	-	-	Alimentada	PG
CABO FRIO	-	-	X	-	-	-	-	-	Sem atividade maio/2016	PG
CAMPINA GRANDE	-	-	X	X	-	-	-	-	Alimentada	PG
CAMPINAS	X	X	X	X	-	-	-	-	Alimentada+++	PG
CAMPO GRANDE - MS**	-	X	-	-	-	-	-	-	Alimentada	PG
CAMPOS DE GOYTACAZES	-	X	X	-	-	-	-	-	Alimentada	PG
CRICIÚMA	-	-	X	-	-	-	-	-	Sem atividade nov/2015	PG e G
CUIABÁ	-	-	X	X	-	-	-	-	Sem atividade set/2015	PG
CURITIBA	X	X	X	X	X	X	-	-	Alimentada	PG e G

PELOTAS	-	X	X	X	-	-	-	-	Sem atividade 2014	PG
PONTA GROSSA	-	X	X	-	-	-	-	-	Sem atividade fev/2017	PG e G
PORTO ALEGRE	X	X	X	X	X	-	-	-	Sem atividade 2016	PG e GF
PORTO VELHO	-	-	X	-	-	-	-	-	Sem atividade out/2015	PG e G
RECIFE	X	X	X	X	X	X	X	X	Alimentada	2PG
RIBEIRÃO PRETO	-	-	X	-	-	-	-	-		GF
RIO DAS OSTRAS	-	-	X	-	-	-	-	-	Sem atividade set/2015	PG e G
RIO DE JANEIRO	X	X	X	X	X	X	-	-	Alimentada+++	PG e GF
SALVADOR	X	X	X	X	X	-	-	-	Ativo	GF
SANTA CRUZ DO SUL	-	-	X	-	-	-	-	-	Sem atividade out/2015	PG
SANTA MARIA	-	X	X	X	-	-	-	-		PG
SANTAREM	-	-	-	X	-	-	-	-		G
SANTOS	-	X	X	X	X	-	-	-	Alimentada	PG e G
SÃO CARLOS	-	X	X	-	-	-	-	-	Sem atividade fev/2017	PG
SÃO JOSÉ DOS CAMPOS*	-	X	X	-	-	-	-	-	PG deletada	G
SÃO LUIZ – MA	-	X	X	-	-	-	-	-	PG deletada	
SÃO PAULO	X	X	X	X	X	-	-	-	Sem atividade jul/2017	PG
SOROCABA	-	X	X	-	-	-	-	-	PG deletada	G
TATUÍ										G
TERESINA	-	X	X	X	-	-	-	-	Sem atividade mar/2017	PG e G
UBERABA	-	-	X	X	-	-	-	-	Sem atividade nov/2016	PG e G
UBERLÂNDIA	-	-	X	-	-	-	-	-	Sem atividade set/2016	PG e G
UNIÃO DA VITÓRIA-PR/ PORTO UNIÃO-SC	-	-	X	-	-	-	-	-		G

VIÇOSA	-	-	-	-	-	-	-	-	Sem atividade 2014	PG e G
VILHENA	-	-	-	-	X	-	-	-	Sem <i>Facebook</i>	X
VITÓRIA	-	-	X	X	X	-	-	-	Sem atividade out/2015	PG
VOLTA	-	-	-	X	-	-	-	-	Sem atividade mar/2015	PG e G
REDONDA										
TOTAL = 176	16	44	55	31	19	8	2	1		