

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Janaína Charão Vargas

**CORPO, EXPERIÊNCIA E FEMINISMO: UM ESTUDO DO  
MOVIMENTO MARCHA DAS VADIAS EM SANTA MARIA**

Santa Maria, RS, Brasil  
2016

**Janaína Charão Vargas**

**CORPO, EXPERIÊNCIA E FEMINISMO: UM ESTUDO DO MOVIMENTO MARCHA  
DAS VADIAS EM SANTA MARIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jurema Gorski Brites

Santa Maria, RS  
2016

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Vargas, Janaína Charão  
Corpo, experiência e feminismo: um estudo do movimento marcha das vadias em Santa Maria / Janaína Charão Vargas.- 2016.  
128 f.; 30 cm

Orientadora: Jurema Gorski Brites  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, RS, 2016

1. Marcha das Vadias 2. Movimento feminista 3. Corpo  
4. Conflitos I. Brites, Jurema Gorski II. Título.

**Janaína Charão Vargas**

**CORPO, EXPERIÊNCIA E FEMINISMO: UM ESTUDO DO MOVIMENTO MARCHA  
DAS VADIAS EM SANTA MARIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**.

**Aprovada em 24 de junho de 2016:**

---

**Jurema Gorski Brites, Dr<sup>a</sup> (UFSM)  
(Presidenta/Orientadora)**

---

**Débora Krischke Leitão, Dr<sup>a</sup> (UFSM)**

---

**Nikelen Acosta Witter, Dr<sup>a</sup> (UNIFRA)**

Santa Maria, RS  
2016

## **AGRADECIMENTOS**

Não teria desenvolvido essa dissertação sem ajuda e apoio de muitas pessoas que cruzaram meu caminho nesses dois anos. Foram muitos desafios, aprendizados, às vezes, com choros e incertezas, mas que foram superados com força e determinação. Assim quero agradecer a todos que, de maneiras singulares e acolhedoras, tornaram esses meus dias mais felizes e significativos.

Quero agradecer à minha orientadora e hoje amiga Jurema pela paciência e companheirismo, que foram regados de muitos conselhos, carinho e doação. Você foi essencial para a compreensão dos aprendizados científicos e também existenciais dessa trajetória.

Agradeço à minha família: meu pai, por trabalhar por horas para me dar conforto, minha mãe, por sempre acreditar em mim, me trazendo palavras de incentivo. As minhas duas irmãs, Mily, pelo exemplo de mulher determinada e estudiosa que és, passando sempre seus ensinamentos, e a Jaci, pelo companheirismo e ajuda específica (verificando autores) na escrita dessa dissertação. Vocês foram incríveis e sou muito grata por ter vocês em minha vida.

Obrigado, Rodrigo, colega, amigo, namorado e parceiro para todas as horas. Você foi um presente grandioso que o mestrado me trouxe. Sou grata a sua sensibilidade e carinho ouvindo todas as minhas queixas e dividindo minhas alegrias de uma forma tão generosa. E claro, pelas dicas e ajuda que foram precisas para a escrita dessa dissertação. Você é demais.

As minhas amigas Ju, Ana, Vivi, Cy, Titi e Ruti, que nunca desistiram de mim, mesmo eu ficando dias “desaparecida”, escrevendo essa dissertação. As gurias que moram comigo, em especial minha prima Gabi, que além de dividir uma casa dividiu muitas experiências e me deu muito apoio. Aos colegas que conheci no mestrado, que dividiram suas aflições e conhecimentos, fazendo com que esse processo fosse ainda mais enriquecedor.

Obrigada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais de Santa Maria pela confiança depositada no meu trabalho, tenho orgulho de ter construído minha trajetória acadêmica nesta Universidade. A secretária Jane, pela competência e eficiência, mantendo-me sempre informada sobre as questões referentes ao mestrado. E, por último, as professoras Débora e Nikelen por aceitarem estarem comigo nesse dia tão especial. Admiro muito vocês pela competência profissional.

## RESUMO

### **CORPO, EXPERIÊNCIA E FEMINISMO:UM ESTUDO DO MOVIMENTO MARCHA DAS VADIAS EM SANTA MARIA**

AUTORA: Janaína Charão Vargas  
ORIENTADORA: Jurema Gorski Brites

A partir de pesquisa etnográfica, realizada em Santa Maria, RS, entre os anos de 2014 e 2015, essa dissertação analisou as atividades, agenciamentos, assim como as trajetórias de vida de jovens mulheres que integraram e apoiaram o Movimento da Marcha das Vadias, enquanto movimento social de caráter feminista. Ao estudar suas pautas, reivindicações e articulações, o corpo feminino e seus usos, assim como o ciberativismo, colocaram-se como epicentros de lutas da juventude feminista contemporânea. A partir de suas práticas e trajetórias, das jovens observadas, o feminismo foi percebido como um processo interpretativo de suas experiências e sofrimentos vividos, enquanto mulheres, em uma sociedade heteronormativa. Com o término do Coletivo, responsável pela organização da Marcha das Vadias em Santa Maria, foi possível compreender, também, os elementos que o impulsionaram, trazendo discussões sobre correntes feministas, múltiplas identidades, disputas e conflitos em uma ação coletiva.

**Palavras-chave:** Marcha das Vadias. Movimento feminista. Corpo. Conflitos.

## **ABSTRACT**

### **BODY, EXPERIENCE AND FEMINISM: A STUDY ABOUT THE SLUT WALK MOVEMENT IN SANTA MARIA**

AUTHOR: Janaína Charão Vargas

ADVISOR: Jurema Gorski Brites

From ethnographic research held in Santa Maria, RS, between the years 2014 and 2015, this dissertation analyzed the activities, assemblages, also life path of young women that instate and support the Slut Walk Movement, as a feminist social movement. According to the study of its agenda, claims and arrangements, the feminine body and its uses, as well as the cyberactivism, it is noticed that they are the epicenters of the contemporary feminist youth campaign. From observing the young women, its action and path, feminism was noticed as a interpretative process of its experiences and suffering endured while women in a heteronormative society. With the end of the Collective responsible for Slut Walk's organization in Santa Maria, it was also possible understand the elements that boosted it, wich brings to discussion feminist schools, multiple identities, disputes and conflicts in a collective action.

**Key words:** Slut Walk. Feminist movement. Body. Conflicts.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Ato contra o Estatuto do Nascituro, em junho de 2013, na Praça Saldanha Marinho, em Santa Maria. ....	16
FIGURA 2: Representantes do CMVSM em Oficina na Escola Padre Caetano, em Santa Maria, levando algumas discussões relacionadas à violência contra as mulheres, em novembro de 2014. ....	20
FIGURA 3: Página do Coletivo da Marcha das Vadias Santa Maria no Facebook. ..	23
FIGURA 4: Convite para a reunião a segunda reunião aberta realizada em 30 de setembro de 2014, publicado em sua Página no Facebook. ....	24
FIGURA 5: Foto tirada por mim no aniversário da revista O Viés, evento ocorrido em novembro de 2014, no Parque Itaimbé. Banca de venda de lenços e comidas. ....	28
FIGURA 6: Slut Walk, em Sydney, Califórnia, em junho de 2011. ....	33
FIGURA 7: Marcha das Vadias – ato de rua – na cidade de Santa Maria, em novembro de 2014. ....	35
FIGURA 8: Marcha das Vadias em Santa Maria, realizada em novembro de 2014. ..	37
FIGURA 9: Kamyla, integrante do CMVSM, na Marcha das Vadias em Santa Maria, novembro de 2014. ....	40
FIGURA 10: Boate do DCE, fechada desde janeiro de 2013. ....	41
FIGURA 11: Primeira reunião aberta para a construção da Marcha das Vadias de 2014, em 20 de setembro do mesmo ano, realizada na sede do DCE-UFSM. ....	42
FIGURA 12: Quinta-feira das Mulheres no Campus – UFSM, em outubro de 2014. ..	44
FIGURA 13: Oficina de Defesa Pessoal para mulheres, realizada pelo CMVSM, em novembro de 2014. ....	45
FIGURA 14: Sarau das Vadias, realizado em outubro de 2014, na Praça dos Bombeiros em Santa Maria - RS. ....	46
FIGURA 15: Mulheres na Batucada das Vadias, em novembro de 2014. ....	47
FIGURA 16: Moça confeccionando a faixa da Marcha das Vadias 2014. ....	48
FIGURA 17: Concentração das vadias na Praça Saldanha Marinho. ....	54
FIGURA 18: Mulher com as três crianças na Marcha das Vadias em Santa Maria. ..	55
FIGURA 19: Júlia, integrante do CMVSM, com o megafone. ....	56
FIGURA 20: Parada da marcha sob o viaduto. ....	58
FIGURA 21: Parada final da marcha, na Praça dos Bombeiros. ....	59
FIGURA 22: Ane, integrante do CMVSM, no ato de rua, em novembro de 2014. No seu corpo estão pintadas as palavras ventre livre. ....	61
FIGURA 23: Feira das Mulheres, organizada pelo CMVSM, em outubro de 2014, no Campus da UFSM, tendo como um dos temas para debate, a legalização do aborto. ....	64
FIGURA 24: Intervenção artística de mulheres das artes cênicas, na Batucada das Vadias, em 26 de novembro de 2014. ....	65
FIGURA 25: Print do compartilhamento da reportagem “Dor em Dobro” na Página do Facebook da Marcha das Vadias de Santa Maria. ....	66
FIGURA 26: Mulher na Marcha das Vadias em Santa Maria, trazendo no cartaz: “eu dou para quem eu quiser”. ....	71

FIGURA 27: Arte de stencil, feita nas paredes da sede do DCE, por uma das integrantes lésbica do CMVSM. ....	73
FIGURA 28: Moças se pintando para a marcha.....	77
FIGURA 29: Atividade realizada com o Coletivo das Marias Bonitas, no Bairro Urlândia - SM, em novembro de 2014.....	82
FIGURA 30: Atividade realizada com o Coletivo das Marias Bonitas, em novembro de 2014. Na foto as crianças, filhas (os) das Marias Bonitas em momento de interação.....	84
FIGURA 31: Demonstração do desenho visto na primeira reunião da Marcha das Vadias de Santa Maria. ....	101
FIGURA 32: “Sem feminismo não há socialismo”. Produção de materiais para a Marcha das Vadias de Santa Maria, realizado no dia 14 de novembro de 2014. ...	104
FIGURA 33: As setas pretas representam tensionamentos de sobreposição. A seta vermelha um tensionamento de descolamento e desligamento.....	106
FIGURA 34: Print da reportagem postada pelo rapaz no grupo da marcha no Facebook.....	110

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>1. AS ESCOLHAS METODOLÓGICAS E AS PREOCUPAÇÕES ÉTICAS.....</b>	<b>15</b>
1.1. PRIMEIROS CONTATOS: UMA FEMINISTA ESTRANHANDO O FAMILIAR... 15	
1.2. FEMINISTA EM CAMPO: TECENDO FIOS.....	19
1.3. AS INTERAÇÕES <i>ONLINES</i> E AS IMAGENS QUE FALAM.....	22
1.4. FRENTE-A-FRENTE: AS ENTREVISTAS NO FAZER ETNOGRÁFICO.....	29
<b>2. A MARCHA DAS VADIAS.....</b>	<b>32</b>
2.1. MARCHA DAS VADIAS NO MUNDO E SUA CHEGADA NO BRASIL.....	32
2.2. O COLETIVO DA MARCHA DAS VADIAS DE SANTA MARIA(CMVSM) .....	39
<b>3. “MEU CORPO, MINHAS REGRAS”: A MARCHA DAS VADIAS E O CORPO FEMININO.....</b>	<b>52</b>
3.1. O MARCHAR DE CORPOS: VADIAS NAS RUAS.....	53
3.2. “VENTRE LIVRE”: A DISCRIMINAÇÃO E LEGALIZAÇÃO DO ABORTO.....	60
3.3. “MOÇA, VOCÊ É LINDA”: OS PADRÕES DE BELEZA CONTESTADOS.....	67
3.4. A LIBERAÇÃO SEXUAL: A MORALIDADE EM CHEQUE.....	70
3.5. AS LINGUAGENS CORPORAIS: O CORPO E A NUDEZ.....	75
3.6. O CORPO COMO EXPERIÊNCIA: “EU JÁ ERA FEMINISTA E NÃO SABIA” ...	78
3.7. OS LIMITES DA ALDEIA: AS DIFERENTES PERCEPÇÕES DE MATERNIDADE.....	80
<b>4. O MOVIMENTO FEMINISTA E A MARCHA DAS VADIAS.....</b>	<b>86</b>
4.1. O FEMINISMO NA HISTÓRIA E SUAS ONDAS.....	86
4.2. A MARCHA DAS VADIAS: REDE DE SIGNIFICADOS, DE MOVIMENTOS E DE CONFLITOS.....	93
4.3. O PATRIARCADO E AS SINGULARIDADES DE SEU USO.....	96
4.4. AS CORRENTES FEMINISTAS NO AMBIENTE DE OBSERVAÇÃO.....	100
4.5. FEMINISMO: QUAL O LUGAR DOS HOMENS NESTA QUESTÃO? .....	106
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>116</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>124</b>

## APRESENTAÇÃO

A temática sobre movimentos sociais, gênero e feminismo me acompanha desde os tempos da graduação no curso de licenciatura em História no Centro Universitário Franciscano (UNIFRA), entre os anos de 2008 a 2013. Neste período, comecei a participar de disciplinas, ministradas pela professora Dr.<sup>a</sup> Nikelen Acosta Witter, entre elas, *História Contemporânea*, abordando assuntos relativos a ações coletivas e movimentos sociais contemporâneos; e *História das Mulheres no Ocidente*, abordando temas referentes a questões de gênero e a aspectos sobre a desigualdade concernentes a condição feminina através dos tempos.

Minha inserção em pesquisas sobre tais temas foi concretizada na realização do trabalho final de graduação, em 2013, intitulado *Feminismos, lutas e uma Biografia do Sutiã*, que teve por objetivo a elaboração de um estudo sobre o uso do sutiã, acreditando que essa peça do vestuário possui caráter social, político e cultural no cotidiano feminino e, a partir dessa afirmação, compreender sua adoção, pelas mulheres, ao longo do século XX. Tendo em vista que o uso dessa peça fez parte de um contexto histórico marcado por identidades desejadas ou contestadas no decorrer dos tempos, sendo implicitamente, mas compreensivelmente conexo aos movimentos sociais feministas do período.

No meu último semestre no curso de História, a partir de agosto de 2013, elaborei um projeto para a seleção no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), que tinha como viés geral o estudo de corpo e gênero, sendo assim aprovada. No início do ano de 2014, conheci a professora Dr.<sup>a</sup> Jurema Brites, atual orientadora de mestrado, que com todo seu cuidado e delicadeza me ajudou a assumir decisões diante da necessidade de algumas mudanças referentes ao meu projeto inicial de pesquisa. Com o interesse e curiosidade a respeito dos assuntos sobre movimentos feministas contemporâneos, juntas procuramos observar e discutir sobre possíveis sujeitos, que pudessem ser meus interlocutores ao longo de meus estudos.

No mundo virtual, sempre tive contatos com *blogs* de base feminista, como *Blogueiras feministas*<sup>1</sup>, *Escreva Lola Escreva*<sup>2</sup>, *Feminismo Sem Demagogia*<sup>3</sup>, entre

---

<sup>1</sup> A temática principal deste blog é feminismo e todos os assuntos que perpassam a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/sobre-o-blog/>. Acesso em: 18 abr. 2016

outros. Além deste contato no ciberespaço, sempre procurei e procuro participar de discussões realizadas em Santa Maria (RS) sobre o tema, como palestras, cineclubes e mesas de discussão. Esse meu contato proporcionou a interação e relação de amizade com algumas pessoas que também se interessam pelo movimento feminista e, em sua grande maioria, se consideram feministas.

Nestes meios de interação feminista em Santa Maria, quase sempre surgia a discussão ou alguma colocação sobre a *Marcha das Vadias* no Brasil (que mais tarde explicarei). A presença de mulheres (uso “mulheres”, pois fazem questão de serem chamadas assim) representantes do *Coletivo<sup>4</sup> da Marcha das Vadias de Santa Maria* sempre era pontual, ocupando espaços abertos para dialogarem sobre seus pensamentos e reivindicações. Além disso, todos os *blogs* mencionados acima apresentavam reportagens mensais sobre tal movimento feminista no Brasil, como mostram os artigos: *Marcha das Vadias chega à terra do carvão*, por Geovana Gambalunga, em junho 2012; *Marcha das Vadias do Rio de Janeiro: o que chamam de confusão, eu chamo de insubmissão*, por Daniela Montper, em junho 2012; *Marcha das Vadias: o opressor e o oprimido*, por Luci Araújo Beauvoir, em julho 2013.

Diante da minha curiosidade e inquietação sobre esse movimento social, decidi juntamente com a orientação de Jurema Brites fazer um trabalho de campo a partir da observação do *Coletivo da Marcha das Vadias em Santa Maria-RS* (que optei por referir, na maioria das vezes, ao longo da escrita, a partir da sigla CMVSM) e analisar suas atuações dentro da cidade. A partir deste momento busquei contatos e maneiras de me aproximar das participantes do CMVSM e participar das atividades que estariam previstas para o segundo semestre de 2014. Comecei o trabalho de campo em setembro de 2014, através de uma observação participante. Logo nas primeiras semanas de pesquisa fui percebendo que as

---

<sup>2</sup> Blog não acadêmico no qual Lola, a escritora, fala de feminismo, cinema, literatura, política, mídia, bichinhos de estimação, combate a preconceitos, e assuntos cotidianos. Disponível em: <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/>. Acesso em: 20 abr. 2016.

<sup>3</sup> O Blog *Feminismo Sem Demagogia* - Original pertence à vertente do Feminismo Marxista. Na luta por um feminismo de Gênero, Raça e Classe, assim escreve em prol da igualdade destes três elementos. Disponível em: <https://feminisosemdemagogia.wordpress.com/about/>. Acesso em: 20 abr. 2016.

<sup>4</sup> *Coletivo* é uma atribuição nativa referente a grupos de organização política e social. Sendo assim, caracteriza-se por um conjunto de pessoas que se aproximam e se auto-organizam a partir de interesses, ideologias e ideias em comum, construindo discussões e atividades que propiciem ações políticas, culturais e sociais, baseadas na coletividade e sociabilidade. Exemplos de outros *Coletivos* na cidade de Santa Maria no ano de 2014: *Coletivo da Marcha da Maconha*, *Coletivo Alternativo*, *Coletivo das Marias Bonitas* e *Coletivo da Juventude Negra de Santa Maria*.

metodologias de coleta de dados acabaram sendo solicitadas a partir do contexto onde essa investigação esteve situada.

Em campo passei a observar o CMVSM, propondo inicialmente analisar seus processos políticos de formação feministas. Diante disto, participei de reuniões, oficinas e eventos realizados e/ou apoiados pelo mesmo, além de espaços de sociabilidade das mulheres que o representavam. Ao longo do processo observei, concomitantemente, a construção para a *Marcha das Vadias* (optei por chamar a partir da sigla MV e, em alguns momentos, apenas pela palavra *marcha*, neste último caso, situada em Santa Maria), os diálogos entre as participantes, suas ações coletivas e as relações de apoio e conflitos. O CMVSM finalizou suas atividades anuais em 29 de novembro de 2014, a partir da realização do ato de rua (passeata) da MV, juntando aproximadamente 400 pessoas. O ato foi considerado um sucesso pelas organizadoras do evento.

No ano seguinte (2015), pretendia continuar meu trabalho de campo observando o CMVSM, até receber a notícia de que o Coletivo tinha parado suas atividades. Várias dúvidas e questionamentos surgiram a respeito do andamento de minha pesquisa: como analisar um grupo de pessoas que não existe mais? Como se dará, a partir deste acontecimento, o andamento de minha pesquisa? Diante destas indagações, lembrei de Gilberto Velho (2003) ao dizer que o trabalho de campo pode proporcionar inesperadas situações, tendo o pesquisador, no decorrer de sua pesquisa, que reavaliar métodos, reelaborar objetivos e sugerir novas perspectivas em relação à proposta inicial de seu trabalho.

O término do CMVSM fez com que eu ambicionasse entender quais foram os elementos que impulsionaram o seu fim, pergunta que antes não estava em pauta nos objetivos principais dessa pesquisa. Foi a partir desse acontecimento que vi a necessidade de realizar entrevistas com as mulheres integrantes do coletivo, para que essas questões pudessem ser compreendidas de uma maneira mais eficiente. Mesmo querendo responder essa pergunta, ressalto que as observações e dados levantados antes do fim do coletivo levantaram outros questionamentos que proponho compreender também neste trabalho. A experiência em campo mostrou que as reivindicações principais do CMVSM perpassaram sempre pela busca por autonomia e liberdade dos corpos femininos. Seja na defesa de escolha das mulheres em fazerem ou não um aborto, como também na defesa do direito de ir e vir sem medo e sem coação pela escolha da sua vestimenta, afirmando que os

corpos das mulheres pertencem a elas; assim, a escolha de com quem e como querem transar também esteve entre as reivindicações. Diante disso, um dos objetivos desta pesquisa é entender como esse grupo de mulheres, a partir de suas práticas, usos e exposições compreendem o corpo feminino.

No Capítulo 1 desta dissertação, procurei situar minhas escolhas metodológicas para a realização da pesquisa. Essas escolhas foram se modificando e se (re) adaptando ao longo do trabalho de campo, através das necessidades que o ambiente empírico foi estabelecendo. No Capítulo 2, apresento a Marcha das Vadias como movimento mundial e contemporâneo, elencando sua disseminação por vários países e sua chegada ao Brasil, assim como na cidade de Santa Maria. Em seguida, ainda no segundo capítulo, apresentarei o *Coletivo da Marcha das Vadias de Santa Maria*, como também algumas jovens integrantes (Quadro de Perfil, pp. 50-51) e apoiadoras, que foram interlocutoras dessa pesquisa. Cabe lembrar que não foram somente as mulheres apresentadas nesse subcapítulo as interlocutoras no decorrer da observação. Elas foram escolhidas para compor o *Quadro de Perfis* por terem sido entrevistadas e por autorizarem que seus nomes fossem utilizados nesta dissertação.

Passando para os capítulos mais analíticos, no Capítulo 3 são abordadas a partir das reivindicações do movimento da Marcha das Vadias na cidade (em alguns momentos usarei apenas a palavra cidade para me referir, especificamente, à Santa Maria, RS), suas pautas centrais, que perpassavam, principalmente, pela busca da liberação dos corpos femininos. Assim, o corpo vai ser o foco principal das análises desse capítulo. Questões como legalização do aborto, maternidade, liberdades sexuais e padrões de beleza são assuntos a serem abordados.

No último e quarto Capítulo, entro na discussão sobre o movimento feminista e sua historicidade, partindo da afirmação de que o CMVSM e a MV são movimentos feministas contemporâneos. Estudarei conceitos sobre as ações coletivas e os conflitos, partindo da experiência em campo, que foi o término do CMVSM. As disputas, brigas e discordâncias que conduziram para esse fim das atividades virão de maneira a entendermos a pluralidade do movimento feminista, assim como as diferentes experiências das moças feministas investigadas.

## 1. AS ESCOLHAS METODOLÓGICAS E AS PREOCUPAÇÕES ÉTICAS

### 1.1. PRIMEIROS CONTATOS: UMA FEMINISTA ESTRANHANDO O FAMILIAR

Em junho de 2013, ao andar pelo centro da cidade de Santa Maria, ouvi certo barulho. Aproximando-me do vozerio, enxerguei uma roda de aproximadamente dez mulheres, que batiam em tambores e gritavam as seguintes palavras “*bolsa estupro não quero não, estuprador é na prisão*”. Uma delas, que estava próxima e fora da roda, segurava um cartaz em que dizia: “*Quem deve decidir sobre a vida das mulheres?*”. Abaixo dessa pergunta havia quatro alternativas e apenas uma marcada: “( ) os homens; ( ) o governo; ( ) a igreja; (X) nós mesmas”. Parei por uns dez minutos observando até chegar à mulher que segurava o cartaz e perguntar o que elas estavam pretendendo com tal ato? A mulher respondeu: que o CMVSM – ela como participante de tal – estavam na rua para mostrar à sociedade santamariense o *ataque* que era o *Estatuto do Nascituro*<sup>5</sup>. Concluindo que esse projeto de lei era contra os direitos das mulheres e que o CMVSM defendia a autonomia e liberdade dos corpos femininos.

Sendo mulher, feminista e moradora de Santa Maria há oito anos, tinha o conhecimento da existência do CMVSM e de algumas de suas atividades na cidade. Minhas participações em suas ações sempre foram de maneira indireta, ouvindo debates realizados por este, na UFSM e outros lugares da cidade. Além disso, conhecia algumas de suas participantes, pois frequentávamos os mesmos lugares de sociabilidade.<sup>6</sup> O contato mais próximo ao CMVSM que sustentava era a partir da relação contígua que tinha com uma colega do curso de História, assim, trocávamos informações e debatíamos frequentemente sobre os movimentos feministas locais.

---

<sup>5</sup> O “Estatuto do Nascituro” é o projeto de lei 478/2007, que está em tramitação no Congresso Nacional e pretende aprovar a proibição do aborto em caso de estupro. Segundo Roberto Brillhante (2013), se o PL for aprovado, a mulher estuprada que viesse a engravidar seria submetida à tripla humilhação de (1) ter sido agredida sexualmente, (2) ser coagida pelo Estado a carregar no ventre as lembranças de ato tão nefasto e (3) conviver com o agressor, que seria obrigado a pagar pensão à criança.

<sup>6</sup> O conceito de sociabilidade, ao longo deste trabalho, está ligado à noção de “circuito” proposta por Magnani (2002): “Trata-se de uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contigüidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais: por exemplo, o circuito gay, o circuito dos cinemas de arte, o circuito neo-esotérico, dos salões de dança e shows black, do povo-de-santo, dos antiquários, dos clubblers e tantos outros” (MAGNANI, 2002, p. 23-24). Assim, “Sociabilidade” refere-se ao exercício de práticas sociais, comunicações, manejo de códigos, formas de entretenimento e encontro, de estabelecer, revigorar e exercitar regras de reconhecimento de determinado grupo.

Falávamos sobre as ações do CMVSM e seus afins, além de experiências relativas à nós como mulheres autodeclaradas feministas. Nesses embates percebi que me identificava fortemente com as ações e reivindicações do CMVSM, principalmente pelo fato dele considerar e defender pautas feministas.

Figura 1: Ato contra o Estatuto do Nascituro, em junho de 2013, na Praça Saldanha Marinho, em Santa Maria.



Fonte: Iuri Lammel/ Facebook.

A partir da decisão de realizar tal pesquisa, busquei contatos para poder realizá-la de forma concreta e coerente. Lembrei de minha ex-colega de curso, chamada Ane, e prontamente entrei em contato com ela, pelo chat do *Facebook*.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> O Facebook é uma rede social que permite conversar com amigos e compartilhar mensagens, links, vídeos e fotografias. A ferramenta foi criada em 2004 pelos americanos Mark Zuckerberg, Dustin Moskovitz, Chris Hufghes e pelo brasileiro Eduardo Saverin. O Facebook também permite que você receba as novidades das páginas comerciais das quais gostem, como veículos de comunicação ou empresas (CASTRO, 2011).

Escrevi pontuando que queria falar com ela, pois estava fazendo Mestrado em Ciências Sociais, e que meu trabalho de dissertação seria sobre a atuação do CMVSM e, como ela estava participando a dois anos dos encontros e debates, queria saber se era possível eu participar dos próximos e expor minha proposta de pesquisa as outras participantes. Não demorou muito para a Ane responder, e com grande entusiasmo disse que iria me avisar sobre as próximas reuniões do CMVSM, e que poderia estar presente sem nenhum problema. Mais tarde ficou muito claro para mim que um dos propósitos importantes para o grupo é buscar a visibilidade do movimento, assim minha pesquisa vinha a calhar.

Já na primeira reunião que estive presente, procurei posicionar-me como pesquisadora, pois desde o começo de minha inserção em campo procurei honrar com três compromissos éticos: (1) a verdade e a produção de conhecimento em consonância com os critérios de validade compartilhados na comunidade de pesquisadores; (2) o compromisso com os sujeitos da pesquisa, cujas práticas e representações constituem o foco da investigação; (3) e o compromisso com a sociedade e a cidadania, que exige a divulgação dos resultados da pesquisa, usualmente por meio de publicações, e eventualmente demanda a intervenção pública do pesquisador, quando esses resultados são distorcidos para beneficiar interesses que ameacem direitos da população pesquisada (OLIVEIRA, 2010).

A reunião se deu da seguinte forma: todas as participantes tiveram o direito de colocar propostas e fazer suas perguntas umas às outras. Foi organizada uma lista para a ordenação das falas, assim, coloquei meu nome, com o intuito de poder me apresentar e explicitar minha posição diante do grupo presente. Ao falar, coloquei-me como pesquisadora e expliquei minha proposta de pesquisa a todas as pessoas presentes. Desde o primeiro momento, as (os) participantes mostraram-se interessadas e contentes com minha pesquisa, acreditando que esta traria mais visibilidade ao movimento em questão.

A proximidade pré-pesquisa às mulheres investigadas foi algo que dificultou meu fazer científico e que trouxe maiores desafios ao desenvolvimento do trabalho, pois me auto identificando como antropóloga e feminista, e com a proposta de investigar feministas e militantes deste movimento, cuidados e questionamentos surgiram frequentemente no processo de pesquisa: como dar voz a essas mulheres sem correr o risco de (eu-pesquisadora) ser interpretada como militante, ou me tornar uma porta voz do grupo, sendo que não poderia deixar de perceber que eu

(por toda minha trajetória) deveria ser pensada como uma nativa na minha própria pesquisa? Não é incomum nas ciências humanas admitirmos que nossos objetos de pesquisa sejam frutos de inquietações pessoais, as quais através das categorias disciplinares e dos métodos de pesquisa transformam-se em conhecimento científico (LAVILLE; DIONE, 1999). Procurei assim exercitar constantemente o que Clifford (1998) chama de *vigilância epistemológica*, autocrítica a (pré) conceitos iniciais, de maneira a transformar o *familiar em exótico* (DA MATTA, 1978), prezando assim, por uma coerência científica

Roberto Da Matta (1998) observa que tal transformação, do familiar ao exótico e/ou vice-versa, envolve certa complexidade. Parte da ideia da existência de níveis de familiaridade, ou seja, nem tudo que é familiar é necessariamente conhecido, e o inverso também se aplica, nem tudo que é exótico é necessariamente desconhecido. Procurei, assim, em meu trabalho etnográfico, praticar certo distanciamento e estranhamento, partindo da lógica de que (eu) o pesquisador, sendo um membro da sociedade, preciso inevitavelmente saber relativizar e transcender esta posição e também conseguir “por se no lugar do outro” (VELHO, 1998, p.40).

Como já mencionei, a proximidade com as participantes do CMVSM era ampla, pois além de serem mulheres feministas, estas possuíam em média idades próximas a minha, entre 20 e 30 anos, e eram, em sua maioria, universitárias, assim como eu. No desenvolver da investigação, esta aproximação ficou mais perceptível, tanto pelo uso das roupas, em sua maioria, em um estilo moderno retrô, e exibir do corpo, nas mais diversas formas (magra, gorda, negra, cabeluda, cabelo raspado, etc.) destacando suas próprias belezas, além de suas falas, gírias, gostos musicais e lugares que frequentavam. Estes últimos, muitas vezes, foram pontos de encontros habituais entre as “nativas” e eu. Adiciona-se a isso o esquecimento, que muitas vezes nos acometia, de que eu participava das atividades propostas pelo CMVSM como uma pesquisadora e não como militante do movimento. Diante disto, fui convocada para muitas atividades, para ajudar a construí-las como qualquer outra integrante do CMVSM. Meus temores de envolvimento excessivo foram se dirimindo ao lembrar que mesmo entre pesquisadores que estudam mundos muito distantes de si, não são incomuns a tomada de posição pró seus pesquisados. Assim, a vigilância epistemológica voltava à cena na hora da escrita dos diários, da leitura e análise dos mesmos e na escritura final deste trabalho.

Diante disso, achei necessário observar e analisar pensamentos opostos ao meu sistema de ideias (sobretudo as pessoas e *sítes* contra a Marcha da Vaidade, como exemplo alguns evangélicos), a fim de compreender argumentos contrários e, assim, tentar identificar, por fricção, aspectos deste nicho que antes eram demasiadamente familiares para mim. Passei a concordar com Gilberto Velho (1998) quando este coloca que nem sempre o familiar é conhecido, há casos que o estranhamento de uma cidade grande é igual ou maior em relação ao estranhamento ao contatar sociedades excêntricas. Estar familiarizado não significa que conhecemos todas as normas e regras de interação exercitadas no espaço estudado, nem todos os pontos de vista dos envolvidos na pesquisa. O conhecimento do pesquisador pode estar comprometido exatamente pelo conhecimento superficial daqueles hábitos, rotina e estereótipos criados anteriormente aos seus estudos.

Antes de começar a pesquisa, acreditava em certa homogeneidade econômica, cultural e experiencial na vida das mulheres investigadas, além de crer na existência de um espaço com poucos conflitos e disputas, construído pela ideia de coletividade. Estes pré-julgamentos se desconstruíram ao longo da investigação (abordado Capítulo 4), mostrando a importância da relativização na hora de fazer uma análise, pois o pesquisador tem que ter o cuidado para não classificar e julgar de acordo com conceitos prefixados e motivados pela maneira em que ele está inserido nas relações sociais. Gilberto Velho (1998) reconhece que o próprio fato de admitir dificuldade, de ter consciência dessa restrição, mostra que o pesquisador está disposto a relativizar, podendo alcançar o conhecimento completo, sem receio de observar o familiar e conseguir chegar a um resultado desejável.

## 1.2. FEMINISTA EM CAMPO: TECENDO FIOS

Com o intuito de observar as atividades do CMVSM, participei como pesquisadora de reuniões, oficinas de formação e espaços de debates realizados por este. Ao longo desse processo, acreditei ser necessário participar e observar também os ambientes de sociabilidade dos sujeitos participantes do CMVSM, empreendidos no ciberespaço e nos espaços *offline*. Apesar desses últimos espaços (praças, boates e shows) serem locais de encontro de diferentes pessoas, com faixas etárias e ambientes sociais distintos, no momento em que as participantes do

CMVSM escolhem ir a esses espaços e ali se encontrarem, compartilham códigos comuns em uma relação exclusiva de sociabilidade, bem como se identificam por partilharem um “estilo de vida” (GEERTZ, 1989).

Figura 2: Representantes do CMVSM em Oficina na Escola Padre Caetano, em Santa Maria, levando algumas discussões relacionadas à violência contra as mulheres, em novembro de 2014.



Fonte: Arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

Observar o CMVSM, com suas propostas e ações feministas, levou-me a conhecer e estudar ainda mais o movimento feminista em sua historicidade, como também em suas práticas na contemporaneidade. Atentei a suas pautas, discursos, conflitos, defesas e articulações, a fim de tecer as ligações existentes entre o universo geral desse movimento social. Nessa perspectiva, a *etnografia multi-situada* de George Marcus (1995) serviu como um dos eixos orientadores desse trabalho, pois o autor defende que é necessário em um trabalho etnográfico seguir cadeias, trajetórias e fios que fazem parte de um fenômeno específico, tratando de fazer conjunções ou justaposições de situações e estabelecer uma conexão ou associação entre elas.

Cabe salientar que ao ter como uma das bases desse trabalho esse tipo de etnografia, não significa que todos os estudos que tive que realizar até aqui tenham sido concretizados a partir do mesmo conjunto de práticas, pois a etnografia *multi-situada* é um produto de embasamentos teóricos e práticos que perpassam por diferentes intensidades e propriedades pragmáticas, pois este tipo de método está “desenhado ao redor de cadeias, caminhos, tramas, conjunções ou justaposições de locais nos quais o etnógrafo estabelece alguma forma de presença, [...] com uma lógica explícita de associação entre os sítios [...]” (MARCUS, 1995, p.7).

Uma investigação multilocal está presente também na maneira como se narra as vozes dos interlocutores, pois o pesquisador precisa “seguir as linhas” – redes de conexão – no momento de avaliar os dados. Ou seja, tem como tarefa visualizar determinados aspectos, estabelecendo conexões entre locais e acontecimentos, fazendo escolhas que permitam a elaboração de uma determinada situação nas quais diversos enfoques de um mesmo fenômeno dialoguem entre si e se acrescentem. É nessa prática de recomposição de múltiplas perspectivas e situações, realizada pelo pesquisador, que as configurações que moldam o fenômeno social vão ganhando sentido.

Além da utilização e da compreensão de um trabalho de campo observador e participativo, compreende-se nesta pesquisa, a etnografia como uma prática que vai além de uma questão apenas metodológica, pois é uma ação epistemológica. Concorda-se com Clifford Geertz (1989, p. 4) quando defende que: “praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante”, pois a prática etnográfica depende do esforço intelectual e de uma “descrição densa”. Assim, esta técnica abrange “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas [...]” (GEERTZ, 1989, p. 07).

A partir da necessidade de se obter mais informações referentes ao término das atividades do CMVSM, realizei entrevistas com algumas mulheres pesquisadas. Diante disso, em alguns momentos do texto, tentei trazer suas vozes como forma de produzir uma polifonia, ou melhor, uma *multivocalidade*, método que James Clifford (1998) defendeu em sua obra *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Assim, procurei não transcrever apenas as minhas impressões como

antropóloga, mas também as das mulheres investigadas, dando início a um paradigma textual, ampliando a noção de campo na Antropologia.

Além da *multivocalidade*, concordo com Clifford (1998) quando defende a importância da legitimidade da escrita, que se desenvolve a partir de diversas tentativas e se justifica por meio da construção de uma autoridade etnográfica (*experencial/interpretativo* e *dialógico/polifônico*). Esta autoridade só é estabelecida através da interação que o pesquisador estabelece com os sujeitos— seja ela do nível que for – no interior do grupo pesquisado ou fora do contexto do “campo de pesquisa”. Neste sentido, cabe observar que a partir das interações, intercâmbios e partilhas incididas entre pesquisador-pesquisado, o cuidado para que esta proximidade não impeça a coerência e *vigilância epistemológica* condizente do fazer antropológico, é tarefa determinante para a legitimidade científica da escrita etnográfica.

Como já explicitiei anteriormente, para além da observação participante direta no grupo e seus eventos presenciais, como técnicas de coleta de informações e de dados foram realizadas observações das interações no ciberespaço, mais especificamente, nas redes sociais, como o *Facebook*, como também das imagens (fotos) publicadas em tais redes e fora destas, acreditando ser essencial para o entendimento de diversas análises teóricas e práticas desta investigação. Assim, no próximo subtítulo, discorrerei sobre os métodos e teorias que me ajudaram a pensar e a desenvolver em tais circunstâncias, tendo como prévia conceptual a importância da observação do ciberespaço e das fotografias como fontes etnográficas na contemporaneidade.

### 1.3. AS INTERAÇÕES *ONLINE* E AS IMAGENS QUE FALAM

Nas últimas décadas, a internet possibilitou interações versáteis e plurais entre diversos grupos, modificando a compreensão de meios de comunicação social, uma vez que a rede permite a interação com notícias, outros usuários, aprendizagens e também a construção coletiva do aparato sociotécnico gerado no ciberespaço<sup>8</sup>. Com o CMVSM, não foi diferente, pois esse grupo a partir do uso da

---

<sup>8</sup> Termo idealizado por William Gibson, em 1984, no livro *Neuromancer*, referindo-se a um espaço virtual composto por cada computador e usuário conectados em uma rede mundial.

internet, e principalmente do *Facebook* (através de uma *página*<sup>9</sup>), apropriou-se dessa rede social para publicar convites para suas reuniões abertas, atividades e eventos organizados e/ou apoiados por ele, fotos da maioria de suas ações. Nesse espaço, promoveram debates e interações sobre a agenda do feminismo contemporâneo, esclarecendo questões sobre as pautas referentes ao corpo, como também debates conflituosos, trazendo mais dados para a identificação das motivações que culminaram no fim do coletivo (debatido no Capítulo 4).

Figura 3: Página do Coletivo da Marcha das Vadias Santa Maria no Facebook.



Fonte: Print realizado em 17 de novembro de 2014/ arquivo aberto CMVSM.

A partir da democratização das redes eletrônicas de comunicação, que possibilitou que diversos movimentos sociais pudessem gerenciar e propagar suas ideias através do ciberespaço, criou-se uma prática chamada *ciberfeminismo*, ou seja, a militância feminista virtual, popularmente conhecida como feminismo de

<sup>9</sup>Disponível em: <https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasSM/?fref=ts>. Acesso em: 22 abr. 2016.

internet. Faith Wilding (1997), em seu artigo *Notes on the Political Condition of Cyberfeminism*, assegura que os movimentos feministas das décadas de 1960 e 1970, pelo fato de terem apresentado uma agenda e uma reflexão política, desestabilizou a continuidade da cultura de massa e da alta cultura a respeito da representação das mulheres. “Isso se deu através de trabalhos que corrompiam as imagens da cultura pop, do masculino chauvinista, que atacavam as imagens em sua fonte original na mídia de massa, principalmente a publicidade” (LEMOS, 2009, p. 34). Foi nesse contexto que se criou indiretamente o *ciberfeminismo*.

Figura 4: Convite para a reunião a segunda reunião aberta realizada em 30 de setembro de 2014, publicado em sua Página no Facebook.



Fonte: arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

Nesse espaço de interação, pude perceber detalhes entre as falas das mulheres que presencialmente não foram colocados, talvez pelo fato de haver um receio entre elas de se “abrir” frente a frente, tentando evitar conflitos por possuírem pensamentos opostos em relação às práticas elaboradas e construídas por elas,

sendo alguns desses explicitados somente nos espaços virtuais. Nesse sentido, concordo com Pierre Lévy (1999) quando diz que o ciberespaço atua como um deslocamento na contemporaneidade da vida social, reorganizando o mundo real para o ambiente virtual. Assim, o *ciberespaço* passa a ser um universo grandioso de informações e não apenas uma infra-estrutura material da comunicação.

Lembro também que o CMVSM publicou muitas fotos e imagens de suas atividades na sua página no *Facebook*. Muitas dessas imagens serviram de dados para essa pesquisa, sendo várias delas publicadas aqui. Como a página esteve em uma configuração aberta, ou seja, qualquer pessoa poderia ter acesso, acreditei não ser necessário pedir autorização para observá-la, mas para publicar as imagens aqui, tomei o cuidado de pedir a autorização das mulheres do CMVSM, quando o conteúdo pertencesse à *página*. Em relação às fotografias que foram tiradas por mim em campo e as publicadas aqui, também obtive a autorização das mulheres. Este consentimento se deu de maneira oral, acreditando não ser necessária a efetivação de processos formais, partindo da convicção de que os vínculos de confiança entre pesquisador-pesquisado foram devidamente construídos de forma congruente. Tais vínculos se deram, também, a partir da clareza sobre o encaminhamento e destinação de tais instrumentos (fotos) de pesquisa.

Diante disso, ressalto que apropriação de imagens e fotografias na articulação etnográfica antropológica exige alguns cuidados de caráter metodológico e ético. Por muito tempo a máquina fotográfica foi instrumento do etnógrafo em suas incursões e estudos sem ser devidamente questionada, pois parecia ser algo normal para se ter vestígios palpáveis sobre as roupas, objetos, rituais e moradias de certa cultura. Este uso dava ao pesquisador uma legitimidade de seu trabalho no campo, pois era através da fotografia que ele revelava coisas que o texto não foi capaz de caracterizar.

Muitos destas imagens eram descritas de forma rasa, deixando os pesquisadores de analisar significados implícitos nos nuances da constituição imagética. Dentro desta lógica, alguns autores, como Collier (1986), vendo a fotografia como um instrumento de pesquisa que produz um conhecimento etnográfico, produziu análises mostrando que este instrumento necessita de técnicas de documentação, assim como o gravador, o caderno de campo, que são utilizados para registrar informações. Concordo com Collier (1986) quando ressalta a necessidade de se produzir imagens que ajudem a delinear e descrever não

somente a cultura material, como também os significados inerentes à forma de como são utilizados os objetos, estes pertencentes à cultura material.

Além da análise eficiente de uma fotografia, Nuno Godolphim (1995) destaca a importância do retorno destas imagens (fotos) aos sujeitos pesquisados, criando um diálogo e estimulando proximidades relacionais com o grupo estudado, podendo a partir desta prática, observar as reflexões dos informantes em relação à demonstração da memória. Diante disto, procurei realizar a devolução das fotografias que tirei durante o meu trabalho de campo, o que me proporcionou interações e diálogos que me ajudaram a repensar a imagem e (re) descrevê-la com novas percepções, antes passadas despercebidas. Não só retorno deste material é necessário, como a clareza entre pesquisador e pesquisado sobre o uso deste material, sendo essencial a permissão dos sujeitos para a utilização destas fotos no decorrer da etnografia, pois só a partir do consentimento positivo que elas deverão ser colocadas no trabalho final da escrita. Fiz a devolução das fotos por meio virtual, por e-mail e chat do *Facebook*. Nessa ação percebi o fortalecimento da confiança que as mulheres passaram a depositar em mim. Antes dessa atitude, ao pedir a uma delas a autorização para publicar uma foto que estava na página do *Facebook* do CMVSM, recebi resposta negativa, após a devolução, a *mina*<sup>10</sup> entrou em contato comigo, voltando atrás na decisão, e dando aval para tal publicação.

Ao escolher fotografias que acreditava serem agregadoras ao texto, elas só foram colocadas definitivamente a partir do consentimento das moças. Não obtive a permissão para todas as que pretendia colocar, aquelas que não foram positivamente consentidas não estão presentes no texto. A negação para exposição de algumas fotografias também serviu como sintoma a ser pensado, pois me perguntei: porque não esta imagem? E a partir disto levantei algumas hipóteses que me ajudaram a compreender questões intrínsecas relacionados aos sujeitos pesquisados. Godolphim (1995) mostra a importância da fotografia como objeto de análise e apresenta caminhos para que não se caia em um discurso imagético apenas por aparência.

---

<sup>10</sup> *Mina* é uma categoria nativa usada frequentemente no movimento feminista atual. Trata-se de uma gíria que pode ser usada para referir uma moça, uma mulher ou uma companheira de luta, mas também tem o significado de moça ou mulher empoderada, forte, lutadora. Por exemplo, no *Facebook*, um rapaz simpatizante do movimento escreveu em certa ocasião: "Mexeu com as *mina*, se fodeu!". *Mina* é termo também utilizado no circuito dos praticantes de pichação na cidade de Santa Maria. Não deixo de acrescentar que, na língua portuguesa, *Mina* significa tanto um diminutivo de menina, como na geologia refere-se a uma cavidade, canal onde se encontram minerais.

As fotos não só podem ajudar na descrição, como podem de fato reconstituir o “clima” das situações vivenciadas nas cores que elas se apresentavam, criar um ambiente de verossimilhança e, por conseguinte, de persuasão. As imagens não se deveriam limitar a “reviver” um estar lá, mas sedimentar os alicerces do caminho da descrição interpretativa e auxiliar na articulação das tramas da indução, ajudar na compreensão das interpretações, e não apenas distrair a atenção do leitor entre o folhear das páginas (GODOLPHIM, 1995, p. 169).

O que o autor quer dizer com este trecho é que a imagem não pode servir apenas para mera ilustração, e nem o texto como apenas uma explicação da imagem, mas ambos como um complemento um do outro, possibilitando uma reflexão ao tema escolhido para a pesquisa. As fotos precisam estar ligadas ao contexto da escrita, não podem estar soltas e anexadas a partes quaisquer do texto, como “falas” conexas a lógica da experiência etnográfica. Neste trabalho utilizo as fotos também a partir das recomendações de Godolphim.

Além deste cuidado, Philippe Dubois (1998) coloca em pauta a importância de se levar em conta o ato de fotografar e não somente o produto final, pois no momento em que o fotógrafo tira uma foto, a escolha de fotografar aquela paisagem, aquela ação, naquele momento, reflete de alguma maneira, o ponto de vista de quem fotografa. O policiamento das escolhas, ou seja, é necessário que o pesquisador se pergunte: porque fotografei isto e não aquilo? Esta atitude ajuda na auto-observação e em questões relacionadas à vigilância de avaliações finais do pesquisador.

Figura 5: Foto tirada por mim no aniversário da revista O Viés, evento ocorrido em novembro de 2014, no Parque Itaimbé. Banca de venda de lenços e comidas.



Fonte: Janaína Vargas/ dado de campo.

Além do cuidado com o uso das fotografias, ao realizar entrevistas com os sujeitos, procurei desenvolver métodos capazes de propiciar uma conversa inteligente e produtiva para ambos. Escolhi realizar as entrevistas pela necessidade de se ter um contato mais próximo com as militantes do movimento, a fim de compreender questões mais íntimas que correspondem ao fim do CMVSM e das escolhas políticas de cada uma das participantes de tal movimento. No próximo subtítulo discorro sobre as escolhas metodológicas para a realização das entrevistas.

#### 1.4. FRENTE-A-FRENTE: AS ENTREVISTAS NO FAZER ETNOGRÁFICO

Para Jean Poupart (2008), as entrevistas constituem, ainda que considerados os seus limites, um dos melhores meios para apreender o sentido que as pessoas dão às suas condutas sociais. Portanto, as entrevistas foram enfrentadas, nessa

pesquisa, como processo de uma relação entre pesquisado e pesquisador, de modo a estabelecer e conseguir dados qualitativos sob a perspectiva de intercâmbio de informações frente-a-frente.

Entrevistei sete mulheres militantes da *Marcha das Vadias em Santa Maria*, três delas faziam parte do CMVSM e as outras quatro eram militantes que ajudavam e/ou participavam das atividades de formação e da organização do *ato de rua*. Entrei em contato com as mulheres convidando para a realização de uma entrevista, a maioria respondeu positivamente e, após o aceite, sugeri um espaço onde elas poderiam ser realizadas e, tendo isso acordado, combinamos o dia e horário.

Os lugares escolhidos pelas entrevistadas foram cafés localizados no centro da cidade de Santa Maria (RS), como o *Café Athena*<sup>11</sup>, *Cesma Café*<sup>12</sup> e *Okay café*<sup>13</sup>. Apenas uma delas optou por ser entrevistada em um lugar público aberto, a *Praça João Pedro Menna Barreto*, conhecida popularmente como *Praça dos Bombeiros*, localizada entre as Ruas Coronel Niederauer e Doutor Bozano, em área central de Santa Maria. Todos estes locais têm referência ao universo simbólico das classes médias juvenis, aquelas que se julgam “alternativas” em termos culturais. Espaços ligados a sociabilidade urbana dos cafés e livrarias, e a praça é lugar comum de reunião de jovens da cena Hip Hop e local onde os atos de rua da *Marcha das Vadias* tinham como destino das caminhadas que lá dissolviam-se. A praça transformando-se em palco para as festividades, brincadeiras, apresentações de música, pintura de corpos, consumo de bebidas, maconha e a venda de *laricas*

---

<sup>11</sup> O *Café Athena* é um espaço anexo à livraria, projetado para receber os eventos culturais promovidos pela livraria, e também de oferecer a bebida ideal para acompanhar uma boa leitura e transformar o hábito de tomar café em uma experiência rica e única dentro de um ambiente envolvente e inovador. Informação disponível no blog da livraria: Disponível em: <http://blog.athenalivraria.com.br/category/athena-cafe/>. Acesso em: 23 abr. 2016.

<sup>12</sup> O *Cesma Café* funciona no primeiro andar da *Cooperativa dos Estudantes de Santa Maria – CESMA*, que oferece uma ampla livraria com imenso acervo. Além da livraria, a papelaria, o café, a locadora com quase 2 mil títulos em DVD e o auditório compõem, para além de uma cooperativa, um Centro Cultural, que se estrutura de maneira aconchegante e atrativa. A ideia era ter um diferencial. Por isso colocamos o café em um ambiente agradável, para que além do contato com os livros, a pessoa possa interagir com outros tipos de arte enquanto aprecia um bom cafezinho. Quem passar por ali também pode encontrar revistas bem interessantes, como a *Espresso*, *Caros Amigos*, *Proa* e jornais diários. Informação disponibilizada pela Assessoria de Comunicação da CESMA: <https://www.cesma.com.br/sites.php?siteid=76>. Acesso em: 23 abr. 2016.

<sup>13</sup> O *Okay Café* tem como diferencial os profissionais que são treinados para explicar para o cliente todo o processo do café. A cada mês, a cafeteria recebe grãos de uma fazenda diferente. Os grãos são moídos na hora. Se o cliente quiser acompanhar a preparação do café, em uma frenchpress (prensa francesa) ou em uma Hario V60. Informação disponível em matéria jornalística veiculada pelo jornal Diário de Santa Maria, disponível em: <http://diariodesantamaria.clicrbs.com.br/rs/cultura-e-lazer/noticia/2015/05/aconchego-define-a-proposta-criativa-de-cafes-bistros-e-padarias-de-santa-maria-e-da-regiao-4766503.html>. Acesso em: 23 abr. 2016.

(bolos e brownies). Estas escolhas, portanto, refletiam as proximidades existentes entre as participantes, como os espaços sociais em que frequentavam provindos de um capital social semelhante.

Dentre os elementos para realização destas entrevistas, mantive o cuidado com as seguintes questões: a escolha do momento propício para realização da entrevista; a escolha de um lugar favorável ao adequado desenvolvimento das entrevistas; a utilização de técnicas eficientes para diminuir os efeitos possivelmente negativos dos instrumentos de registro das entrevistas, tudo em prol da tranquilidade e confiança, pois queria que fossem momentos de conforto para as entrevistadas. Além de utilizar estratégias de facilitação para a espontaneidade das entrevistadas como: evitar interrompê-las enquanto falassem; respeitar os momentos de silêncios, de modo que elas pudessem concatenar as ideias por si próprias. Assim, concordo com Atkinson e Coffey (2002) quando afirmam que é necessário dissociar o uso da entrevista a uma visão fantasiosa dos atores sociais a serem investigados, em relação aos demais métodos de coleta de dados, mas considerá-la como uma maneira também apropriada de apreender as perspectivas e as representações culturais compartilhadas socialmente. Desta forma, ao delinear uma entrevista, é fundamental realizar perguntas que são predispostas a fornecer o máximo de subsídios possíveis sobre o tema investigado, bem como ser capaz de acometer as intenções e finalidades da pesquisa.

As entrevistas foram gravadas, a partir do consentimento das entrevistadas, e o roteiro (APÊNDICE A) foi desenvolvido a partir da ideia de entrevistas *semiestruturadas*. Para Triviños (1987), este tipo de entrevista “[...] favorece não só a descrição dos fenômenos sociais, mas também sua explicação e a compreensão de sua totalidade [...]” (TRIVIÑOS, 1987, p. 152), pois ela parte de básicos questionamentos que são apoiados em teorias e hipóteses que se relacionam ao tema da pesquisa. Estes questionamentos trazem novas hipóteses manifestadas a partir das respostas dos entrevistados. Lembrando que o foco principal deve ser assentado pelo pesquisador/investigador, este mantendo sua presença consciente e ativa no processo de coleta de dados. Guber (2001) ainda ressalta que esta técnica no campo etnográfico permite o encontro de distintas refletividades que confluem na produção de uma nova e, nesse sentido, a entrevista deve ser tomada como “uma relação social por meio do qual são obtidas as declarações e pronunciamentos em uma instância de observação direta e participação” (GUBER, 2001, p. 75).

Para a seleção das pessoas que seriam entrevistadas nesta pesquisa, decorreram os seguintes critérios: (1) participação efetiva no CMVSM e/ou construção da *Marcha*; (2) participação e/ou colaboração nas atividades de formação –*pré marcha* – do CMVSM; (3) identificação com movimento feminista para além da *Marcha* e do CMVSM. Esses critérios procuraram dialogar com as principais preocupações deste estudo. O roteiro da entrevista abordou quatro linhas condutoras: (1) a experiência na ação coletiva, mais precisamente, na construção da *Marcha das Vadias em Santa Maria*; (2) perspectivas sobre o fim do CMVSM; (3) trajetórias pessoais político-feministas; (4) reflexões sobre o corpo e seu uso como protesto. Optei pela realização de entrevistas *semiestruturadas*, acreditando na possibilidade de flexibilidade capaz de propiciar informações ainda inexistentes, e talvez implícitas, a observação participante até então atingida. Além de trazer questões acerca dos sujeitos, que lhe são mais íntimas, trazendo explicações referentes aos seus antecedentes à participação ao movimento feminista, sua relação com o próprio corpo e sua colocação na sociedade, visto como um ser social.

Todos os cuidados referentes a métodos práticos foram tomados nesta pesquisa, com o intuito de um produto final ético e compreensível. Dentro desta perspectiva, desenvolvi também regras de conduta em relação às práticas no trabalho de campo, ou seja, princípios básicos ao me portar diante dos sujeitos empíricos, tendo ações como: respeito, clareza, genuinidade e compromisso com a verdade. Estes elementos serão explicitados no próximo capítulo, mostrando que as preocupações éticas estiveram presentes, também, na realização das entrevistas.

## 2. A MARCHA DAS VADIAS

### 2.1. MARCHA DAS VADIAS NO MUNDO E SUA CHEGADA NO BRASIL

No começo de 2011, na Universidade de Toronto, Canadá, foram registrados vários casos de abusos sexuais em que as mulheres eram vítimas. Em consequência destes fatos, no dia 24 de janeiro de 2011, o policial Michael Sanguinetti, ao palestrar sobre a prevenção ao crime, fez uma observação às mulheres, dizendo que: “evitassem se vestir como vadias (*sluts*, no inglês original), para não serem vítimas”. Foi imediato o descontentamento de várias mulheres diante desta colocação, pois para elas a afirmação do policial retratou uma visão distorcida a respeito da condição feminina (FERREIRA, 2013).

Diante desta situação, no dia 03 de abril de 2011, mulheres de Toronto, principalmente universitárias, organizaram-se e realizaram uma manifestação de rua, denominada *SlutWalk*– traduzida por *Marcha das Vadias* no Brasil e por *Marcha das Vagabundas* em outros países –, reunindo aproximadamente três mil manifestantes, que protestaram, principalmente, contra a crença de que as mulheres que são vítimas de estupro teriam provocado a violência por seu comportamento, no caso, por usarem roupas curtas ou “provocativas”. Como forma de desafiar a ação de Sanguinetti, a maioria das mulheres durante a manifestação vestiu-se livremente, com sutiãs, lingerie, cintas-ligas, saias curtas e algumas com os seios despidos (MANBRINI, 2011).

Diante dos meios de comunicação, como a televisão e principalmente a internet, a indignação e a manifestação não demorou a se expandir e se tornar assunto em vários países, inclusive no Brasil. Outras mulheres se identificaram com as reivindicações das canadenses e passaram a realizar *Marchas* por diversas regiões do mundo. Assim, além de Toronto, o movimento ocorreu no ano de 2011 em cidades como Los Angeles, Sydney, Chicago, Buenos Aires e Amsterdã.

Figura 6: Slut Walk, em Sydney, Califórnia, em junho de 2011.



Fonte: Greg Wood/ AFP.

Através das interações, principalmente, pelo ciberespaço, em sites de notícias, redes sociais e *blogs*, estes de caráter particularmente feministas, a *Marcha das Vadias*(MV) foi aos poucos, sendo realizada em cidades brasileiras, entre elas: São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ), Campina Grande (SP), São José dos Campos (SP), Guarulhos (SP), São Carlos (SP), São José do Rio Preto (SP), Cuiabá (MT), Manaus (AM), Vitória (ES), Belém do Pará (PA), Natal (RN), Recife (PE), São Luís (MA), Fortaleza (CE), João Pessoa (PB), Salvador (BA), Itabuna (BA), Belo Horizonte (MG), Uberlândia (MG), Goiânia (GO), Brasília (DF), Curitiba (PR), Londrina (PR), Ponta Grossa (PR), Florianópolis (SC) e, no Rio Grande do Sul, em Porto Alegre, Pelotas e Santa Maria. Tainan Pauli Tomazetti (2013) explica melhor este fenômeno quando diz que

A *Marcha das Vadias* constituiu-se, assim, como um movimento altamente expressivo enquanto difusor de liberdades, assegurado por frentes de atuação que buscam unir múltiplas formas de expressão da mulher: de gênero, sexo, raça, idade, classe social, educação e interesses [...] Na sua maioria, jovens que acordavam com os ideais feministas, mas que, no entanto, não estavam organizadas em movimentos e grupos de atuação, percebendo um impulso e uma mensagem de continuidade advinda da manifestação canadense. Dessa maneira, já em 2011, protestos sob o

nome de Marcha das Vadias aconteceram em mais de 200 cidades e quarenta países em torno do mundo [...] (TOMAZETTI, 2013, p. 101).

Essa “difusão de liberdades” coloca em discussão uma das principais pautas deste movimento, as liberdades individuais, ligadas, principalmente a questões como: sexualidade, maternidade e pertencimento de seus corpos. Saba Mahmood (2006) afirma que a liberdade para o feminismo, e nesse caso para o movimento da MV, é normativa, criticando mais ferozmente aqueles que pretendem limitá-la do que os que pretendem estendê-la. Assim, esse movimento feminista tem como base o que a autora chama de concepção positiva de liberdade, ou seja, defendem a capacidade dos indivíduos de realizarem uma vontade autônoma, através do interesse pessoal, libertando-o do peso do costume e da tradição.

A MV teve como característica marcante as frases expostas nos cartazes e pintadas sobre os corpos das manifestantes, como: *“Meu corpo me pertence”*, *“Meu corpo, minhas regras”*, *“Ei! machista, gozar é uma delícia”*, *“Liberdade pra dentro do meu útero”*, *“Ventre Livre”*, *“machismo mata”*, *“meu corpo não é convite”*, *“Não sou um pedaço de carne”*, entre outras. Assim, o corpo passa a ter um papel duplo neste tipo de manifestação, sendo objeto de reivindicação, quando clama pela autonomia dos corpos, e instrumento de protesto, no momento em que se mostra como veículo de comunicação. Em relação a essa dubiedade, Rocha e Beraldo (2014) falam que estes movimentos sociais, ao mostrarem corpos despidos como forma de protesto e apropriarem-se de tal prática, reposicionam questões sobre sua visibilidade, buscando deslocar as percepções relativas às mulheres, de objetos a sujeitos de seu próprio corpo.

Figura 7: Marcha das Vadias – ato de rua – na cidade de Santa Maria, em novembro de 2014.



Fonte: Nathália Schneider/ arquivo aberto do CMVSM/ Página Facebook.

No Brasil, a MV rapidamente expandiu suas fronteiras, a primeira manifestação no país foi realizada na cidade de São Paulo, no dia 4 de junho de 2011. Essa foi organizada por Solange de Ré, modelo, cantora e escritora paraguaia, e pela publicitária curitibana Madô Lopes. A publicidade e convite para o evento se deram principalmente pela rede social, o *Facebook*, onde mais de seis mil pessoas confirmaram presença online, tendo comparecido presencialmente, no *ato de rua*, por volta de trezentas pessoas, pela contagem da polícia militar (SASSAKI, 2011). Em entrevista para a revista online *O Grito*<sup>14</sup>, Solange de Ré diz o seguinte ao ser questionada sobre a definição da marcha no Brasil:

<sup>14</sup> Entrevista realizada pela revista *O Grito*, em 06 de junho de 2011 (DIAS, 2011). A Revista *O Grito* é uma revista eletrônica com sede no Recife que cobre os diversos assuntos relacionados à cultura pop e entretenimento. Tem colaboradores espalhados em todo o País. Diariamente, publicamos notícias, vídeos, entrevistas, críticas e matérias em nossa página. Também possuímos um condomínio de blogs (ASSESSORIA DE O GRITO, 2007). Disponível em: <http://revistaogrito.ne10.uol.com.br/page/>. Acesso em: 25 abr. 2016.

Não é reality show nem carnaval. Organizamos a marcha para debater o machismo que atinge a sociedade brasileira e algo por qual toda mulher brasileira já passou: uma piada ou o preconceito por mostrar mais do seu corpo. Não é como no Canadá, em que o policial foi lá e disse o conceito de mulher estuprável. Aqui esses conceitos acontecem todo dia, dentro da nossa cabeça. Nós [as organizadoras] já discutíamos essas questões, pois sofremos com discriminação com as nossas roupas desde sempre. A Marcha foi uma oportunidade de colocar no mundo o que conversamos entre nós. (DE RÉ, 2011).

O movimento da MV, em sua reivindicação inicial e central, procurou e procura contestar o que De Ré (2011) acredita ser uma banalização do estupro, baseado na dominação masculino sobre o sexo feminino. Assim, ela coloca que a “superioridade” masculina passa a ser aceita e legitimada como algo, muitas vezes, “natural”, fazendo com que as ações machistas continuem sendo realizadas em todas as esferas da vida cotidiana das mulheres. Diante disto, Motta (2006) observa que essas dominações se produzem no plano das relações interpessoais – do masculino sobre o feminino –, tendo as relações de gênero, como relações de poder e a violência contra a mulher, como parte de relações de dominação. Essas feministas referem-se a esta relação de poder e dominação impostas às mulheres como uma consequência do *patriarcado* e, diante disto, defendem a abolição desse sistema<sup>15</sup> (abordado no Capítulo 4).

Com a ampla repercussão da marcha em São Paulo, outros estados do Brasil aderiram ao movimento. No ano de 2011, ocorreram *Marchas das Vadias* em Recife, Belo Horizonte, Brasília e Itabuna. No ano posterior, em 29 de junho de 2012, ocorreu a primeira *Marcha das Vadias* em Teresina. E no dia 28 de julho de 2012, em São José do Rio Preto, SP. Segundo a antropóloga e organizadora do evento em Brasília, Julia Zambini, a Marcha das Vadias no Brasil é realizada por mulheres feministas que buscam a igualdade de gênero, pois para ela “Ser chamada de vadia é uma condição machista. Os homens dizem que a gente é vadia quando dizemos 'sim' para eles e também quando dizemos 'não' [...] A gente é vadia porque a gente é livre”. Sal Freire, jornalista que participou da marcha em Brasília, diz “Reivindicar a liberdade nunca é demais e a liberdade de se vestir como se quer é fundamental em qualquer sociedade e cultura. Sou o que eu quiser. Eu sou livre” (apud MAZENOTTI, 2011, p. 01).

---

<sup>15</sup> Lembro que a Marcha das Vadias, apesar de em alguns momentos se posicionar em favor da abolição do patriarcado, não carrega esta como pauta principal, pois o movimento se centra na busca por direitos e liberdades individuais das mulheres, focalizando questões referentes à autonomia, respeito e liberação de seus corpos.

No sul do Brasil, no Estado do Rio Grande do Sul, a MV não demorou muito a se concretizar. No mesmo ano do seu princípio, Porto Alegre teve sua primeira manifestação, tendo como bandeiras principais de lutas a autonomia dos corpos e mentes femininas e a oposição à violência de gênero. No ano dia 27 de maio de 2012, com uma organização mais eficiente, a MV na capital rio-grandense ocorreu no Parque Redenção. Além de protestarem a favor da liberdade de seus corpos, as manifestantes reivindicaram a igualdade de salário, a legalização do aborto e o fim da violência doméstica (VIEIRA, 2012).

Usar o corpo como forma de protesto tornou-se uma característica das participantes do movimento. Os corpos são pintados com mensagens que refletem a luta pela liberdade do corpo e sexualidade das mulheres. Além das pinturas, algumas das participantes colocam os seios à mostra, como forma de afrontamento à sociedade machista e patriarcal a que se opõem.

Figura 8: Marcha das Vadias em Santa Maria, realizada em novembro de 2014.



Fonte: Nathália Schneider / arquivo aberto do CMVSM/ Página Facebook.

Este movimento chegou a Santa Maria (RS) no ano de 2012, sendo pensado e articulado através do interesse e da identificação de algumas jovens mulheres da cidade. Ao conversar com uma das integrantes do CMVSM, ela coloca que o interesse pelo movimento veio pelo fato de esse pautar a violência contra as mulheres, trazendo elementos de auto identificação, já que era estudante e jovem. Assim, junto a outras meninas do meio da faculdade, levantou a possibilidade de se realizar uma Marcha das Vadias na cidade de Santa Maria. Com o interesse da maioria, elas começaram a articular como desenvolver tal manifestação na cidade, tendo sido construída pela adesão de mulheres dos diversos movimentos sociais e diretórios acadêmicos da cidade.

A *Marcha das Vadias* em Santa Maria foi inicialmente pensada e organizada juntamente com o apoio dos diretórios acadêmicos e estudantis (DCEs), tendo essa forte ligação com o ambiente universitário local. Cabe ressaltar que a cidade possui um grande número de movimentos sociais organizados, tangendo diferentes questões como assistência estudantil, legalização de drogas, transporte público, desigualdades sociais e de gênero, entre outros. Assim, a universidade e seus estudantes são expressivos propagadores de vozes e debates referentes a tais problemáticas. Além disso, as mulheres tiveram apoio também de juventudes de partidos e coletivos<sup>16</sup> já existentes na cidade, como o *Co-Rap*, formado por mulheres do *Hip Hop*, e o *Coletivo Voe*, da comunidade LGBT. Com essas parcerias e articulações, o primeiro ato de rua sob o nome de Marcha das Vadias em Santa Maria ocorreu em julho de 2012, reunindo um público de cerca de 800 pessoas.

Após a efetivação da marcha, Kamyly (2015), uma de minhas entrevistadas, contou-me que se formou um grupo de mulheres coeso, em razão da construção da manifestação. Ao realizarem uma reunião para avaliar como tinha sido a MV na cidade, ela conta que

*[...] um dos indicativos, era a necessidade de formação de um grupo de mulheres ou um grupo de pessoas, não era apenas mulheres, [...] por consequência acabou se tornando um grupo só de mulheres, porque, às vezes, os homens não entendiam direito o papel deles e também não se interessavam muito. [...] A gente queria continuar debatendo gênero, continuar estudando gênero e política na cidade e esse grupo se juntou ali*

---

<sup>16</sup> Os coletivos é uma categoria nativa, assim, ao mencioná-los estarei referindo-me a grupos de pessoas que se organizam em prol de interesses em comum, construindo pautas e ideias através de atividades que propiciem ações culturais e sociais, baseadas na coletividade e sociabilidade.

em 2012, formando o Coletivo da Marcha das Vadias em Santa Maria (Kamyla, 2015).

Como mostra o trecho acima, o Coletivo tinha como um dos objetivos iniciais o de continuar os debates, discussões e acusações sobre a condição das mulheres na sociedade. Foi a partir desse grupo de pessoas que passou a serem realizadas reuniões, atividades formativas e oficinas em diferentes espaços de Santa Maria. Diante disso, o coletivo se tornou um interlocutor entre os movimentos sociais da cidade, respondendo a questões que se referiam a assuntos como gênero e corpo feminino. Além disso, a alianças estabelecidas com outros espaços de ação coletiva passou a ser uma das singularidades desse.

## 2.2. O COLETIVO DA MARCHA DAS VADIAS EM SANTA MARIA (CMVSM)

Na cidade de Santa Maria, a MV veio de maneira a impulsionar a criação de mais um coletivo na cidade, o CMVSM, que iniciou suas atividades em 2012 e teve seu fim declarado no início de 2015. Este não se limitava a realização apenas ao *ato de rua* da MV, mas proporcionava discussões, reflexões e debates feministas, de caráter formativo, através da realização de oficinas, feiras e participação de eventos da cidade durante todo o ano, tendo suas atividades para além da Marcha em si.

O CMVSM passou a ser composto de 8 a 10 mulheres (algumas mostradas no *Quadro Perfis* das entrevistadas), todas elas entre 20 e 30 anos, em sua maioria, brancas, de classe média, universitárias e jovens. Nas entrevistas que fiz, não somente com mulheres que participavam do CMVSM, mas também com aquelas que participavam da construção da marcha – *ato de rua*– pude perceber, pensando a partir de categorias de Pierre Bourdieu (1996), que os elementos principais de coesão destas mulheres seriam o que Bourdieu chamaria de *capital social* e o *capital intelectual*, apesar de possuírem um *capital econômico* divergente. Isto se explica, pois, os lugares de sociabilidade frequentados por elas eram similares, estavam presentes nos mesmos bares, boates, cafés e eventos na cidade de Santa Maria. Além disso, a maioria era universitária da UFSM ou UNIFRA, estabelecendo laços intelectuais, procedidos de habituais trocas de conhecimento, ao que diz respeito, por exemplo, de teorias feministas.

Algumas das mulheres atuantes no CMVSM e também na construção da MV participavam também, direta ou indiretamente, do movimento de Lésbicas, Gays,

Bissexuais e Transexuais, mais conhecido pela sigla LGBT, pois algumas delas identificavam-se como tais. As discussões sobre sexualidade e liberdade do corpo, debatidas na MV, foram questões que as atraíram de forma positiva a este movimento social, sendo que estes assuntos já eram pautados no movimento LGBT. Assim, o caráter inicial da *Marcha das Vadias* veio a pautar com questões anteriormente já pensadas e criticadas por algumas das militantes da MV.

Figura 9: Kamyła, integrante do CMVSM, na Marcha das Vadias em Santa Maria, novembro de 2014.



Foto: Nathália Schneider/ arquivo aberto do CMVSM/ Página Facebook.

As participantes do CMVSM faziam reuniões esporadicamente, conforme a necessidade de construção das atividades *pré-marcha*, que equivaliam aos três ou

quatro meses anteriores ao ato de rua, quando participei ativamente como pesquisadora. Havia as reuniões “fechadas” e as reuniões “abertas”: a primeira se refere às reuniões nas quais somente as mulheres do CMVSM participavam; a segunda, os encontros dispostos a todas as pessoas de Santa Maria que quisessem participar para construir juntamente a *Marcha* e as atividades de formação. Estas reuniões eram feitas principalmente na sede Diretório Acadêmico dos Estudantes da UFSM (DCE), localizada no centro da cidade de Santa Maria. No prédio da sede, está localizada a moradia de estudantes da UFSM, conhecida como *Casa do Estudante*. Por muito tempo, no que seria o porão do prédio, ocorreu a tradicional *Boate do DCE*, popularmente conhecida como “*um lugar do caralho*”, aberta todas as sextas-feiras, com entrada gratuita para estudantes universitários. Ali os jovens encontravam cerveja barata e boa música, diversão que cabia aos seus *bolsos* descapitalizados. Cabe lembrar que o espaço é palco até hoje das articulações que envolvem a militância estudantil, em todos os seus aspectos conjunturais.

Figura 10: Boate do DCE, fechada desde janeiro de 2013.



Fonte: Ronald Mendes /Agência RBS

Figura 11: Primeira reunião aberta para a construção da Marcha das Vadias de 2014, em 20 de setembro do mesmo ano, realizada na sede do DCE-UFSM.



Fonte: arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

Nas reuniões abertas, discutiam-se formas e articulações para a construção de atividades formativas na cidade de Santa Maria. Essas atividades teriam intuito de levar os debates de gênero e feminismo a lugares em que este tipo de discussão era inexistente, aproveitando o espaço de diálogo para explicar o que era o movimento da Marcha das Vadias e o porquê da escolha deste nome. Além disso, os encontros eram uma oportunidade para convidar a comunidade a participar do *ato de rua* que o CMVSM realizaria no final do ano (ocorrido em novembro de 2014).

Na primeira reunião aberta de 2014, em que participei, foram colocados e discutidos assuntos como: importância da discussão sobre relações de gênero nas escolas; construção da MV de forma a ser descentralizada e formativa, propondo-se “campanhas” *pré-marcha*, em que seriam feitas formações, diálogos, sensibilizações e oficinas, sendo variadas ações nos mais diversos espaços. Além do caráter formativo, a construção da marcha teria responsabilidade em comunicar e divulgar

essas ações através dos meios de comunicação possíveis e também através de produção de materiais, com o objetivo de buscar visibilidade e provimento financeiro.

Entre as atividades propostas estavam cineclubes, discussões em escolas de periferia de Santa Maria, *Feira das mulheres*, *Oficina de defesa pessoal*, *Sarau das Vadias*, *Cancioneiro das Vadias*, *Batucada das Vadias* e participação em eventos de *Coletivos* apoiadores na cidade de Santa Maria. Todas essas ações abordavam, de forma direta ou indireta, a discussão de gênero e pautas gerais do movimento como o empoderamento feminino e a autonomia das mulheres. Na Feira das mulheres, por exemplo, intitulada de *Quinta-feira das Mulheres no Campus – UFSM*, em outubro de 2014, as participantes do CMVSM realizaram um brechó de roupas e venda de bolos e doces (para arrecadar lucros para o ato de rua da MV) e uma roda de conversa, que teve por objetivo levar debates sobre a desigualdade de gênero. Além disso, efetivaram a presença e divulgação do abaixo assinado – este levado em todos os espaços de formação organizado pelo CMVSM – organizado pelas mesmas, com o intuito de reivindicar a abertura da Delegacia da Mulher 24 horas e a criação de um Centro de Referência para as mulheres na cidade de Santa Maria-RS.

Figura 12: Quinta-feira das Mulheres no Campus – UFSM, em outubro de 2014.



Foto: arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

A oficina de defesa pessoal, também realizada em novembro de 2014, teve como objetivo dar às mulheres maior segurança em casos de abusos e violências físicas, dando a elas a capacidade de defesa. Essa oficina aconteceu a partir da parceria com duas mulheres que eram conhecedoras de tal arte corporal, oferecendo seus conhecimentos gratuitamente para a realização de uma oficina.

Figura 13: Oficina de Defesa Pessoal para mulheres, realizada pelo CMVSM, em novembro de 2014.



Fonte: arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

O *Sarau das vadias* teve por objetivo a organização de um espaço construído por mãos, braços e vozes femininas. O espaço contou com venda de bebidas, roda de conversa, som com *playlist* (lista de músicas) com músicas cantadas por mulheres, varais com acesso a informação e cartilhas sobre o direito das mulheres, criação de lenços com a técnica de *stencil*<sup>17</sup> para o ato de rua da MV, que seria realizado no mesmo ano (2014), além da divulgação do abaixo assinado citado anteriormente.

---

<sup>17</sup> É uma técnica usada para aplicar um desenho ou ilustração que pode representar um número, letra, símbolo tipo gráfico ou qualquer outra forma ou imagem figurativa ou abstrata, através da aplicação de tinta, aerossol ou não, através do corte ou perfuração em papel ou acetato. Resultando em uma prancha com o preenchimento do desenho vazado por onde passará a tinta. O estêncil obtido é usado para imprimir imagens sobre inúmeras superfícies, do cimento ao tecido de uma roupa. (In Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013).

Figura 14: Sarau das Vadias, realizado em outubro de 2014, na Praça dos Bombeiros em Santa Maria - RS.



Fonte: Gabriela Marques/ arquivo aberto do CMVSM/ Página Facebook.

O *Cancioneiro das Vadias* (APÊNDICE B) e a *Batucada das Vadias* eram atividades ligadas, mas com diferentes propósitos. A primeira tinha como objetivo convidar mulheres interessadas a elaborar músicas e paródias vinculadas às pautas do movimento. Essas composições foram cantadas e gritadas no *ato de rua* da MV (exemplo de letra abaixo). Já a segunda atividade, realizada na Praça dos Bombeiros, tinha como intuito ensaiar as músicas elaboradas no cancionário. Nesse contexto de preparação, houve também a produção de materiais, como lenços, a partir da arte em *stencil*, e a confecção, por uma menina que fazia parte do circuito de pichação da cidade, da faixa principal da marcha (a que foi em frente ao *ato de rua*). Além disso, mulheres das artes cênicas realizaram junto à atividade uma instalação, em cima das árvores da praça, para chamar atenção à questão do aborto, na qual inúmeros objetos associados à prática do aborto foram pendurados na árvore e marcados pelo tom vermelho das tintas.

**Ritmo morto muito louco**

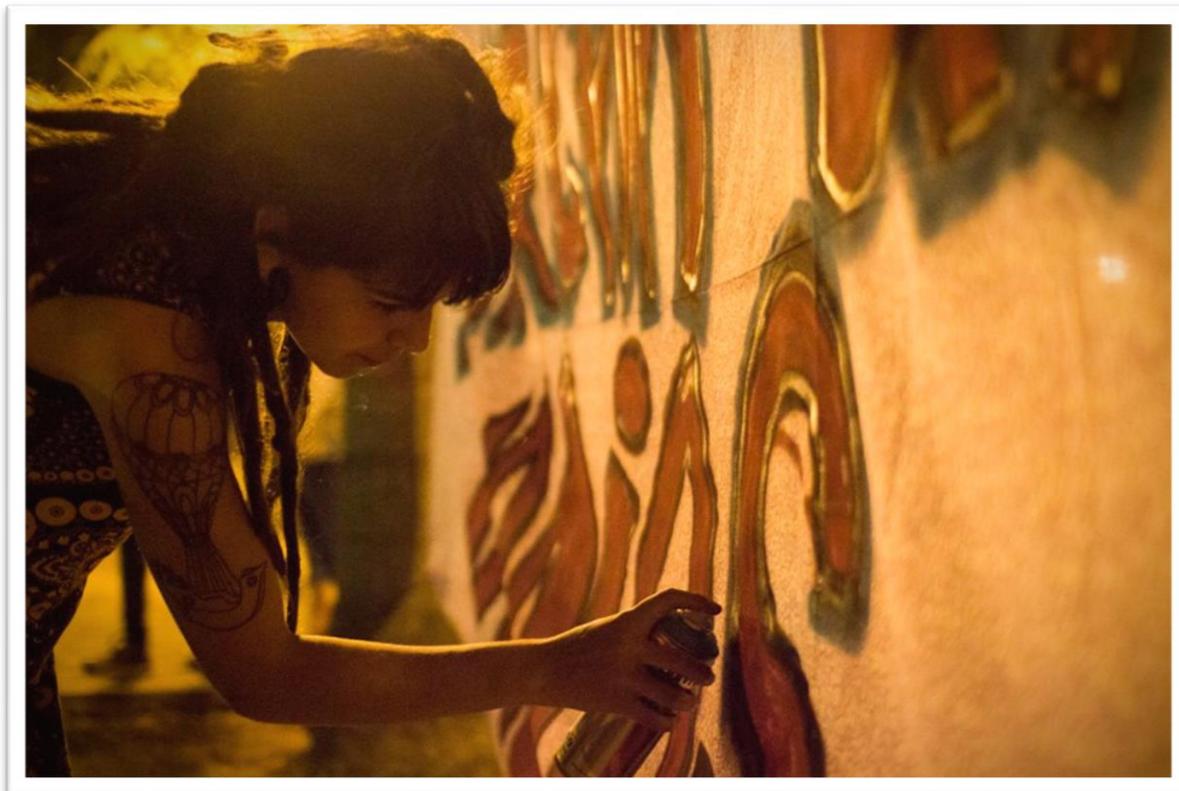
*Sou feminista, vem com a gente, o machismo eliminar!/As mulheres tão lutando, e seu lugar vão conquistar/ E jogue a opressão pra trás, quero me libertar/No meu corpo eu que mando, vocês tem que respeitar!  
Parararapapapapa (3x) (Paródia da Música Ritmo muito Louco, Cancioneiro das Vadias)*

Figura 15: Mulheres na Batucada das Vadias, em novembro de 2014.



Fonte: WalescaTimmen/ arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

Figura 16: Moça confeccionando a faixa da Marcha das Vadias 2014.



Fonte: Walesca Timmen/ arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

O CMVSM foi um exemplo de organização e grupo de mulheres jovens que procuraram ter suas vozes presentes em espaços estabelecidos da cidade. Laura (2015), uma das participantes do Coletivo, fala da surpresa positiva que foi ter seu nome chamado em vários lugares para falar sobre feminismo e ressalta que o CMVSM foi como uma “ponte” de ligações de caráter prático, pois propiciou que assuntos como sexualidade e liberação feminina chegassem a espaços antes jamais pensados. Nessa perspectiva, cabe notar que o CMVSM teve uma força política protagonizada por uma juventude militante. Notei que esse elemento esteve presente nos espaços físicos e públicos e, também, nos espaços virtuais, onde muitos debates foram travados.

Quadro 1 – Perfil das entrevistadas<sup>18</sup>

<b>Entrevistada</b>	<b>Idade e moradia</b>	<b>Ocupação</b>	<b>Trajetória da Família</b>	<b>O que fez em relação à Marcha</b>
<b>Ane</b>	27 anos, natural de Santa Maria, mora com os pais no Bairro Camobi, SM.	Acadêmica do curso de História (UNIFRA). Trabalha como vendedora em uma loja de roupas íntimas femininas.	Filha de pais autônomos, donos de uma oficina de chapeamento e pintura. Tem uma irmã mais nova.	Integrante do CMVSM desde 2012.
<b>Celina</b>	30 anos, morou por 10 anos em Santa Maria. Reside atualmente em Cachoeira do Sul com seu filho de oito anos. Única Mãe ativa no CMVSM	Formada em História (UFSM). Trabalha no Programa do Governo Estação Juventude.	Sua mãe é gerente administrativa e, assim como ela, foi chefe de família e militante de esquerda.	Integrante do CMVSM desde 2012 e de outros coletivos da cidade, como o Levante Popular da Juventude.
<b>Débora</b>	26 anos, natural de Santa Maria, mora no Bairro Camobi, SM, com amigos.	Formada em Direito (UFSM). Trabalha em cursinho pré-vestibular e quer cursar Psicologia.	Filha de docente universitário. Recebe ajuda financeira da família. Tem uma irmã mais nova.	Integrante do CMVSM desde 2012.
<b>Beatriz</b>	20 anos, natural de Ivorá. Mora com o primo em Santa Maria.	Acadêmica do Curso de Jornalismo da UFSM e estagiária em sua área.	Sem informações	Integrante do CMVSM desde 2013.
<b>Júlia</b>	25 anos, mora no Bairro Camobi (SM) com o noivo, que é professor de História.	Formada em Jornalismo e Mestre em Ciências Sociais. Atua como professora voluntária de redação em cursinho pré-vestibular.	Filha de trabalhadora doméstica. Vive com a renda do noivo.	Integrante do CMVSM desde 2014 e atualmente no Coletivo Unas.
<b>Kamyla</b>	24 anos, mora em Santa Maria com os pais.	Formada em Publicidade Propaganda. Atua na área de formação. Publicitária.	Filha de comerciantes, de classe média alta. Recebe ajuda financeira dos pais. Filha do meio, com duas irmãs.	Integrante do CMVSM desde 2012.

<sup>18</sup> Este quadro traz o perfil das moças que foram entrevistadas e participaram dessa pesquisa como interlocutoras. Cabe lembrar que, apesar da importância delas, outros sujeitos dialogaram com a pesquisa.

Quadro 1 – Perfil das entrevistadas

(continuação)

<b>Entrevistada</b>	<b>Idade e moradia</b>	<b>Ocupação</b>	<b>Trajetória da Família</b>	<b>O que fez em relação à Marcha</b>
<b>Márcia</b>	25 anos, natural de Santa Maria, mora em Santa Maria com os pais.	Nutricionista e trabalha no VER-SUS.	Filha de pais aposentados, com mais duas irmãs.	Apoiadora da MV em SM. Entrando em contato com o feminismo desde 2013.
<b>Tássia</b>	25 anos, de Santa Maria, atualmente morando em Florianópolis.	Com graduação em Química não concluída. Hoje é técnica em administração.	Filha de mãe aposentada, que trabalhou por anos em uma lavanderia hospitalar.	Apoiadora da MV e ajudante na Construção da Marcha de 2014.
<b>Laura</b>	26 anos, mora em Santa Maria com o irmão mais novo. Os pais residem em Brasília.	Formada em Produção Editorial, à procura de emprego na área.	Pai militar da aeronáutica e mãe dona de casa. Recebe ajuda financeira dos pais. Tem um irmão mais novo.	Integrante do CMSVSM desde 2012.

Apesar de o CMVSM ter sido visto pelas suas integrantes, durante três anos, como uma referência de movimento feminista na cidade de Santa Maria, ele chegou ao fim no início de 2015, tornando-se uma questão a ser compreendida nesta pesquisa. As motivações e acontecimentos internos que culminaram no término do CMVSM serão discutidos no capítulo 4, mais precisamente no subcapítulo 4.2. *Protagonismo feminista: qual o lugar dos homens nesta questão?*

### 3. “MEU CORPO, MINHAS REGRAS”: A MARCHA DAS VADIAS E O CORPO FEMININO

*No fundamento de qualquer prática social, como mediador privilegiado e pivô da presença humana, o corpo está no cruzamento de todas as instâncias da cultura, o ponto de atribuição por excelência do campo simbólico. (LE BRETON, 2003, p. 31)*

O corpo foi considerado como um dos principais instrumentos de percepção de diversas e diferentes culturas. Para entender o *Outro*, a visão sobre seus corpos foram e são elementos fundamentais de decifração de vários códigos sociais. Assim, o corpo passou a ser “objeto” usual clássico da chamada Antropologia Visual. Técnicas para saber lidar com esses corpos foram e vêm sendo desenvolvidas desde o século passado pela Antropologia. Nesse contexto, David Mac Dougall (1997, p. 61) observa que, “se a antropologia sempre se interessou pelo visual, seu problema sempre foi o de saber como tratá-lo”.

Na obra *Técnicas Corporais* (1936), Marcel Mauss estudou “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (MAUSS, 1974, p. 211). O autor ressaltou a necessidade de produção de um inventário, no qual as técnicas corporais produtivas e costumeiras de uma sociedade deveriam ser observadas, permitindo perceber certas particularidades de determinada cultura. Através de tal inventário, o pesquisador pode observar que as diversas ações são construídas sobre os indivíduos perante elementos como: a educação dada a eles; o espaço material que pertencem; e os papéis a que são atribuídos socialmente. Para Mauss, o corpo é um elemento repleto de símbolos, sendo o primeiro instrumento e mais apropriado objeto técnico dos homens, onde são e estão registradas as memórias e tradições de uma sociedade. Desta forma, o que ele chama de *técnicas corporais* seria um sistema de composições simbólicas que são incorporadas pelos indivíduos, sendo um instrumento técnico no qual são estabelecidas as construções sociais.

Mary Douglas (1973), antropóloga social britânica, definiu o corpo como físico e social, havendo o entrelaçamento ininterrupto de ambos. Para ela, o corpo social é que vai determinar a forma de percepção do corpo físico, assim, o reconhecimento e a transformação das experiências físicas dos corpos se dão a partir das categorias sociais, assegurando visões culturais singulares da sociedade e definindo padrões

comportamentais. Dessa interação, o corpo converte-se em condição de expressões controladas e limitadas por normas sociais. Desse modo, podemos pensar como Rodrigues (1975,p. 125), que diz que “a experiência do corpo é sempre modificada pela experiência da Cultura. Para o autor, o que chamamos de “necessidades naturais” só é traduzida e (re)traduzida por todo um conjunto de normas e valores que constituem a lente sem a qual somos todos cegos e invisíveis. Ou seja, a sociedade desempenha diversas imposições sobre os corpos determinando as formas de manuseá-los. Sendo assim, é nos corpos que estão simbolicamente inscritas a estruturação social e a atividade corporal.

Através de Miguel Vale de Almeida (2004), temos a compreensão de Merleau-Ponty, que entende o corpo como base da subjetividade humana, sendo esse um agente. Para ele, a percepção não é uma representação interna de um mundo externo, pois ocorre no mundo e não na mente, sendo uma experiência incorporada. O autor ressalta que o corpo e a mente não podem ser vistos separadamente, ou seja, “a percepção visual de um objeto dá-se entre este e o corpo do percepcionador, não havendo ‘dois’ objetos” (ALMEIDA, 2004, p.16). Assim, a percepção “baseia-se no comportamento, em ver,ouvir, tocar, por exemplo, enquanto formas de conduta baseadas em hábitos culturais adquiridos” (ALMEIDA, 2004, p. 13), sendo o corpo terreno da experiência e não objeto dela. Nessa perspectiva, Almeida trouxe também o entendimento de Csordas, que vê o corpo como sujeito da cultura e não um objeto para ser estudado em relação a essa. O corpo, em uma teoria da prática, precisa ser informado socialmente, assim, a incorporação como paradigma coloca um limite para os dualismos sujeito-objeto e corpo-mente.

Atualmente, com o advento da comunicação, novas tecnologias e a internet, as expressões corporais se fundem, constituindo diferentes e complexas configurações identitárias. Os indivíduos modificam seus corpos por meio de diversas e diferentes maneiras de construções corporais, fazem dietas, exercícios físicos, cirurgias plásticas, cortam e pintam seus cabelos, perfuram e os tatuam, vestem-no com diferentes roupas, tudo para moldá-los e identificá-los como próprios. Desta forma, observar e analisar esses corpos vai muito além de uma questão superficial, pois perpassa elementos importantes como o de aceitação social, de pertencimento, de formação de identidades individuais e coletivas, que

são consideravelmente fundamentos essenciais na constituição das relações sociais e da estruturação de determinados grupos e sociedades.

Na observação do CMVSM e do movimento da MV, a utilização do corpo foi uma materialidade experiencial que produziu significados em termos de desconstruções de uma hegemonia social. O uso do corpo como protesto, pintado e/ou nu, a visão e ação sobre seus próprios corpos e o corpo do outro foram análises que trouxeram questionamentos e elementos cruciais para o entendimento do feminismo contemporâneo, assim como das práticas, relações e agenciamentos, através das moças que integravam o CMVSM. Assim, mostrarei aqui os corpos como materialidades comunicativas, como pertencimentos, como experiência e significado de vivência de jovens mulheres feministas.

### 3.1. O MARCHAR DE CORPOS: VADIAS NAS RUAS

A palavra *marchar* no Priberam Dicionário<sup>19</sup> significa: “Fazer marcha; percorrer a pé; andar caminhar; pôr-se a caminho ou ir embora. Já *Marchar* em um contexto militar significa obedecer a comandos que tem por objetivo ensinar a disciplina aos soldados. E para as *vadias*? O que é marchar? No ato de rua da Marcha das Vadias, em novembro de 2014, perguntei a algumas pessoas que ali se preparavam para sair às ruas o que era marchar para elas? “*Marchar é luta*”, “*Marchar é resistência*”, “*Marchar é dizer não a violência contra as mulheres*”, “*Marchar é não se calar*”, “*Marchar é dizer que o corpo é nosso e somente a gente tem poder sobre ele*”, “*Marchar é libertador*”. Com as respostas e com a experiência daquele dia, percebi que marchar, para as *vadias*, ia além de um ato físico, era algo simbólico e representativo. Era algo ritualístico, com o intuito de dar visibilidade ao movimento e de levar ao público reivindicações, pautas e lutas, em favor das mulheres. Laura diz que “marchar é colocar minha luta na rua, é tornar ela visível. É assim, obrigar as pessoas a verem o que nós estamos fazendo. Enquanto a gente se reúne em uma sala para discutir [...]” (apud TOMAZZETTI, 2014, p. 206).

A concentração e preparação para a Marcha das Vadias em Santa Maria foi marcada para às 15 horas na Praça Saldanha Marinho, área central da cidade. De longe já ouviam os tambores de plástico (bombonas de água mineral), batidos por

---

<sup>19</sup>Disponível em: <https://www.priberam.pt/DLPO/marchar>. Acesso em: 25 abr. 2016.

baquetas de madeira, feitas artesanalmente pelas mulheres do coletivo. Era o som da batucada das *vadias*. Chegando na praça, o primeiro elemento que me chamou atenção foram as diversas cores de roupas, de lenços, de adereços, de maquiagens-glíter e de tintas e batons inscritos sobre corpos. Aquele espaço público estava ocupado, não somente por corpos coloridos, mas por cartolinas e faixas no chão que eram distribuídas às pessoas que iam chegando, para que estas pintassem frases que representassem sua luta. Além disso, distribuíam panfletos com algumas paródias e letras de músicas, que seriam cantadas e gritadas— as quais compõem o *cancioneiro das vadias*. Assim, quem não conhecia as letras podia ensaiar antes da passeata.

Figura 17: Concentração das vadias na Praça Saldanha Marinho.



Fonte: Nicolisaft/ arquivo aberto do CMVSM/ Página Facebook.

As pessoas iam chegando, todas querendo se enfeitar e se colorir, em um espaço *democrático*: havia mulheres de sutiã, de seios de fora, de roupas curtas ou não, de acordo com sua escolha. Percebi a presença expressiva de homens héteros

e gays, a maioria deles ornamentados e de batom vermelho. Havia também a presença de crianças, levadas por suas mães, e curiosos atraídos pelo barulho e movimentação irreverente da festa. Chamou-me atenção uma mãe, uma mulher de meia idade, aparentemente de classe média baixa, que passava por ali com três crianças, entre uns cinco e oitos anos. Eles pararam e ficaram olhando a movimentação, até que a mãe chama uma das mulheres que estava por ali e perguntado que se tratava, enquanto os meninos corriam e olhavam para tudo, com muita curiosidade. Quando vejo, a mãe, já com seus filhos sem camisa, pintava sobre seus corpos a frase: “se eu posso, elas também podem”. E assim concentraram-se até irem para as ruas, juntamente com todas as outras pessoas.

Figura 18: Mulher com as três crianças na Marcha das Vadias em Santa Maria.

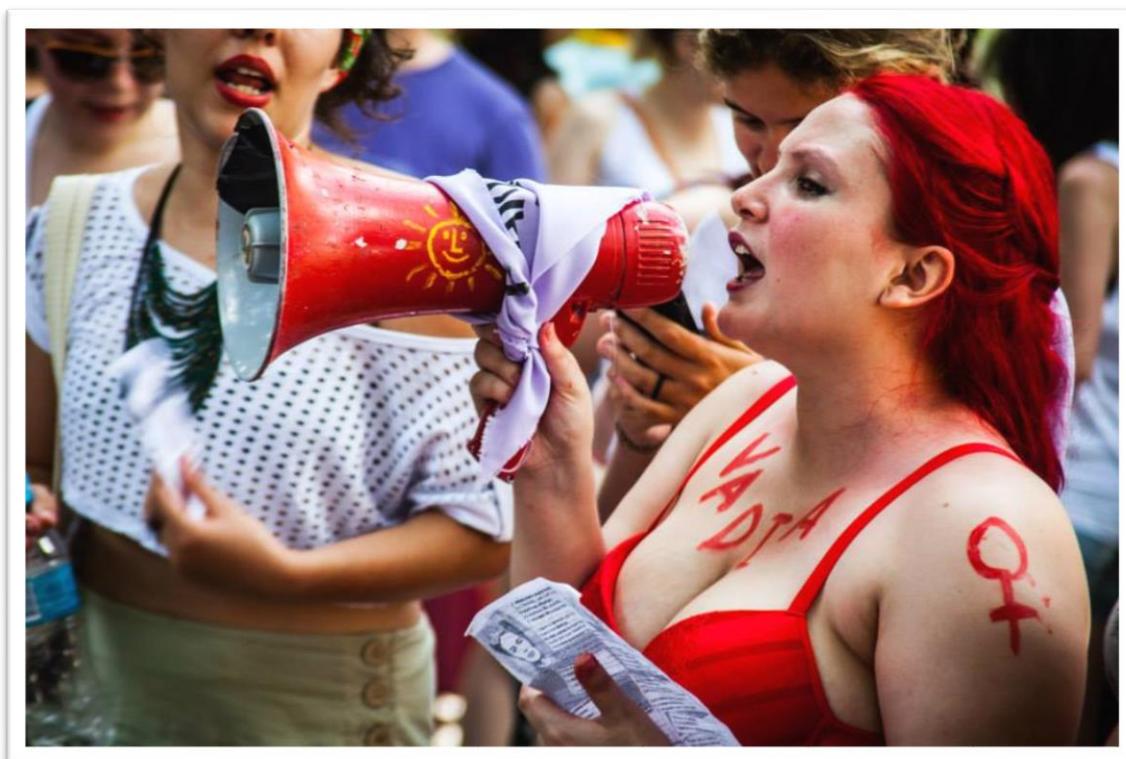


Fonte: Marcelo de Franceschi/ Página Pessoas de Santa Maria/ Facebook.

Já com a praça lotada de pessoas e de cores e com a batucada cantando: “*Eu só quero é ser feliz e andar tranquilamente com a roupa que escolhi, é! E poder me assegurar, que de burca ou de shortinho todos vão me respeitar*”. As pessoas começam a se posicionar em um canto da praça para sair às ruas. O tom era de

festa e confraternização. Por volta das 18 horas, uma das militantes do CMVSM pronuncia em um megafone que era “*hora de marchar*”. Antes de sair, explicou-se qual seria o trajeto da marcha e alertou-se sobre alguns cuidados de segurança, pois, para as moças do CMVSM, estar ocupando um espaço urbano, repleto de carros e pessoas, exigia certa cautela.

Figura 19: Júlia, integrante do CMVSM, com o megafone.



Fonte: Nathália Schneider/ arquivo aberto do CMVSM/ Página Facebook.

Um dos momentos marcantes para mim foi a parada da marcha sob o viaduto do centro da cidade. Ali foi pedido pelo megafone que todas as pessoas se abajassem e, assim, diferentes mulheres leram trechos específicos da *carta manifesto*<sup>20</sup> (APÊNDICE C), ação tradicional nas marchas realizadas pelo Brasil. A cada trecho lido em voz alta (com megafone), todas as pessoas repetiam as palavras em um coro só. Cada fragmento reproduzido fazia com que as vozes

---

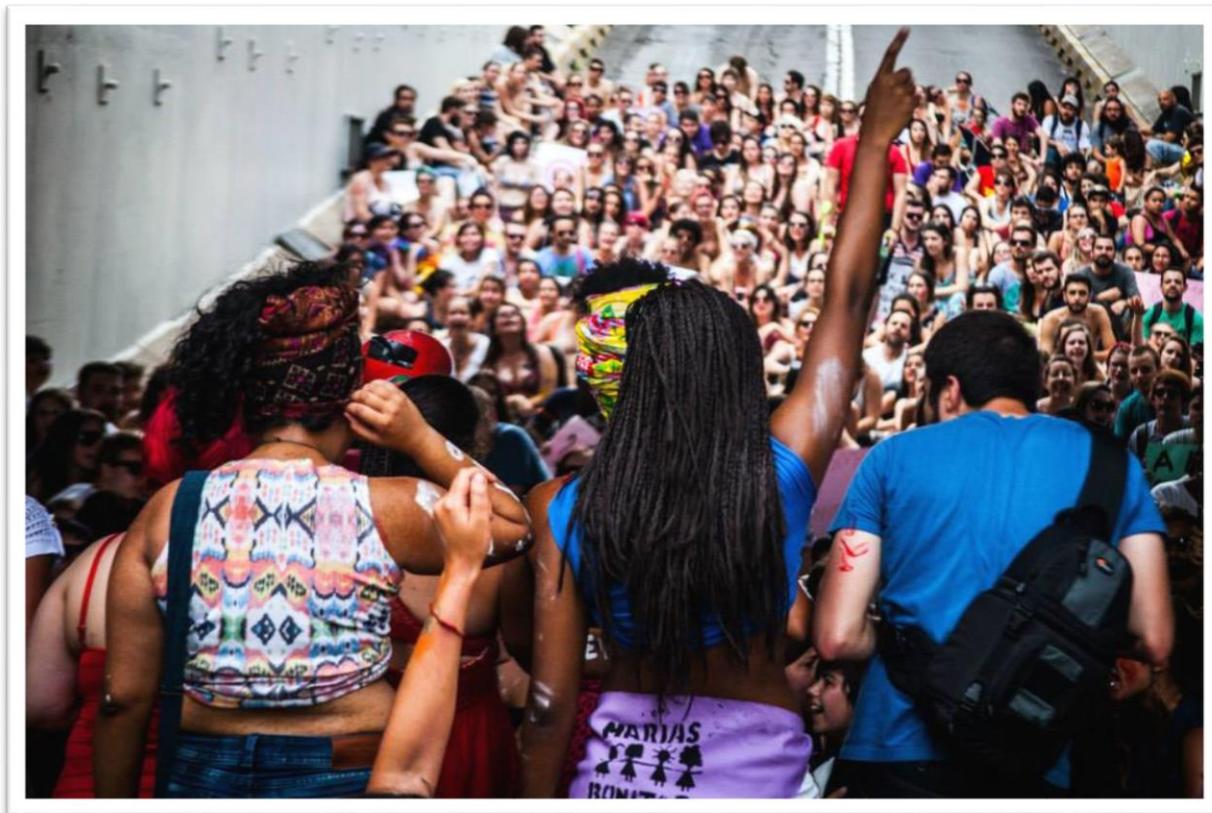
<sup>20</sup> Carta produzida pelas mulheres do CMVSM e por ajudantes e apoiadoras da marcha presentes em última reunião aberta, antes do ato de rua.

ecoassem pelo centro da cidade, fazendo com que muitas pessoas externas aquilo parassem para ver e escutar. Abaixo coloco alguns trechos da carta.

*Lutamos por liberdade sobre nossas vidas e nossos corpos, liberdade para escolher com quem nos relacionamos, o que vestimos, como nos comportamos, por onde andamos, o que dizemos. Liberdade para não sermos mais vitimadas e criminalizadas. Liberdade para não sofrermos violência pelo simples fato de sermos mulheres [...]. Marchamos para romper o silêncio causado pelo medo, vergonha e culpa mantidos por uma sociedade misógina que ensina mulheres a não serem violadas em vez de ensinar os homens a não estuprar, culpabilizando a vítima de um crime bárbaro, muitas vezes em defesa do agressor [...]. Marchamos hoje pelas mulheres que enfrentam situação de violência, pelas mulheres que pereceram por serem mulheres e por todas aquelas que não podem estar aqui hoje. Marchamos e marcharemos até que todas sejamos livres de qualquer violência, opressão e discriminação (Carta manifesto, 2014).*

Quando essa carta foi elaborada, ela tinha como objetivo principal o de mostrar ao público as principais reivindicações do CMVSM. Nessa, as moças do coletivo apontam as seguintes questões: por quais mulheres elas marcham e o porquê de elas marcharem. Na carta, partem do princípio da *interseccionalidade*, preocupando-se em colocar as diferentes opressões, abordando as diversas questões que perpassam o *ser mulher*. Ali estavam presentes mulheres negras, mulheres jovens (em sua maioria, brancas) e mais velhas, lésbicas, bissexuais, transexuais e homens, o colorir não estava apenas nos artefatos, mas nas diferentes cores e formatos de corpos.

Figura 20: Parada da marcha sob o viaduto.



Fonte: Nathália Schneider/ arquivo aberto do CMVSM/ Página Facebook.

Desse modo, penso que as *vadias* (de modo amplo, as mulheres das Marchas) buscam o empoderamento de si, através da tomada do corpo para si. As frases inscritas em cartazes e nos seus corpos: *“Meu corpo, me pertence”*, *“meu corpo, minhas regras”*, *“sou novinha e sou só minha”*, *“uso a roupa que eu quiser e exijo respeito”*, *“eu dou pra quem eu quiser”*, *“não caibo nas suas rédeas”*, *“sou minha e sou livre”*, *“minha liberdade agride você?”*, *“o corpo é meu e a cidade é nossa”*, entre outras, exemplificam essa demanda a tanto tempo reivindicada.

A parada final da Marcha foi programada para acontecer na Praça dos Bombeiros. Esse espaço é dos lugares referência de integração de diferentes movimentos alternativos na cidade. Ela também é um ambiente diurno familiar onde as pessoas passeiam com seus cachorros, levam seus filhos para brincar na pracinha de brinquedos anexa. Embora tenha equipamentos para ginástica da terceira idade, estes não são utilizados pelo público teoricamente alvo, mas sim pelas crianças, jovens e adultos durante seus passeios. Ali também as pessoas se encontram para tomar chimarrão e papear de tardezinha. Os bancos pesadíssimos

de alvenaria foram deslocados formando pequenos espaços de grupinhos em plena praça pública. Lá frequentemente ocorre batalhas de *MCs* (jovens do *Hip Hop*), jovens tocando seus violões, uso de maconha, jovens da periferia passeando em suas bicicletas, entre outras coisas. Esse espaço foi escolhido para o encerramento da marcha por ser um ambiente *democrático* (assim definido pelas pesquisadas) e de fácil acesso. Foram realizadas apresentações artísticas de mulheres, através de poesia e música, além de venda de bebidas e comidas, transformando a praça em um espaço de confraternização.

Figura 21: Parada final da marcha, na Praça dos Bombeiros.



Fonte: Levante Popular/ arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

Retornando ao tema corpo, Denise B. Sant'anna (2001, p. 12-13) observa que no século XIX, "o corpo ainda não era ainda considerado uma substância fechada, propriedade de cada um". Foi ao longo do final do XIX e durante o século XX que o corpo começa a definir-se como propriedade de si. E, nesse sentido, foi a partir dos anos 60 (com os movimentos libertários da contracultura), com ideia de expressão

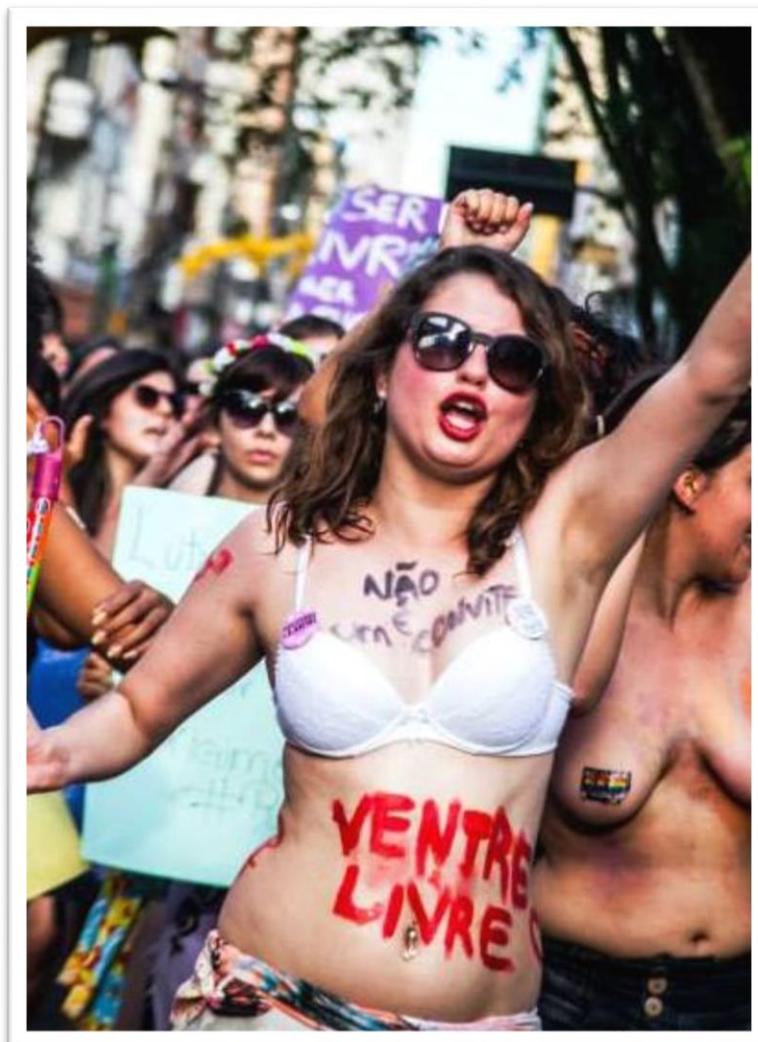
corporal, que o corpo passa a ser pensado como aquilo “que deve se liberar” (SANT’ANNA, 2001, p.15). Para Le Breton, na contemporaneidade, os indivíduos, mesmo com suas diversidades, defendem com mais veemência a liberação e autonomia de seus corpos, visto que vêem seus corpos como um “lugar de prazer do qual é preciso afirmar que é seu realçando-o, assinando-o, tomando-o a seu cargo” (LE BRETON, 2004, p. 9).

Na marcha, o corpo feminino, que no dia a dia é cerceado pela moral hegemônica masculina – *a moral patriarcal*, nas palavras das vadias – o corpo acusado *de quem mostra o quer, recebe o que não diz* grita e expõe seu desejo de liberdade, de mostrar-se de seu modo e de sua forma, de proclamar a beleza de toda mulher. É nesse contexto, referente à defesa da autonomia dos corpos femininos, que nos próximos subcapítulos abordarei pautas, a partir das práticas vivenciadas e observadas no trabalho de campo, como a legalização do aborto, os padrões de beleza, a liberdade sexual e a maternidade.

### 3.2. “VENTRE LIVRE”: A DESCRIMINAÇÃO E LEGALIZAÇÃO DO ABORTO

Na rota pré-estabelecida do ato de rua da Marcha das Vadias estava prevista, propositalmente, a passagem pela Catedral Diocesana, localizada na Avenida Rio Branco, no centro da cidade. Ao chegarmos à frente da Igreja, as mulheres encarregadas de “puxar” as músicas e gritos de ordem da marcha proferiram uma paródia da música *rap das armas*, que dizia o seguinte: “*Meu útero a igreja não vai invadir/ Isso as feministas não vão permitir/ Quem manda no meu corpo, vou dizer quem é que é! Nem Estado, nem Igreja, aqui quem manda é a mulher!*”. Nesse momento, as portas da Igreja se fecharam.

Figura 22: Ane, integrante do CMVSM, no ato de rua, em novembro de 2014. No seu corpo estão pintadas as palavras ventre livre.



Fonte: Nathália Schneider/ arquivo aberto do CMVSM/ Página Facebook.

O que tal ação demonstrou foi um “fechar de portas” à manifestação que ali se apresentava. Em reunião aberta, ao debatermos a legalização do aborto, umas das participantes diz: “O Estado e a Igreja não tinham o direito de controlar a vida das mulheres, pois o nosso *útero é laico*”. Nessa mesma reunião, outra mulher, lembra das “*besteiras*” que leu no site de um pastor chamado Antônio Junior. Complementando sua fala, relatando que o forte ativismo da Igreja Evangélica no ciberespaço a assustava intensamente (Diário, 09/10/2014). Ao retornar para casa, fui buscar o site do pastor Antônio Junior e lá se encontrava um artigo com o título

*Porque a bíblia é contra o aborto?*<sup>21</sup> Nele, o pastor assentava que o aborto não poderia ser visto como uma questão de escolha das mulheres, pois “a Bíblia ensina claramente que aquele que foi gerado e ainda não nasceu, é uma pessoa criada à imagem de Deus, com um propósito definido”. Assim, o aborto iria contra os princípios de Deus.

Em meio a tais reflexões, recordei-me de uma conversa que tive com uma das meninas, participantes de uma das reuniões abertas do CMVSM. Ela, uma mulher negra de 18 anos (só o que pude saber no momento), ao me acompanhar até perto de casa, relatou que aos 17 anos realizou um aborto, que por pouco não a levou a óbito. Ela disse que o fez de forma escondida da família, pois sua mãe jamais aceitaria, já que era cristã fervorosa e via o aborto como um assassinato. Diante disso e da falta de dinheiro, não encontrou outra maneira a não ser realizá-lo clandestinamente. Colocou também que o feminismo entrou em sua vida por meio dessa experiência e a partir da curiosidade sobre o tema da legalização do aborto. A jovem encontrou espaços de discussões feministas, no meio virtual, onde as mulheres desabafavam suas experiências e, entre elas, estavam relatos sobre abortos. Por fim, concluiu que o feminismo veio de maneira a fazê-la sentir-se menos culpada por tal atitude, dando-lhe forças para lutar por outras mulheres que também escolheram ou foram colocadas diante de aborto. Assim, sua participação nas atividades do CMVSM se deu principalmente por este movimento ser a favor da legalização do aborto e ter em suas atividades debates referentes ao tema.

Sabendo que essa mesma menina também participava da militância do coletivo de mulheres negras da cidade de Santa Maria, lembrei que muitas das mulheres que compunham esse coletivo proclamavam não se sentirem representadas pela *Marcha das Vadias* (abordado no Capítulo 4), diferente do caso acima. Quando a defesa pela legalização do aborto passa a ser o motivo que aproxima uma mulher negra de um movimento social mais amplo, afirma ainda aquilo que as meninas da CMVSM colocaram na Carta Manifesto ao se referirem ao aborto.

*Exigimos o direito de escolha sobre nossos corpos sem sermos criminalizadas pelo Estado, pela sociedade ou por instituições religiosas. Defendemos, sim, a legalização do aborto e a implementação de políticas*

---

<sup>21</sup> Site do Pastor Antônio Junior disponível em: <http://www.pastorantoniojunior.com.br/mensagens-evangelicas/a-biblia-e-contra-o-aborto>. Acesso em: 18 maio 2016.

*públicas capazes de instruir e proteger as mulheres, especialmente as mais pobres e vulneráveis, e evitar mais mortes em clínicas clandestinas. Lutamos pelo direito ao aborto seguro e gratuito (Carta Manifesto, 2014).*

O que quero dizer é que o trecho “*especialmente as mais pobres e vulneráveis*” afirma o que muitos movimentos pró-legalização do aborto repetem incansavelmente em seus discursos: que são as mulheres de classe baixa as que mais sofrem com a ilegalidade do aborto e, assim, lutam para que essas mulheres tenham o “*direito ao aborto seguro e gratuito*”. Esses movimentos, assim como o CMVSM, acreditam que esse assunto tem que ser pautado como uma questão de saúde pública, a partir de um Estado laico, que assegure às mulheres o direito à vida e a escolha sobre seus próprios corpos. Além disso, muitas mulheres, como a do relato anterior, encontram nesses espaços de luta o apoio que não encontraram, por exemplo, em suas famílias ou em pessoas mais próximas. Nesse sentido, esses ambientes passam a ser vistos como lugares de acolhimento, onde as mulheres sentem-se à vontade para relatar e trocar experiências. O princípio da empatia é um dos elementos defendidos pelo feminismo contemporâneo, assim como pelas integrantes do CMVSM, através daquilo que elas chamam de *sororidade*<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> A Sororidade é uma dimensão ética, política e prática do feminismo contemporâneo. É uma experiência subjetiva entre mulheres na busca por relações positivas e saudáveis, na construção de alianças existenciais e políticas com outras mulheres, para contribuir com a eliminação social de todas as formas de opressão e ao apoio mútuo para alcançar o empoderamento vital de cada mulher. A sororidade é a consciência crítica sobre a misoginia e é o esforço tanto pessoal quanto coletivo de destruir a mentalidade e a cultura misógina, enquanto transforma as relações de solidariedade entre as mulheres (LAGARDE, 2009).

Figura 23: Feira das Mulheres, organizada pelo CMVSM, em outubro de 2014, no Campus da UFSM, tendo como um dos temas para debate, a legalização do aborto.



Fonte: arquivo aberto da CMVSM/ Página Facebook.

Na *Feira das Mulheres*, realizada pelo CMVSM na UFSM, além de discutirem sobre assistência estudantil para mulheres, as integrantes do coletivo aproveitaram o momento para levar a pauta da legalização do aborto como uma bandeira do mês de outubro, considerando que esse mês é caracterizado pela campanha mundial *Outubro Rosa*<sup>23</sup>. Na foto acima, as moças mostram a faixa produzida na *Feira* e por suas próprias mãos. Essa faixa foi colocada no hall de entrada do Restaurante Universitário (RU) da UFSM. Não foi somente nesse espaço que o CMVSM propôs levar reflexões sobre o aborto. Na *Batucada das Vadias*, encontro realizado na Praça dos Bombeiros, antes do ato de rua, com o objetivo das mulheres ensaiarem as canções e letras que seriam proferidas na manifestação, acadêmicas do curso de

<sup>23</sup> O movimento popular internacionalmente conhecido como *Outubro Rosa* é comemorado em todo o mundo. O nome remete à cor do laço rosa que simboliza, mundialmente, a luta contra o câncer de mama e estimula a participação da população, empresas e entidades. Este movimento começou nos Estados Unidos, onde vários Estados tinham ações isoladas referente ao câncer de mama e ou mamografia no mês de outubro, posteriormente com a aprovação do Congresso Americano o mês de Outubro se tornou o mês nacional (americano) de prevenção do câncer de mama. Disponível em: <http://outubrorosa.org.br/historia/>. Acesso em: 18 abr. 2016.

Artes Cênicas da UFSM e apoiadoras da MV realizaram, junto à atividade, uma intervenção artística fazendo referência às práticas de aborto clandestinas (como já foi mencionado na página 48).

Figura 24: Intervenção artística de mulheres das artes cênicas, na Batucada das Vadias, em 26 de novembro de 2014.



Fonte: Arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

No ciberespaço, na página do *Facebook* *Marcha das Vadias de Santa Maria*, foram compartilhadas várias reportagens sobre o aborto. Em uma dessas, intitulada *Dor em Dobro*, três mulheres jornalistas<sup>24</sup> escreveram no site *Publica*<sup>25</sup>, que cerca de “07% dos casos de estupro resultam em gravidez; pela legislação brasileira a vítima dessa violência tem direito a abortar<sup>26</sup>, mas 67,4% das mulheres que passaram por esse sofrimento não tiveram acesso ao serviço na rede pública de saúde” (POUZA;

<sup>24</sup> POUZA; SÁ PESSOA; CORTÊZ (2014)

<sup>25</sup> Site Publica. Disponível em: <http://apublica.org/>. Acesso em: 26 abr. 2016.

<sup>26</sup> No período de escrita dessa dissertação, após o afastamento da Presidente Dilma Rousseff, uma emenda de Lei que ameaça regredir este direito foi proposta.

SÁ PESSOA; CORTÊZ (2014). O tom de denúncia evidenciado nesse trecho permaneceu até o fim do artigo. Nele, as jornalistas denunciam o mau atendimento que muitas mulheres grávidas, vítimas de estupros, têm que enfrentar, começando pela espera por hospitais e terminando pela má vontade de muitos médicos ao realizar tal procedimento.

Figura 25: Print do compartilhamento da reportagem “Dor em Dobro” na Página do Facebook da Marcha das Vadias de Santa Maria.

para se negar a realizar o abortamento. E acrescenta: "Tenho a dizer o que todo mundo diz: é lastimável. Lamentamos que os nossos médicos tenham esse nível de consciência".

10% dos casos de estupro com penetração resultaram em gestação

80% das crianças que engravidaram não fizeram o aborto legal

Apenas 5,6% fizeram

O restante, 14,4%, foi "ignorado"

fonte: Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan) / Departamento de Análise de Situação de Saúde (DASIS) / Secretaria de Vigilância em Saúde (SVS) / Ministério da Saúde

**Dor em dobro**

Cerca de 7% dos casos de estupro resultam em gravidez; pela legislação brasileira a vítima dessa violência tem direito a abortar mas 67,4% das mulheres que passaram por esse sofrimento não tiveram acesso ao serviço de aborto...

APUBLICA.ORG

Curtir Comentar Compartilhar

Escreva um comentário...

Marcha das Vadias Santa Maria

Podemos expandir os horizontes geográficos, trazendo o exemplo da MV de São Paulo, que no ano de 2015 teve a legalização do aborto como tema central do ato de rua. Em matéria do *G1*<sup>27</sup>, uma funcionária pública de 29 anos (que estava na manifestação e preferiu não se identificar) contou ao jornal a experiência de aborto que fez aos 14 anos, quando engravidou de seu primeiro namorado. “Nunca tinha ido ao ginecologista. Não vou dizer que não tinha nenhuma informação, mas não

<sup>27</sup> Matéria disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/05/marcha-das-vadias-pede-legalizacao-do-aborto-em-protesto-na-av-paulista.html>. Acesso em: 19 abr. 2016.

estava totalmente preparada para me prevenir”, relatou. A funcionária pública conclui ressaltando que ela é uma exceção, já que teve apoio dos pais e fez o procedimento com toda a segurança, o que não acontece com a maioria das mulheres no país, que realizam abortos de formas perigosas, como o uso do Citotec<sup>28</sup>, colocando em risco suas vidas. Nesse sentido, o que a MV de São Paulo pretendia era levantar a questão de que o aborto deve ser visto como caso de saúde pública, já que leva várias mulheres, principalmente as pobres e negras, à morte. Assim, um dos objetivos almejados a partir dessa discussão é tornar o aborto garantido pelo Sistema Único de Saúde (SUS), sendo uma prática que deve se dar somente pela escolha das mulheres.

Contudo, o intuito deste subcapítulo é apresentar uma reflexão sobre as pautas que o movimento da MV, assim como CMVSM, trouxeram ao longo de seu desenvolvimento no país e no mundo. Além da escolha de serem ou não mães, a temática grave do engravidamento fruto de violência sexual e do direito de optarem pelo aborto, o CMVSM trouxe outro assunto referente aos corpos femininos que é a padronização da beleza feminina, tema que refletirei na sequência.

### 3.3. “MOÇA, VOCÊ É LINDA”: OS PADRÕES DE BELEZA CONTESTADOS

Atualmente, o padrão de beleza feminino imprimido nas imagens e propagandas midiáticas é a de um corpo magro, malhado, seios grandes, bumbum perfeito, pernas torneadas e barriga “tanquinho”. Em nome desse corpo idealizado, as academias ficam lotadas e as cirurgias plásticas, principalmente, para colocar silicone e fazer lipoaspirações são cada vez mais corriqueiras. Trago essa questão, pelo fato de ter vivenciado um forte ativismo das mulheres do CMVSM, assim como do movimento feminista contemporâneo, de desconstrução dos padrões de beleza impostos na sociedade. Esse ativismo esteve presente não somente na busca por aceitação de seus corpos, mas também na maneira como os vestem e os dispõem nos espaços de sociabilidade.

Lembro da colocação de uma menina do CMVSM que disse: *“estou cansada de ouvir das pessoas: Ah, seu rosto é tão lindo, porque não emagrece? Simples,*

---

<sup>28</sup> O medicamento Misoprostol, mais conhecido como Citotec, é indicado para o tratamento de úlceras, mas, por provocar fortes contrações uterinas, é usado por mulheres que tentam o aborto. O remédio age contraindo os músculos do útero e expulsa o feto para fora do corpo da mulher. Disponível em: <http://www.infonet.com.br/saude/ler.asp?id=59303>

*porque não quero*". O direito de ter o corpo que quiser é uma discussão cada vez mais mencionada nos espaços feministas. Campanhas que partem de slogans como *"Ame seu corpo"*, *"todas somos lindas"* e *"ame suas curvas"* são constantemente desenvolvidas no ciberespaço e materializadas nas ações e práticas de muitas mulheres. Júlia, integrante do coletivo, por exemplo, foi participante desse tipo de campanha, através de um projeto chamado AMA<sup>29</sup>. Nesse, ela, mulher gorda e fora dos padrões, tira fotos sensuais, ressaltando a beleza de suas curvas.

*Minha relação com o corpo nem sempre foi fácil – pra falar a verdade não é até hoje. É muito difícil se empoderar e se enxergar como bela quando a todo o momento a sociedade diz o contrário. Nesse processo de desconstrução, ainda é muito mais fácil achar outras pessoas gordas belas e ao se olhar no espelho não se sentir da mesma forma. Entretanto, esse é um processo lento, complexo, de mudança de mentalidade. O que é considerado belo é fruto de construções histórico-sociais. Gostos não são inatos, devem ser problematizados. Hoje, apesar daqueles dias em que bate uma insegurança, me vejo muito mais atraente, bem resolvida e feliz do que anos atrás, quando cheguei a vestir 34. A real beleza não tem padrões. Somos diversas, únicas e lindas! (JÚLIA, 2015).*

Assim como Júlia, ao longo dessa pesquisa, notei que as integrantes do CMVSM se mostraram quase sempre à vontade para exibirem seus corpos, destacando suas próprias belezas. Havia um discurso muito constante nas vozes das mulheres observadas. Para elas, o fato de uma mulher fazer modificações (cirurgias estéticas no caso) em seus corpos não era exatamente o problema, o que elas criticavam era o fato de a maioria delas não possuírem consciência das internalizações sociais que se encontram por trás dessas vontades. Por conta disso que se tornava ainda mais necessário o debate sobre a desconstrução dos padrões de beleza. Essa desconstrução se dava não somente em discussões específicas sobre o tema, mas nas suas práticas cotidianas, como vestir-se com roupas curtas, sem vergonha de mostrarem suas gorduras, celulites e estrias, assim como pelo fato de algumas delas optarem por não usar sutiãs, mantendo os seios em sua posição natural, sendo que o que o padrão hegemônico de beleza insiste que o bonito é ter os seios firmes, grandes e erguidos.

Foi nos espaços de convivência com essas mulheres que por muitas vezes fui elogiada: *"nossa como você é linda"*, *"adorei sua roupa"*, *"seu cabelo é*

---

<sup>29</sup> AMA é um projeto fotográfico sobre corpos, marcas e curvas femininas que não se encaixam nos padrões midiáticos de beleza. Disponível em: <https://www.facebook.com/projetoamat/?fref=ts>. Acesso em: 28 abr. 2016.

*maravilhoso*". Com isso, sentia-me realmente mais segura quanto ao meu corpo. O que percebo também com essas experiências é que o feminismo contemporâneo ressalta a importância da solidariedade e apoio umas às outras, incentivando a auto-aceitação, o amor próprio e o auto-reconhecimento enquanto seres humanos. No entanto, cabe ressaltar que essas mulheres, como feministas, que lutam contra um padrão estético hegemônico, também constroem suas belezas a partir de uma produção dos corpos e de suas modas. Elas também se maquam, colorem os cabelos, vestem roupas *alternativas*. Para elas, contestar os padrões não quer dizer que são desleixadas com seus corpos, o que elas querem é o direito de serem diferentes e de andarem como bem entenderem. O batom, por exemplo, foi maquiagem indispensável para várias delas, principalmente nos tons de vermelho. As bocas se destacavam, sendo um símbolo de luta e beleza, de onde saiam uma das mais importantes ferramentas de reivindicação, suas vozes.

No blog *Uma feminista cansada*<sup>30</sup>, no artigo *Você não está falando sobre moda*<sup>31</sup>, a autora (que escreve em nome do site, não se identifica diretamente) fala sobre os diversos blogs de moda que têm por objetivo dar palpite nas roupas das pessoas e celebridades, iniciando-o com a seguinte frase: "*Você não está criticando moda. Você está criticando o corpo das pessoas*", e conclui:

As "regrinhas" de moda todas dizem que fulana de corpo assim tem que usar isso, beltranas de corpo assado tem que usar aquilo. São sempre regras feitas pra esconder suas partes "feias" e mimetizar magreza e altura. Mandam as gordinhas se esconderem atrás do preto e marrom, e as magrinhas se esbaldarem nas estampas. [...] Olhe para os reais motivos de você estar atacando o guarda-roupa dessa pessoa. A idéia de que certas roupas são proibidas dependendo do seu tipo de corpo é absolutamente opcional. E se a moça se sente bem vestida assim, quem é você pra tentar fazer ela se sentir horrível? (Uma Feminista Cansada, 2013).

O que o trecho critica é a questão de que as mulheres do coletivo sempre repetiam em suas falas e ações "queremos ser livres para usarmos a roupa que quisermos", sendo magras, altas, gordas, baixas, o que for. Como havia, no CMVSM, mulheres gordas, por muitas vezes surgia algum relato de *gordofobia*, termo criado para designar a repulsa, o nojo, o asco, o sentimento de raiva e

<sup>30</sup> Blog contra o sexismo, racismo, homofobia, transfobia, gordofobia, classismo. Disponível em: <http://www.feministacansada.com/>. Acesso em: 28 abr. 2016.

<sup>31</sup> *Você não está falando de moda*, publicado no Blog Uma Feminista Cansada. Disponível em: <http://www.feministacansada.com/post/29624392269#comment-622105913>. Acesso em: 28 abr. 2016.

necessidade de afastamento do indivíduo gordo, da gordura e de tudo aquilo que a cerca. Nos relatos, muitas contam os xingamentos que receberam nas ruas por serem gordas, “*que nojo dessa gorda*”, “*olha aquela gorda se achando gostosa com aquela roupa*”. Quando perguntei para Débora como ela via o uso do corpo na manifestação da marcha, ela respondeu:

*É extremamente emblemático uma mulher gorda que é estigmatizada de todas as maneiras pela sociedade, ter a coragem de se despir pra um ato, de se pintar, e de se achar bonita. No momento que ela está exercendo a autonomia dela por um propósito que ela acredita/, quando o tempo todo, em qualquer lugar que ela vá, todo mundo está falando pra ela, de uma maneira ou de outra, que ela é feia, que ela tem que se tapar, que ela tem que se esconder. No momento em que ela vai ali e faz o contrário, ela está sendo dona de si, que é uma coisa muito importante para o feminismo. Para as mulheres isto é muito libertador, é uma experiência importante. (Débora, 2014)*

Débora coloca a aceitação feminina em relação aos seus corpos como algo emblemático e questão importante para o feminismo. Para ela, uma mulher se expor e se achar bonita são atos libertadores. Neste contexto, este produzir-se bela parece uma das partes, ou um dos empoderamentos, que sustenta outro direito muito mais negado às mulheres: o direito de viverem suas escolhas sexuais.

### 3.4. A LIBERAÇÃO SEXUAL: A MORALIDADE EM CHEQUE

*Se o corpo é da mulher. Se o corpo é da mulher  
Ela dá pra quem quiser. Inclusive pra outra mulher  
(Grito do Cancioneiro das Vadias, 2014)*

Desde os anos 60, as feministas reivindicavam questões como o sexo livre e a independência sobre seus corpos, e foi a partir desse contexto de luta que muitas mulheres feministas sentiram-se impulsionadas a declarar suas orientações sexuais, principalmente, quando essas escapavam da alternativa mais aceita socialmente, a heterossexual. Ainda hoje, a liberação sexual feminina é pauta do feminismo contemporâneo, alegando o fato de que a maioria das mulheres ainda não possuem o direito pleno de suas sexualidades. A frase “*eu dou para quem eu quiser*”, em cartaz na MV de Santa Maria, é exemplo da persistência de tais pautas no feminismo atual.

Figura 26: Mulher na Marcha das Vadias em Santa Maria, trazendo no cartaz: “eu dou para quem eu quiser”.



Fonte: Página Facebook/ arquivo aberto CMVSM

No CMVSM e nas atividades realizadas por ele, havia, em sua maioria, participação de mulheres lésbicas (as *lekas*, como assim se chamavam) e bissexuais<sup>32</sup>, e em menor número de heterossexuais. Nesses espaços de práticas feministas, havia muita facilidade e confiança para falarem acerca de suas experiências não alinhadas imediatamente à heterossexualidade normativa. Havia muitos relatos, positivos e/ou negativos, referentes às suas sexualidades. Nesses espaços, muitas vezes ouvi as palavras *zomi* ou *omi* (como algumas moças se referiam aos homens) e heterossexual, com tom de aversão, e percebi que para algumas daquelas mulheres, principalmente as lésbicas, a prática heterossexual representava algo hierárquico, vertical e opressivo, pois o homem, fazendo parte

---

<sup>32</sup> Pessoas que se relacionam tanto com homens quanto com mulheres, o gênero independe.

dessa lógica, mantinha privilégios na relação, colocando a mulher em condição desigual e inferior. Assim, ser lésbica ou bissexual, para essas moças, ia além de uma questão de desejo e de liberdade sexual, “*era um ato político*”, palavras de uma das integrantes do CMVSM. Ser uma feminista plena, para elas, era optar pela sexualidade não heterossexual. Como Beatriz Suárez Briones, professora da Universidade de Vigo, ao falar do feminismo de segunda onda e do lesbianismo, coloca:

O lesbianismo passou a ser considerado a quintessência do feminismo, porque o feminismo lésbico significava pôr as mulheres primeiro no afetivo, no social, no político e no sexual, ação que altera até à raiz a concepção patriarcal das relações humanas, nas quais o homem ocupa sempre o lugar central; significava materializar um tipo de relação revolucionária que tinha como norma a sororidade e o ginoafeto; a lésbica era também a mulher independente dos homens, a demonstração viva de que uma mulher sem homem é um ser humano completo (BRIONES, 1997, p.7).

Alterar “a raiz da concepção patriarcal” (o que será mais bem explicitado no capítulo 4) é um objetivo do feminismo radical, denominado *radfem*, e é nesse contexto de revolução que muitas mulheres passaram a se intitularem *lesbofeministas*. No CMVSM, algumas moças que se diziam *lesbofeministas* eram as mesmas que procuravam excluir os *zomi* das atividades programadas pelo CMVSM, gerando brigas entre as integrantes. Nesses momentos de desconforto, ficava visível que, mesmo que o CMVSM defendesse publicamente o feminismo interseccional, havia diversas concepções políticas no seu interior, inclusive as que diziam *simpatizarem* com o *radfem*.

Figura 27: Arte de stencil, feita nas paredes da sede do DCE, por uma das integrantes lésbica do CMVSM.



Fonte: Janaína Vargas/ Fotografia de campo.

No ciberespaço, mulheres *lesbofeministas* (inclusive algumas moças que observei) e *blogs* do mesmo caráter citaram e utilizaram, por diversas vezes, como referência de suas ideias e militância, a poeta e ativista americana Adrienne Rich. No Blog *Lésbicas e sapatões independentes*<sup>33</sup>, na *Home Page* (Página Inicial), a citação de Rich vem em destaque.

É fundamental que entendamos o feminismo lésbico em seu sentido mais profundo e radical, como é o amor por nós mesmas e por outras mulheres, o compromisso com a liberdade de todas nós, que transcende a categoria de “preferência sexual” e a de direitos civis, para voltar-se à uma política de formular perguntas de mulheres, que lutam por um mundo no qual a integridade de todas — não de umas poucas eleitas — seja reconhecida e considerada em cada aspecto da cultura. (RICH, 2014)

Ser uma *lesbofeminista*, como mostra Rich, é ter o compromisso com a liberdade de “todas” as mulheres, através de uma prática revolucionária e libertária,

---

<sup>33</sup> Blog *Lésbicas e sapatões independentes*. Disponível em: <https://we.riseup.net/sapafem>. Acesso em: 29 abr. 2016.

transpassando a categoria de “Opção Sexual”, pois é um *ato político*, que procura aniquilar com as raízes das estruturas patriarcais, sexistas e hegemônicas.

Além da resistência à heterossexualidade, presenciei também críticas a monogamia – prática em que uma pessoa só pode se relacionar, amorosamente e sexualmente, com outra pessoa, não podendo assim ter outros relacionamentos dentro desse contexto – ocasionando ações em defesa do *amor livre* e do *poliamor*. Cabe lembrar que, mesmo algumas *gurias*<sup>34</sup> trazendo críticas à monogamia, havia meninas, apoiadoras e integrantes do CMVSM, que tinham relacionamentos monogâmicos e heterossexuais. A crítica de algumas delas partia da internalização social da monogamia e das práticas heterossexuais como os relacionamentos moralmente corretos e aceitos na sociedade. Muitas delas partiam da ideia do amor como algo construído socialmente, assim, os relacionamentos, na maioria das vezes, eram induzidos por moralismos e imposições sociais.

“O amor não deveria ser visto como uma posse ou controle sobre uma pessoa”, disse uma das moças do CMVSM que praticava o *amor livre*. Ao ouvir essa frase e tantas outras, percebi que existia uma negação do modelo monogâmico e heteronormativo, por esses elementos serem bases do capitalismo e do sistema patriarcal. Assim, elas orientavam suas práticas afetivas de acordo com a organização social que desejavam: uma sociedade livre de opressão, horizontal e não-hierárquica. Do mesmo modo, abriam-se a outras possibilidades de relações, como as *abertas*, *poliamorísticas* e *livres*, como assim as chamavam.

Dentro dessas relações *poliamorísticas*, há uma diversidade de contratos relacionais. Mesmo sendo algo diferente da monogamia, existem acordos específicos. Exemplo disso era uma integrante do CMVSM, noiva de um homem, com quem possuía um relacionamento que eles chamavam de *aberto*. Assim, mantinham um acordo, ela poderia se relacionar apenas com outras mulheres, e ele poderia se relacionar apenas com outros homens, já que ambos eram bissexuais. Dessa maneira, o único relacionamento heterossexual que podiam manter, dentro daquela relação, era um com o outro.

Foi através da participação e interação nessas “reuniões feministas” que (re) descobri que as questões pessoais são questões políticas, na medida em que, para este grupo, os usos do corpo estão associados aos fenômenos políticos mais

---

<sup>34</sup> Maneira como algumas das mulheres se referiam umas às outras.

profundos, aqueles que povoam nossa forma de amar e de se apresentar em público.

### 3.5. AS LINGUAGENS CORPORAIS: O CORPO E A NUDEZ

*[...] Ihes acusam de mentir sem cessar, mas as aparências revelam mais frequentemente do que enganam. Elas não tem nada a esconder, porque elas estão inteiras no visível (CIDREIRA, 2005)*

Onde se encontra o Paraíso tropical e sexual? A antropóloga brasileira Mirian Goldenberg (2011) coloca que, na visão dos estrangeiros e dos próprios brasileiros, esse paraíso localiza-se no Brasil. Conforme algumas pesquisas, essa representação confere aos brasileiros o “título de campeões sexuais em termos de *performance*” (GOLDENBERG, 2011, p. 550). “Título” esse que é reforçado pelas imagens de corpos *seminus* nas praias, nos carnavais e em muitas propagandas midiáticas. Neste contexto, Baudrillard (1991) observa que o corpo passou a ser “*a commodity mais bela*” e a publicidade, antes restringida a chamar atenção para um estipulado produto e enaltecer seus benefícios, serve atualmente, de maneira especial, para promover o consumismo como um estilo de vida. Assim, por exemplo, a mídia brasileira e, principalmente, a publicidade desempenham papéis fundamentais de modelagem do corpo, contrastando com o contexto no qual a responsabilidade sobre o corpo cabe a cada indivíduo, baseada no princípio da autonomia. Ao perguntar para Débora (2015), em entrevista, sobre sua opinião ao uso do corpo como protesto e a nudez na MV, ela respondeu o seguinte:

*O corpo da mulher está nu o tempo todo, em todos os lugares, sendo vendido de todas as formas, maneiras possíveis e inimagináveis, mulher pelada serve pra vender cerveja, serve pra vender revista, serve pra vender carro, serve pra vender tudo! Serve pra você ir lá e pagar por um sexo. E aí? Eu não tenho direito de vir aqui e protestar? Eu não tenho direito de amamentar meu filho e colocar a teta de fora? Entendeu? É uma forma de confrontar isto (DÉBORA, 2015).*

As integrantes do CMVSM, representadas pela fala de Débora, criticavam frequentemente o uso do corpo feminino como mercadoria, principalmente nas propagandas de cerveja (muito divulgadas no Brasil), nas quais o corpo da mulher é colocado como um objeto sexual ao bel prazer dos homens. Nesse contexto, as *vadias*, ao exporem seus corpos na marcha, procuravam questionar esse tipo de

uso, como mostra a fala de Beatriz (2015), integrante do CMVSM: *“Quando expomos nossos corpos nas ruas, estamos trazendo algo que é objeto de mercado e exploração feminina e dando outros sentidos a isso, o de emancipação e autonomia”*. Tássia (2015), apoiadora da MV, coloca: *“Quando mostramos os seios na marcha, não é para provocar ou instigar a vontade masculina, pelo contrário, queremos protestar a favor dos nossos direitos, e um deles é de controlarmos nossos próprios corpos”*.

O corpo na marcha é o âmago das significações. Ele é tanto estandarte quanto a própria reivindicação. É por ele e nele que as vadias comunicam suas demandas e convicções. Celina (2015), integrante do CMVSM, reforça essa afirmação dizendo que *“a exposição do corpo é uma ferramenta que a gente está utilizando [...], pois o corpo também é uma forma de falar, ele é uma linguagem”*. Nashieli Rangel Loera (2013), antropóloga da Unesp, em Marília (SP), ao dar entrevista<sup>35</sup> para o *Site Bol*, fala sobre o uso do corpo nu em protesto, dizendo que.

A linguagem simbólica funciona precisamente porque é entendida dentro de um contexto social determinado. No caso dos zapatistas (movimento político que surgiu no início do século 20, no México), os ativistas usam os 'pasamontañas' (uma espécie de gorro), que cobrem os rostos precisamente para serem vistos, para chamar a atenção. É o mesmo princípio em relação ao corpo nu no contexto de um protesto. A sociedade entende a 'linguagem', exatamente como uma forma de comunicar desacordos, modos de pensar ou outro tipo de mensagens (LOERA, 2013).

A exposição da barriga, do seio, o corpo pintado, a boca vermelha – o corpo na marcha e na vida dessas mulheres são as vestimentas que as recobrem. Os corpos na marcha são como

[...] qualquer outra forma de protesto, um coletivo de corpos nus na rua está ali precisamente para chamar a atenção, é uma provocação cuja intenção é precisamente surpreender e questionar determinados valores da sociedade, uma moralidade, ou uma determinada forma 'correta' de se comportar ou de atuar em determinados espaços (BRAGA, 2013, p.01).

Na Marcha, o corpo foi intencionalmente usado como comunicação, tal como a Toga nos faz pensar que o seu portador é um universitário em rito de formatura, a nudez dos corpos gritava à sociedade cerceadora e discriminadora do corpo feminino sobre a não equidade da apresentação social de corpos femininos e

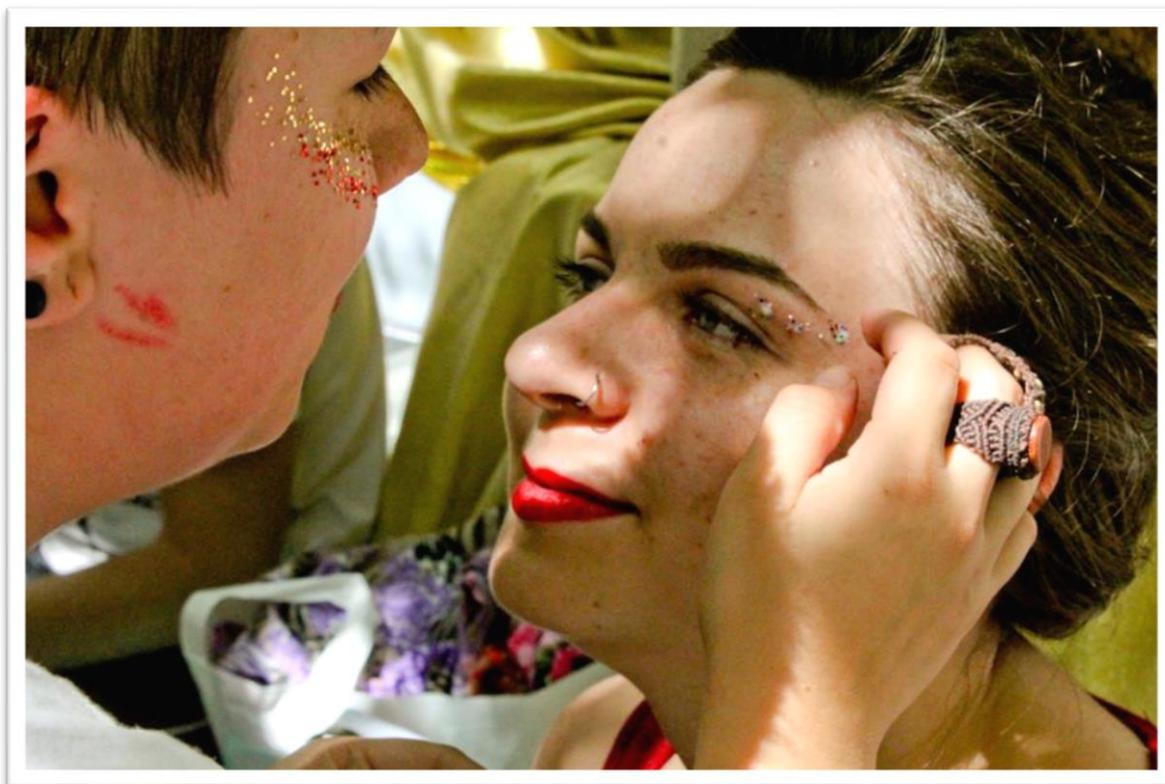
---

<sup>35</sup>Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/12/05/uso-do-corpo-nu-em-protestos-e-para-questionar-sociedade-diz-especialista.htm>. Acesso em: 18 abr. 2016.

masculinos. Anunciava os desejos de usos e liberdade individuais femininos, do direito de uma mulher não ser agredida, abusada, ridicularizada ou censurada pelo seu corpo e suas vestes.

Os encontros antes e durante a marcha eram marcados tanto por falas, cantos e confecção de cartazes, adereços e pinturas corporais com sentido reivindicatórios, quanto elaborados em clima de festa, de confraternização e brincadeira. A marcha era alegre e colorida. As pessoas pintavam umas às outras, sem necessariamente se conhecer. O clima de protesto era uma mistura de ousadia, brincadeira e festa.

Figura 28: Moças se pintando para a marcha.



Fonte Tainan Tomazetti /arquivo aberto do CMVSM/ Página Facebook.

Entretanto, as experiências que levaram estas mulheres (e alguns apoiadores homens) a aderir ao Movimento são bem menos prazerosas. Nas entrevistas com as militantes CMVSM, todas relatavam processos vividos de cerceamento cotidiano, de

constrangimentos constantes e de momentos muito duros de maternidade, sexualidade e afetos.

### 3.6. O CORPO COMO EXPERIÊNCIA: “EU JÁ ERA FEMINISTA E NÃO SABIA”

Thomas Csordas, em seu livro *Corpo/significado/Cura*, afirmou a necessidade de localizar as análises da experiência humana não onde ela “termina” (os objetos culturalmente constituídos), mas sim onde ela “começa”, na percepção. Essa que não nos oferece objetos acabados, mas perspectivas restauráveis do “real” (CSORDAS, 2008, p. 105- 107). Essa perspectiva é tomada por outros autores da filosofia e da antropologia como Merleu-Ponty, Bourdieu e Michael Jackson, citados por Vale de Almeida (2004) sobre o corpo não ser apenas um repositório de símbolos, mas também um conhecimento prático e sensível, através da experiência.

Ao realizar as entrevistas, perguntei às minhas interlocutoras sobre suas trajetórias pessoais e políticas. Foi analisando suas falas que comecei a compreender que a experiência de uma subtração de si, ante inúmeras violências advindas da desqualificação do feminino, precedeu a constituição de perspectivas de uma consciência crítica feminista. Em vários depoimentos, um mal-estar com seus papéis, com os impedimentos às mulheres, as desigualdades já as acompanhava, muito antes de conhecerem o feminismo.

Celina (2015) me contou o seguinte:

*Sou filha única de mãe solteira. Isto sempre, de certa forma, esteve presente. Pois era eu e minha mãe, e ela, sempre trabalhando. O que eu aprendi com esta trajetória da minha mãe foi o de dar valor aos estudos, [...] sempre se importou muito com esta parte. Quando eu vim pra Santa Maria, para fazer faculdade de história, comecei a morar sozinha. Depois de um ano de faculdade, eu engravidei, tive meu filho. Então eu acho que o fato de eu ter sido criada pela minha mãe, e depois ter criado meu filho, sozinha, mesmo eu ficando um tempo com o pai dele, não deu certo. Então, tudo isto acaba fazendo com que tu entendas mais o “papel” da mulher. Não que uma mulher que não é, e não quer ser mãe, não vá entender, mas tu sente no dia a dia, muitas coisas que talvez outras pessoas não sintam (Celina, 2015).*

Podemos pensar, que foi a partir de experiências de Celina, como filha de mãe solteira, repetida na sua trajetória, criando seu filho sozinha, que a ordenação de suas perspectivas se constituíram e se (re) constituem com o passar do tempo. A partir de sua labuta e solidão que o feminismo começou a se fazer coerente.

Por questões diferentes, para Kamyla – uma mulher fora dos padrões de sexualidade e corpo, bastante rebelde, simpatizante do feminismo radical (melhor descrito no próximo capítulo) – foram também os desconfortos vividos dentro do espaço familiar que a conduziram às primeiras reflexões quanto ao *status* injusto das mulheres.

*Sempre que eu falo sobre isto, eu digo que ao nascer eu já era feminista. Eu acho que foi muito natural pra mim, a descoberta de que certas coisas que aconteciam comigo era pelo fato de eu ter nascido mulher. Desde criança eu já me reconhecia, como uma mulher que sofria certos preconceitos de gênero. Sempre gostei de brincadeiras mais ativas, eu acho que teve este descobrimento assim. A relação dos meus pais sempre foi muito conturbada, e era muito evidente a diferenciação entre o papel do meu pai na casa e o papel da minha mãe na casa. E isto me fazia pensar, porque minha mãe tem que ser esta pessoa, porque meu pai tem que ser esta pessoa. Então, desde sempre eu entendia aquele constructo social. Me chamar de feminista eu acho que foi quando eu descobri este termo, em 2007, eu já estava no segundo ano do colégio, do ensino médio, eu não lembro exatamente como foi este descobrimento. Mas eu sempre fui assim: muito bruxa, das artes pagãs e etc. Então, eu sempre tive esta vertente muito do feminino simbólico, porque estas coisas pagãs falam do feminismo no final das contas. Eu já me reivindicava feminista no colégio, uma das poucas pessoas da sala. (Kamyla, 2015).*

O feminismo aparece para as jovens que entrevistei como uma definição de algo que já conheciam nas experiências de desigualdade, de corpos desrespeitados (abusos, abortos, maternidades indesejadas, formas e estéticas), um sentimento de muita injustiça tendo como referência o fato de ter nascido mulher.

*Pois então, a palavra feminismo é uma coisa que, eu acho que comecei a ter contato mesmo com ela, na faculdade, mas eu sempre fui feminista. Aquela coisa de tu ser, mas não ter um nome pra isto, ou uma teoria. Sempre me incomodou a desigualdade de gênero, diretamente na minha vida pessoal, me atingiu de uma forma muito forte. Porque eu sempre fui muito libertária, assim, na minha mente, nos meus ideais. E na hora de exercer esta liberdade, eu sempre fui podada, como a grande maioria das mulheres, de uma forma ou de outra, das formas mais sutis ou das formas mais diretas, tu lida com isto na tua vida. Se tu tenta enfrentar este sistema de alguma forma, ou se tu tenta bater de frente com ele, tu vai ter uma resposta negativa (Débora, 2015)*

*Bom, eu venho de uma cidade bastante pequena, minha cidade tinha dois mil habitantes e desde o ensino médio eu queria participar de algum movimento social, eu queria fazer alguma coisa. Me sentia um pouco deslocada lá. E sobre a questão do feminismo, eu, mas toda a mulher, de alguma forma, reconhece algumas opressões. Reconhecia algumas coisas, e percebia que era porque eu era mulher, mas não tinha esta consciência de feminismo. O contato com o feminismo mesmo, da teoria, só adquiri no início na faculdade. A partir daí, conheci minhas amigas que já eram ligadas a coletivos feministas. E foi depois de algum tempo que eu comecei a participar de alguns espaços e resolvi construir (Beatriz, 2015).*

*Sou uma mulher negra morei na periferia na zona oeste de Santa Maria bem precisamente na T. Neves. Sempre estudei em colégios públicos do bairro. Com 19 anos entrei na UFSM, cursei química bacharelado, mas não completei o curso, logo depois fiz um técnico de administração aonde sou formada. Minha trajetória política começou cedo pois desde pequena via as minhas irmãs mais velhas envolvidas no partido dos trabalhadores, então sempre quis conhecer um pouco mais sobre o partido e seus líderes. Quando completei quinze anos comecei a militar. Conheci o movimento através da minha madrinha e depois comecei a acompanhar por redes sociais, não conseguia acompanhar as reuniões pessoalmente em Santa Maria. Considero-me uma feminista, até antes de conhecer o movimento sempre repudiei o fato de um homem bater em uma mulher ou de outras meninas julgarem as outras por estas terem apanhado e ficado quietas, por medo de denunciar. Diziam: “apanha porque gosta, voltou por que é uma sem vergonha”. Eu tentava dialogar com as que me davam abertura e dizia que talvez elas tivessem medo de apanhar novamente (Tássia, 2015).*

Na marcha, o corpo se mostra comunicando de forma provocativa e audaciosa as pautas das mulheres, sobretudo as jovens contemporâneas, que clamam por respeito, liberdade e igualdade. Como Gomes e Sorj (2014, p. 437) notaram, “o corpo tem um duplo papel na marcha, pois é objeto de reivindicação (autonomia das mulheres sobre seus corpos) e também o principal instrumento de protesto, suporte de comunicação”. Nos relatos sobre suas vidas, o corpo não é apenas um suporte comunicacional e reivindicativo, mas também é o sujeito da experiência (*body subject*, de acordo com Michael Jackson apud Almeida (2004)). É para ele, sobretudo, que os desrespeitos são direcionados; é nele que as dores, a culpa, a injustiça, a falta de acolhimento é sentida. Assim, pensamos que o feminismo aparece como desiderato a uma experiência que o “já sabia”, sem ainda não saber seu nome.

### 3.7. OS LIMITES DA ALDEIA: AS DIFERENTES PERCEPÇÕES DE MATERNIDADE

Dispostas a descentralizar as atividades propostas pelo CMVSM, às moças integrantes decidiram levar discussões de gênero, através de atividades pré-estabelecidas, às escolas e espaços da periferia de Santa Maria. Nesse contexto, decidiram realizar uma ação com o *Coletivo das Marias Bonitas*<sup>36</sup>, fundado no Bairro

---

<sup>36</sup> É um *Coletivo* (que chamarei aqui nesse capítulo de *Marias Bonitas*) do Bairro Urlândia de Santa Maria - RS, localizado em região periférica da cidade. Essas mulheres buscam o empoderamento feminino através da economia solidária. Assim, realizam trabalhos coletivos de artesanato, costura,

Urlândia, região periférica da cidade. Outro objetivo do CMVSM, menos manifesto, mas bastante claro, era a busca por alianças e visibilidade do movimento na cidade.

Era um dia quente e para a maioria das meninas do CMVSM deslocar-se até lá foi tarefa que exigiu bastante tempo e muita disposição, já que a maioria mora em regiões centrais da cidade e em outros bairros distantes do Urlândia. Depois de percorrer várias quadras do bairro procurando o lugar onde seria realizada a oficina, me deparei com uma área coberta, onde havia várias cadeiras em uma roda. Quatro *Marias Bonitas* bem à vontade, que usavam roupas e chinelos de uso caseiro, receberam a mim e mais três meninas do CMVSM que também chegavam no mesmo momento, mas que vieram separadas. Não demorou muito para começar a chegar mais mulheres, recebidas pelas outras, com muitos abraços e com certa intimidade, além das crianças, duas de colo e uma por volta de cinco anos. Estávamos entre 18 mulheres, doze *Marias Bonitas* e sete representantes do CMVSM. Assim, a atividade de formação não demorou a começar. Tal atividade tinha, para o CMVSM, o objetivo de realizar trocas de experiências, partindo da desconstrução de palavras, uma delas era “Vadia”. A metodologia proposta para a atividade dividiu-se em três partes e teve como interlocutora uma integrante do CMVSM, com capacidade de oratória fácil e perspicaz. Primeiramente, a interlocutora se pôs ao centro da roda formada por todas as mulheres, colocou uma cartolina no chão e escreveu a palavra “mulher”, questionando em voz alta as *Marias Bonitas*: “o que é ser Mulher?”. Passei a observar atentamente as respostas. As palavras mais ouvidas foram: “mãe”, “esposa” e “batalhadora”. Em um segundo momento, a interlocutora perguntou-lhes sobre as palavras “Vadia” e “Luta”. As respostas imediatas das *Marias Bonitas* foram: “galinhas”, “vagabundas”, “piranha”, “puta”.

Levar a palavra VADIA à roda de mulheres era essencial para que as ativistas do CMVSM pudessem explicar o motivo do termo ser usado na nomenclatura do movimento – *Marcha das Vadias*. A conversa envolveu uma reflexão sobre os usos e o poder dado à palavra “vadia”. Para as integrantes do CMVSM, os homens utilizam a palavra “vadia” para justificar diferentes tipos de agressão. Uma delas, em meio à atividade, disse: “Eles (os homens) justificam que o motivo de sermos

---

ou qualquer outra atividade que possa trazer, mesmo que de forma mínima, a autonomia financeira e pessoal das mulheres do bairro. Além das atividades produtivas, realizam parcerias com outros *Coletivos* da cidade, com o objetivo de buscar visibilidade, novos conhecimentos e trocas de experiências.

agredidas, estupradas, é porque somos “vadias”, e que merecemos isso”. Outra moça do coletivo continua: “que um decote, minissaia e forma de se vestir, nos tornam “vadias”. Assim, o termo “vadia” opreme nossas sexualidades, pois nos torna um simples objeto de satisfação sexual masculina” (diário de 26/11/2014). Em meio a tais colocações, explicaram quais os intuitos básicos, para que o movimento da MV saísse em protesto às ruas.

Figura 29: Atividade realizada com o Coletivo das Marias Bonitas, no Bairro Urlândia - SM, em novembro de 2014.



Foto: Luciele Oliveira/ arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

O objetivo primeiro dessa atividade era a troca de experiências entre os grupos. Entretanto, o que se verificou foram as moças do coletivo conduzindo as perguntas e reflexões e as *Marias Bonitas* realizando os depoimentos. Pouco se ouviu sobre as vidas das participantes do CMVSM, ficando esse “intercâmbio” restrito as vozes das mulheres periféricas. Lembro de uma delas que disse: “que

mulher era bicho batalhador, porque além de ter que fazer bóia para os maridos, tinha que cuidar dos filhos e trabalhar pra ter dinheiro no fim do mês” (diário de 26/11/2014). Embora dissonantes, tais depoimentos, não geraram considerações sobre as diversidades de experiências de mulheres politizadas, mas sim uma silenciosa constatação de que tais mulheres ainda não conheciam o ideário liberdade feminista.

Para as moças intelectualizadas do movimento, o pensamento feminista sempre colocou a questão da maternidade como um grilhão da subalternidade. Para Nancy Chodorow (1990), não foram somente as visões de caráter biológico (mulheres como seres procriadores por natureza), no século XIX e XX, que contribuíram para a definição e reconhecimento social do instinto materno, pois essa visão foi também fortificada por cientistas sociais, ginecologistas, obstetras, psicanalistas, psicólogos e fisiologistas. Criaram-se e legitimaram-se, assim, papéis sociais destinados às mulheres, assegurando a concretização simbólica e representativa de uma tendência natural. Desse modo, a mãe, a partir da gestação, passava a se ver e ser vista como um ser duplo, mulher e mãe. Chodorow (1990, p.31) contesta esse pressuposto afirmando “que o comportamento humano não é determinado instintivamente, mas mediado culturalmente”.

A atividade na Urlândia, juntamente com a reflexão de Chodorow, mostrou-me a existência de uma dificuldade, de alguns movimentos feministas, como o CMVSM, de compreender que a desconstrução desses papéis perpassa elementos mais complexos. Mesmo que o mito da maternidade esteja como discurso naturalizado na vida de todas as mulheres, a maneira como cada mulher, a partir da sua experiência de vida, vivencia e exprime a maternidade é bastante diversa e singular.

Figura 30: Atividade realizada com o Coletivo das Marias Bonitas, em novembro de 2014. Na foto as crianças, filhas (os) das Marias Bonitas em momento de interação.



Fonte: Luciele Oliveira/ arquivo aberto CMVSM/ Página Facebook.

Paula de Almeida (2002), ao estudar a gravidez e a maternidade em mulheres de baixa renda de São Paulo, coloca que a trajetória feminina, tanto das jovens mães quanto das mulheres mais velhas, reforça a ideia de que a maternidade é algo inevitável, ou seja, ter filhos não é uma opção, mas é o que ela chama de *fatalidade prazerosa*. Cuidar dos filhos, para elas, era um contentamento “e a própria presença de crianças em casa é uma tarefa que, apesar do trabalho, traz alegrias e compensações” (ALMEIDA, 2002, p. 75).

Com a experiência na Urlândia, interpretei que as pautas das mulheres com experiências diferentes são outras. As mulheres das classes populares, no caso as *Marias Bonitas*, reconhecem-se principalmente como mães, elas não vêem sentido na independência exclusiva de seus corpos. Elas não se sentem como indivíduos específicos e únicos, não se reconhecendo distante de um grupo, pois é nele que encontram a existência. “Ser mulher” para elas é ser mãe, esposa e batalhadora, é lutar pela sua sobrevivência e de seus filhos. Ao mesmo tempo em que fazer “bóia” para seus maridos, enquanto eles descansam de um dia de trabalho, as leva a

alguns questionamentos. Assim, pautas como “meu corpo, me pertence” e “meu corpo, minhas regras” não são assuntos que elas acham imediatos para serem discutidos. Porém, não foi essa a interpretação do coletivo, e nem mesmo meu, naquele momento. Para nós, o que ressaltava era a maternidade como imposição a toda mulher.

Naquele dia o que ficou marcado para todas nós, moças de classe média, era a noção de uma persistência, ainda intensa na contemporaneidade, da crença dos papéis femininos como naturais. Assim como as mulheres do *Coletivo das Marias Bonitas*, que acreditam que *ser mulher* é ser mãe e esposa, muitas outras da sociedade envolvente ainda confiam fortemente em tais perspectivas. Cabe lembrar que este episódio só fez um sentido mais amplo para mim quase no final da dissertação, quando comecei a perceber que o discurso que pretendia abarcar “todas” as mulheres estava restrito as nossas representações e sentimentos como mulheres brancas, mesmo que de procedências de classe distintas, recobertas por um capital intelectual como estudantes universitárias.

Essa diversidade pode ser compreendida, também pela análise dos múltiplos feminismos na contemporaneidade, denominados por correntes. Além da dificuldade, das moças do coletivo de entender as perspectivas das *Marias Bonitas*, esteve presente, nos seus espaços de construção, dificuldades em relação às diversas formas de se pensar e praticar o feminismo.

## 4. O MOVIMENTO FEMINISTA E A MARCHA DAS VADIAS

### 4.1. O FEMINISMO NA HISTÓRIA E SUAS ONDAS

Falar do feminismo, a partir de um grupo de mulheres, realizando uma etnografia *multi-situada*, requereu o tracejar de linhas conectivas. Nesse sentido, compreender e analisar o CMVSM, que faz parte da trajetória de mulheres feministas na contemporaneidade, colocou o entendimento histórico do movimento feminista, uma questão crucial para o desenvolvimento dessa pesquisa. Assim, nesse subcapítulo, desenvolverei a partir dos estudos de teóricos e, principalmente, historiadores da área uma narrativa histórica do movimento feminista. Também apresentarei as identidades políticas feministas das moças que acompanhei no CMVSM, assim como os elementos que acabaram por colocar um fim no Coletivo enquanto movimento.

Optei por utilizar a divisão temporária mais clássica, dividindo o movimento feminista em suas denominadas *ondas*. Michelle Perrot confirma que o “feminismo age em movimentos súbitos, em ondas. É intermitente, sincopado, mas ressurgente, porque não se baseia em organizações estáveis capazes de capitalizá-lo” (PERROT, 2008, p. 155).

Três grandes ondas do feminismo são apresentadas: a primeira onda feminista ocorreu, no mundo, a partir de meados século XIX e início do século XX, teve, por objetivo central, inicialmente, a igualdade nos direitos de contratos, de propriedade para homens e mulheres e na oposição de casamentos arrumados e da propriedade de mulheres casadas por seus maridos. No entanto, no fim do século XIX, essa primeira onda focalizou, principalmente, ao movimento sufragista, quando as chamadas sufragistas promoveram grandes manifestações em Londres, reivindicando o direito das mulheres de participação ativa na política e o direito ao voto direto. Estas pautas foram difundidas, é importante lembrar, de forma não homogênea por diversos países do mundo (VARGAS, 2013).

No Brasil, não foi muito diferente, pois as mulheres se organizaram também em torno da conquista de direitos fundamentais como o voto, a educação, o direito ao acesso a cursos e carreiras consideradas masculinas até então e a condições dignas de trabalho. Cabe lembrar que, com o fim da monarquia e com o início do Regime Republicano, o Brasil do início do século XX passou por intensas mudanças

políticas, culturais e econômicas. A necessidade de rompimento com as antigas formas de governar e fazer política estavam presentes.

Algumas precursoras contribuíram para a gestação de movimentos encabeçados por mulheres no Brasil, como a abolicionista Nísia Floresta (1850), natural do Rio Grande do Norte, e Violante Bivar e Velasco, responsáveis por fundar “O Jornal das Senhoras” (1852), primeiro jornal dirigido por mulheres no estado da Bahia. “Já em 1873, Francisca da Matta Diniz criou outro jornal nessa linha, denominado: “O sexo feminino””. Outra mulher que ao lado de Nísia Floresta foi considerada pioneira do feminismo no Brasil é Bertha Lutz. Ao regressar para o Brasil, em 1919, depois de realizar seus estudos na França, Bertha trouxe consigo os ideais do movimento sufragista que rodeava, na época, a sociedade parisiense e, de modo geral, europeia. Em contato com a militante anarquista Maria Lacerda de Moura, as duas criaram, em 1922, a *Liga de Emancipação Intelectual da Mulher*, que mais tarde, passou a ser conhecida como *Federação pelo Progresso Feminino* (FBPF). A FBPF teve como pautas principais a luta pelo direito feminino ao voto, pela escolha feminina do domicílio e pelo fim da autorização dos maridos para que as mulheres pudessem trabalhar (GOHN, 2004).

Dentro da pauta trabalhista, no Brasil, na primeira metade do século XX, havia um movimento de operárias que se reuniam na *União das Costureiras, Chapeleiras e Classes Anexas*. Em manifesto de 1917, essas operárias anunciaram: “Se refletirdes um momento vereis quão dolorida é a situação da mulher nas fábricas, nas oficinas, constantemente, amesquinhas por seres repelentes” (PINTO, 2003, p. 35). Ao falar desse contexto de luta, Ana Isabel Álvares Gonzales ressalta que

Foram repetidas as reivindicações adotadas pelos social-democratas para proteger as mães e seus filhos, como a jornada de trabalho de oito horas, a proibição de utilização de mão de obra feminina nas áreas mais insalubres da produção industrial, 16 semanas de licença maternidade e a aprovação de um seguro obrigatório para a maternidade (ÁLVARES GONZÁLES, 2010, p.114).

A partir do que Gonzáles coloca, podemos pensar o movimento sufragista feminino como um despertar para a consciência política, pois foi a partir desse “abrir de olhos” que muitas mulheres passaram a refletir sobre suas condições nos espaços públicos, vindo a conjecturar a luta por melhores condições de trabalho. A

primeira onda feminista começou a perder força nos anos 1930 para voltar com outras pautas e revitalizada na década de 1960.

A escritora e feminista Simone de Beauvoir publicou, em 1949, um livro que se tornou um “divisor de águas” entre a primeira e segunda onda feminista. Nele, Beauvoir estabeleceu uma das máximas do feminismo da época: “não se nasce mulher, se torna mulher” (BEAUVOIR, 1970, p.43). Sua obra apresentou um existencialismo feminista que preceituou uma revolução moral, pois nela a autora afirmava que as mulheres eram tão capazes de escolher quanto os homens e que, portanto, podiam optar por elevar-se, movendo-se para além da “imanência”, a que antes eram sujeitadas. Esse livro, no decorrer de trinta anos (1930-1960), marcou as leituras de mulheres e foi essencial para a nova onda que estava por vir.

A chamada segunda onda feminista compreendeu o início dos anos 1960 até o fim da década de 1980 e caracterizou-se pela luta por igualdade e pelo fim da discriminação em relação às mulheres. Desencadeada no auge do período da contracultura, décadas de 1960 e 1970, concretizou a consolidação do feminismo como produtor de teorias sobre a opressão das mulheres, dialogando com a militância política, sendo consagrado como um movimento político. Este foi um período de diversas transformações sociais. O feminismo se fortaleceu por meio do desenvolvimento de outros movimentos culturais, como o movimento hippie, que propunha um lema “*paz e amor*” e o “*Maio de 68*”<sup>37</sup>.

Cabe lembrar que o Brasil, no período da segunda onda, passava por um contexto político de Ditadura Militar, e as mobilizações de mulheres, realizadas no momento, basicamente se somavam às formas de resistência à ditadura. Por outro, o próprio engajamento político de mulheres trouxe, em si, uma revisão de uma ordem de gênero que relegava as mulheres a um papel secundário (SARTI, 2004), ainda que não sistematizada em bandeiras assim chamadas feministas, desempenharam papel importante.

Foi nessa onda, quatro décadas antes da Marcha das Vadias, que se lançou a bandeira “*o pessoal é político*” e “*Nosso corpo nos pertence*”, pautando a importância da liberdade do corpo feminino. Foi nesse período que as reivindicações do movimento feminista perpassaram por questões de foro íntimo e privado como o

---

<sup>37</sup> Momento em que estudantes ocuparam Sorbonne, colocando em risco a ordem acadêmica estabelecida há séculos, somando-se a desilusão com os partidos de esquerda comunista, alastrando-se o movimento por toda a França (VARGAS, 2013).

direito ao prazer sexual, o aborto, a confrontação aos modelos patriarcais de família e a invisibilidade das mulheres perante as leis jurídicas. Nessa última, entraram pautas como as suas condições inferiores após o divórcio e a sua dependência de autorização do marido para qualquer ação. Sobre o período, Carole Pateman observa que esse

[...] chamou a atenção das mulheres sobre a maneira como somos levadas a contemplar a vida social em termos pessoais, como se tratasse de uma questão de capacidade ou de sorte individual [...] As feministas fizeram finca-pé em mostrar como as circunstâncias pessoais estão estruturadas por fatores públicos, por leis sobre a violação e o aborto, pelo status de “esposa”, por políticas relativas ao cuidado das crianças, pela definição de subsídios próprios do estado de bem-estar e pela divisão sexual do trabalho no lar e fora dele. Portanto, os problemas “pessoais” só podem ser resolvidos através dos meios e das ações políticas (PATEMAN, 1996, p. 47).

Como mostra Pateman, a segunda onda feminista redefiniu a maneira de entender e fazer a política, ao colocar novos espaços no privado e no doméstico. Uma das obras importantes, lançada nesse período, em 1963, no mundo e no Brasil, foi “*A mística feminina*”, de Betty Friedan (1971), aguçando os ânimos do movimento feminista, pois esta obra questionava os papéis até então considerados femininos, como a tarefa de cuidar apenas dos filhos. A autora fez com que muitas mulheres, ao ler seu livro, questionassem sobre suas posições sociais e suas satisfações pessoais e privadas. Além disto, vai ser em 1962, nos Estados Unidos, e poucos anos depois no Brasil, que vai ser lançada a pílula anticoncepcional, símbolo de libertação sexual feminina (PINTO, 2010).

Nas décadas de 1960 e 1970, cabe ressaltar também a figura de Leila Diniz, atriz brasileira que contribuiu para legitimar ideias e práticas consideradas revolucionárias na época. A atriz rompeu com o estigma de mãe solteira, suas fotos foram estampadas em inúmeros jornais e revistas por ser a primeira mulher a exibir a gravidez, ou seja, mostrar a barriga, na praia, de biquíni, em um momento em que a censura da ditadura militar estava fortemente incutida na sociedade. Seus comportamentos personificaram as transformações da condição feminina da mulher brasileira no final da década de 1960, pois afirmou ideias a respeito da liberdade sexual, ao abdicar os modelos tradicionais de casamento e de família e ao rebater a lógica da dominação masculina. Por essas atitudes, é apontada como uma precursora do feminismo no Brasil, pois foi uma mulher feminista intuitiva que influenciou, decisivamente, as novas gerações (GOLDENBERG, 2008).

Na década de 1980, o Brasil, em processo de redemocratização, foi cenário de novos caminhos para o feminismo. A questão política dominou o movimento feminista do início dessa década e a volta à normalidade política levou a maioria das feministas a se dividirem entre dois partidos, PMDB e PT. Surgem ao longo da década, aliados ou não a essa dicotomia partidária, grupos feministas específicos, que passaram a tratar, principalmente, questões sobre a violência contra a mulher e saúde feminina. Foi nesse contexto que, em grandes universidades, estudos sobre as mulheres começaram a ganhar maior dimensão, o que Céli Pinto (2003) chama de “feminismo acadêmico”.

Essa terceira onda vai ir além de movimentos sociais externos, pois entrou no íntimo das mulheres, nas esferas “sensíveis”, como diz Lipovetsky (2000). Feminismo este que defendeu profundamente a igualdade social e cultural, mostrando que os papéis atribuídos a cada gênero são socialmente condicionados e que se podia chegar, através da educação, à igualdade entre os sexos. Foi nesse período que o movimento começou a ter mais debates internos, como o “feminismo da diferença”, defendido pela psicóloga Carol Gillian, ou seja, a existência de diferenças significativas entre os sexos, ao contrário da concepção massificadora, que acreditava ser apenas uma construção social todo tipo de desigualdade entre o sexo masculino e feminino (VARGAS, 2013).

Com o advento da internet, principalmente na virada do século XX para o XXI, a maior visibilidade, junto a uma nova maneira de militância e ativismo, foi questão essencial para a construção do movimento feminista contemporâneo. Encaixa-se nesse contexto a Marcha das Vadias, movimento que começou no Canadá e que ganhou o mundo, principalmente, pela sua repercussão no ciberespaço. Foram diversas reportagens, imagens e notícias divulgadas, que se expandiram rapidamente por vários países.

A marcha apoiada e disseminada no ciberespaço teve uma potência mobilizadora muito contundente. Marieta Cazarré (2016), jornalista e repórter do jornal Agência Brasil<sup>38</sup>, cita algumas campanhas que, mesmo não deslocando pessoas para as ruas, ganharam rápida adesão, numa convecção de opiniões tão imediatas que são descritas pela noção de epidemia. São “hashtags como: *#PrimeiroAssédio*, *#MeuAmigoSecreto* e *#AgoraÉqueSãoElas*, que viralizaram nas

---

<sup>38</sup>Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/>. Acesso em: 30 abr. 2016.

*redes* e contribuíram para um debate que gira em torno de feminismo, preconceito, igualdade de direitos e salários, entre outros”. As redes sociais (como o *Facebook*) passaram a ser um espaço virtual no qual as mulheres denunciam violências de qualquer natureza, tornando-se importante instrumento para expandir informações, realizar ações, arquitetar estratégias e trocar opiniões, várias destas em prol de transformações sociais. A importância crescente do pensamento feminista politicamente correto hoje faz com que o mercado publicitário lance mão de tais campanhas para se adequar a uma linguagem que melhor represente as mulheres contemporâneas.

Aliado a este feminismo virtual, aparece também um elemento importante do feminismo contemporâneo, que são as novas gerações. Graziela Oliveira (2014), ao escrever para a revista *Época*, observa que “muitas das novas militantes são mulheres jovens, educadas na era digital, que passaram a juventude inteira ouvindo que homens e mulheres já tinham direitos iguais”. Assim, afirma que este “novo feminismo” é multifacetado, jovem e impiedoso com as promessas não realizadas, pois emergiu com grande força nos ambientes virtuais, como nos blogs e redes sociais. Nesta mesma lógica, Eliane Gonçalves e Joana Pinto (2011) reforçam que há uma dimensão do feminismo que podemos assinalar como “geracional”, que tem sido instigada no interior do movimento pela intervenção de alguns segmentos de jovens que reivindicam voz e presença nos espaços constituídos.

Gomes e Sorj (2014), para indicar a repercussão do pensamento feminista para as novas gerações, citam uma pesquisa realizada pela Fundação Perseu Abramo, no ano de 2010:

[...] de 2001 a 2010 aumentou de 21% para 31% o contingente de brasileiras que se considera feminista. E metade das mulheres que se consideram ou não feministas tem visão positiva do feminismo, identificando-o coma luta por igualdade de direitos em geral (27%), por liberdade e independência das mulheres (26%) e por direitos iguais no mercado de trabalho (7%). A pesquisa mostrou ainda que as mulheres jovens são as que mais se declaram feministas. Quarenta por cento das jovens entre 15 e 17 anos, a faixa etária mais jovem da amostra, se consideram feministas, seguidas das jovens de 25 a 34 anos, com 37% de identificação, e, em último lugar, as mulheres maiores de 60 anos com 23% (GOMES; SORJ, 2014, p. 434)

Vinculado ao aspecto geracional, o movimento feminista adquiriu também diferentes formas de protesto – como exemplo, a Marcha das Vadias pelo mundo –

que utilizam a nudez dos corpos femininos e *slogans* fortes para chamar a atenção. Dentro desta perspectiva, Marília Moschkovich (2014), socióloga, feminista e escritora do Site Outras Palavras<sup>39</sup>, ao escrever sobre estas mudanças, questiona de imediato no título de seu texto: *existe, então, um novo feminismo?*

[...] o fato é que o pensamento de terceira onda — ligado à teoria de gênero e ao conceito de interseccionalidade — ainda não foi superado por algo novo e original a ponto de ser possível estarmos diante de uma “quarta onda” feminista. [...] A única novidade que realmente aconteceu desde o início da terceira onda foi a internet — em especial a que é chamada de “web 2.0”, ou seja, a internet que extrapola páginas estáticas, e na qual os usuários produzem conteúdo interativo (esta, justamente, que se tornou repleta de redes sociais). O cyberativismo feminista ganhou muita força e popularizou ainda mais o feminismo nos últimos 15 anos. Mesmo assim, tais estratégias não foram específicas do movimento e continuaram reproduzindo em nova roupagem algumas ações tradicionais da militância política (MOSCHKOVICH, 2014, p.1)

As demandas, no movimento feminista atual, tomam novas formas de militância e de articulação, as ações apresentam-se com “novas roupagens”, como diz Moschkovick, no entanto reproduzem reivindicações tradicionais de militância. A partir da observação de campo, os sujeitos desta pesquisa se encaixam nas discussões levantadas sobre o feminismo contemporâneo, tanto pela questão geracional, como também pela existência de um ativismo virtual e de multiplicidades internas.

Um ano depois que entrei em contato com o CMMVSM, soube que o grupo havia acabado com suas atividades. Entre as causas apontadas pelas participantes, estavam as diferentes percepções de como construir e colocar em ação uma militância feminista. Abordarei tais conflitos, como seus motivos e consequências, nos próximos subcapítulos (4.2; 4.3; 4.4; 4.5.). Cabe lembrar que, quando falo em conflitos, não quero necessariamente falar de brigas que geram apenas rupturas, mas de oposições de pensamentos, que geraram reflexões contundentes a ponto de inviabilizar o coletivo.

#### 4.2. A MARCHA DAS VADIAS: REDE DE SIGNIFICADOS, DE MOVIMENTOS E DE CONFLITOS

---

<sup>39</sup>Disponível em: <http://outraspalavras.net/>. Acesso em: 30 abr. 2016.

O *Coletivo da Marcha das Vadias* (CMVSM), assim como o ato de rua organizado por esse (*Marcha das Vadias*), foi construído diante de acordos e ajustes de diferentes feminismos. No interior do coletivo, moças com distintas experiências e pensamentos ligaram-se, em um primeiro momento, em um espaço participativo mais amplo, através de vínculos de solidariedade e propósitos em comum. Dentro desse espaço de práticas, enfrentaram desafios de articulação, onde indiquei os conflitos que as levaram a acabar com o grupo. No *ato de rua* da marcha, homens, mulheres, gays, lésbicas, travestis, transexuais, todos marcharam juntos, mostrando aparente abertura às múltiplas formas de resistências contra diferentes opressões sociais. No entanto, na construção mais perene do CMVSM, as diferenças de vertente feminista e, mais precisamente, o desacordo sobre a participação ou não dos homens na organização do evento foram muito disputados<sup>40</sup>.

A partir da pluralidade desse movimento, neste trabalho procurei pensar a MV através da teoria dos movimentos sociais (MS) de Alberto Melucci. Para o autor, os *movimentos sociais* são na verdade *redes de movimentos*, que incluem organizações formais e redes de relações informais, que unem núcleos e grupos de indivíduos a um espaço participativo mais amplo. Assim, “o que é empiricamente chamado de “movimento social”, na verdade, é um sistema de ação que liga orientações e significados plurais” (MELUCCI, 1989a, p.56).

A *ação coletiva*, desde os anos 80, passou a ser estruturada em diferentes “áreas de interesse”, como *redes* compostas por uma multiplicidade de grupos dispersos, fragmentados e submersos na vida cotidiana. Com isso, Melucci observa que, para fundamentar uma investigação dos movimentos sociais, é necessário considerar os sentidos da ação, pois para ele somente “[...] a partir de uma teoria que dê fundamento à especificidade e à autonomia do agir social coletivo, que um campo do conhecimento, ganha um significado, assumindo como objeto os movimentos sociais” (MELUCCI, 2001, p. 30).

O movimento social é “a luta contra um adversário para a apropriação e o controle de recursos valorizados por ambos” (MELUCCI, 2001, p. 35) e, nesse contexto, sempre existirá um rival (inimigo). Na estrutura de um movimento social e dessa relação oposicionista é que se constituem as orientações para um processo de conformação de uma concepção de luta e uma identidade coletiva. Nesse viés,

---

<sup>40</sup> Não parece ter sido diferente em outras cidades brasileiras, como mostra o texto de Gomes e Sorj (2014), sobre as marchas das vadias no Rio de Janeiro e Brasília.

um ato conflituoso está relacionado à conduta de atores discordantes em um mesmo sistema social. Pensando a partir do movimento feminista – das moças que observei em Santa Maria –, os homens e/ou o sistema patriarcal são os rivais (inimigos) centrais. Nesse caso, há um inimigo duplo (a discussão sobre o homem, como sujeito masculino, e o sistema patriarcal) a ser enfrentado. As perspectivas que encontrei em campo discreparam muito em termos dessas definições, o que discorrerei analiticamente no próximo subcapítulo (4.3).

O CMVSM, embora fosse composto por mulheres jovens feministas, apresentava diversificadas expectativas sobre o que o “feminismo inclui ou exclui”(GOMES; SORJ, 2014, p. 437). Cabe lembrar que os espaços de construção de suas militâncias possuíam sistemas de identificação comum, que Melucci chama de “sistema de trocas”. Elas compartilhavam experiências, espaços de sociabilidade, informações (no ciberespaço principalmente) e preferências musicais, literárias, artísticas, entre outras. Portanto, essas trocas conectivas podem ser pensadas a partir da categoria que Melucci (1989b) nomeia de *redes de significados*. As *redes* permitem uma agregação múltipla, um envolvimento pessoal e uma solidariedade afetiva, requisitos condicionais para a participação em muitos dos grupos. A *solidariedade* seria “a capacidade de os atores partilharem uma identidade coletiva” (MELUCCI, 1989a, p. 57) e, nessa partilha, o conflito é inevitável, pois ele faz parte da relação entre os indivíduos, estando presente, tanto nos espaços internos do movimento ao qual se propõem militar, quanto nos espaços externos de suas práticas militantes.

Pensando nas atuações do CMVSM como *ações coletivas* que produziram *redes de significados e movimentos*, reconhecemos o conflito como algo inexorável. Porém, no lugar de ser uma disputa por representações hegemônicas, neste caso, levou a desconstrução do grupo. Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2010), professor da Universidade de Brasília (UNB) e pesquisador dos temas das políticas de reconhecimento e conflitos, através da ótica de Simmel (1983), observa que toda a interação social tem uma dimensão normativa, estando sujeita a conflitos e a disputas.

[...] o aparecimento de conflitos em qualquer relação é sempre uma questão de tempo. Se pensarmos numa relação padrão que envolva interações frequentes, com um mínimo de intensidade, e que seja importante para as partes, ela deverá suscitar conflitos em algum momento (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2010).

A reflexão sobre conflito nesta pesquisa teve como intuito a compreensão das ações conflitantes observadas nas relações e práticas entre os sujeitos investigados, que de maneira direta foram motivos cruciais para o término do CMVSM. As ações das mulheres do coletivo perpassaram por práticas organizativas, que foram pensadas e desenvolvidas por um grupo de moças, brancas, universitárias, em sua maioria, com capitais intelectuais e sociais semelhantes (BOURDIEU, 1996), buscando um espaço de construção de pautas e práticas militantes. Essas *redes* de construção foram desenvolvidas diante de debates e acordos, com o objetivo de especificar os procedimentos de determinadas ações reivindicatórias. Assim, o conflito surgiu, tanto na construção das demandas, quanto nas diversas formas práticas, que as mulheres defendiam serem as mais apropriadas para se chegar aos objetivos de determinada militância.

Partindo da mesma lógica reflexiva de Melucci, o sociólogo e cientista social, Sidney Tarrow (1994), em sua obra *“El poder em movimiento. Los movimientos sociales, La acción colectiva y La política”*, observa que *ação coletiva* é muito mais do que apenas uma categoria abstrata, pois as formas incertas destas ações, conexas aos movimentos sociais, são sociológica e historicamente delicadas, já que apresentam significados em meio a determinados grupos de indivíduos, culturas políticas e conjunturas, possuem poder para provocar seus oponentes e estimulam a solidariedade. A intensidade e a permanência da *ação coletiva* dependem da mobilização dos indivíduos, passando pelas redes sociais, pois precisam de recursos externos para dar certo.

Para se pensar na efemeridade dos movimentos contemporâneos, temos que observar três questões essenciais: o mundo globalizado, o “bombardeio” das informações e as novas gerações. A globalização, ao mesmo tempo em que produz redes de conexões que encurtam distâncias entre culturas e economias distantes, produz a fragilidade das relações sociais, tornando-as efêmeras (TARROW, 1994). É no interior desse contexto globalizado e de relações sociais frágeis que procurei pensar também, e além do elemento conflito, o fim do CMVSM e de suas atividades na cidade de Santa Maria.

Lembro que as categorias discutidas até o momento me ajudaram a organizar esta pesquisa, não permitindo o enquadramento do objeto de estudo, já que existe uma complexidade e subjetividade tangente em tal. Com as atualizações nas

análises destes assuntos, as teorias dos movimentos sociais e *ações coletivas* passaram a ser ressignificadas com o passar dos anos. Ressalto, dessa forma, que uma das questões que necessitam ser compreendidas para refletirmos o desempenho e estruturações de um movimento social é a pluralidade de ações. Compreendo, diante disso, que as ações coletivas têm base em relações de significação determinadas por processos de identificação em constante exercício de negociação para a construção partilhada de uma coesão reflexiva de sujeitos que apontam projetos comuns.

#### 4.3. O PATRIARCADO E AS SINGULARIDADES DE SEU USO

Durante meu trabalho de campo, ouvi diversas vezes a palavra *patriarcado* aliada a um discurso de busca ao combate deste. “*É necessário combater o patriarcado*”, presenciei mais de uma vez esta frase no discurso dos sujeitos pesquisados. Observei que seria essencial, para a compreensão do feminismo contemporâneo (MV), analisar o conceito de patriarcado, através das singularidades em que os sujeitos desta pesquisa o significam e como se portam diante do seu reconhecimento

A discussão sobre patriarcado é um dos pilares do movimento feminista. Não estou interessada aqui em reconstituir historicamente todos os seus desdobramentos, mas elencar algumas questões que, nas vozes das jovens que pesquisei, são de enorme importância na construção de suas práticas e identidades feministas.

O uso corrente do conceito de patriarcado para exemplificar, combater ou explanar as várias desigualdades, injustiças e violações sofridas pelas mulheres era uma prática social que destacavam essas moças na sua ação política. Combater este sistema de opressão era a ordem do dia do Movimento. Perguntei-me no decorrer da observação participante porque esse tema acabava sempre, se não em conflito, pelo menos em uma atmosfera de não concordância, gerando um ambiente tenso. Ao consultar meu caderno de campo, encontrei a seguinte anotação: “Muito tensa a reunião de hoje. Saí pensando: se o problema era o patriarcado, de que maneira meus sujeitos pretendiam derrotá-lo?”. A resposta grifada era simples: “desconstruindo machismos e não nos calando a este sistema opressor”. Refletindo sobre minha anotação, tive que admitir, um tanto constrangida, que considerava

ingênuo e frágil o pensamento das minhas interlocutoras em relação as suas concepções e propostas de destruição do patriarcado. Percebi que isso se dava pelo fato de elas não debaterem, de maneira construtiva, questões teóricas em torno dele, posto que o criticavam enquanto uma realidade objetiva, algo dado, explicativo das subalternidades femininas. Tal lacuna me saltou aos olhos, pois muitas delas eram oriundas de cursos superiores das humanidades e tal conceito estaria presente em disciplinas acadêmicas.

Assim, me perguntava: por que insistem em defini-lo de maneira tão simples? Observei que o ponto central era a falta de um debate teórico, aliado as diferenças de concepções. E essas diferenças estavam ligadas diretamente às distintas correntes feministas a que cada uma delas propunha-se defender. Uma parte das moças do coletivo e apoiadoras da marcha se diziam (e eram reconhecidas) como simpatizantes do feminismo radical. Para elas, o patriarcado deveria ser combatido pela “raiz”. Assim, todo e qualquer espaço onde um homem aparecer como opressor ou se colocando como protagonista deveria ser combatido, sobretudo, na organização da marcha, da qual homens não poderiam participar. Outras, entretanto, não concordavam com esta medida. Certa tarde, uma moça me segredou na saída de uma reunião que se considerava uma *feminista moderada*. Para ela, seria importante não uma proposição de combate, mas de inserção feminina. Assim, as mulheres deveriam tomar os postos e nichos masculinos, neste sistema impossível de destruir. Já as *feministas Intersec’s* (as adeptas do Feminismo Interseccional), por algumas consideradas moderadas, pensavam que a marcha e o Coletivo deveriam ser abertos a todos e todas que fossem apoiadores da luta contra as múltiplas opressões femininas. Estas disputas, que no início da pesquisa me pareceriam secundárias, foram tomando proporções muito agressivas, apimentadas pelo debate correlato nos grupos feministas no ciberespaço.

Debates semelhantes a esses, sobre o uso do conceito de patriarcado, encontramos nas análises de teóricas e pesquisadoras. Delphy (2009) observa que é essencial pensar historicamente o conceito de *patriarcado* e coloca que, antes deste ser pensado no sentido *social*, ele tinha um sentido religioso. Para os gregos antigos, *pater* (pai) e *arke* (origem e comando) eram palavras que combinadas formavam o *Patriarcado*, mas *pater* não significava o *pai* no sentido contemporâneo, implicava a todo o homem que não dependia do outro, possuindo uma autoridade de origem, não tendo uma noção de consanguinidade. Já no século XIX, antes das

acusações de autores socialistas, usava-se o adjetivo “patriarcal” como um elogio, como “virtudes patriarcais”, relacionadas com simplicidade, tradições e vida no campo. Assim, a palavra denotava pequenas comunidades rurais, onde a vida comunitária era conduzida pela afluência de ancestrais, ou seja, dos chefes de família. Diante disto, o sentido social e opressor de *patriarcado* somente foi surgir, e ser fortemente contestado, com o feminismo radical, mais precisamente nos anos 70. Dentro desta lógica, Delphy (1981) coloca que as feministas intituladas radicais defendem a ideia de que a opressão feminina se deve à existência do sistema patriarcal, juntamente com seus favorecidos, os homens (como uma categoria social), enquanto para as feministas socialistas a opressão feminina se deve ao sistema capitalista, sendo os capitalistas os favorecidos de tal sistema.

O patriarcado é rapidamente adotado pelo conjunto dos movimentos feministas militantes nos anos 70 como o termo que designa o conjunto do sistema a ser combatido. Em relação a seus quase sinônimos “dominação Masculina” e “opressão das mulheres”, ele apresenta duas características: por um lado, designa, no espírito daquelas que o utilizam, um sistema e não relações individuais ou um estado de espírito; por outro lado, em sua argumentação, as feministas opuseram “patriarcado” a “capitalismo”- o primeiro é diferente do segundo, um não se reduz ao outro. Isso se reveste de uma grande importância política num momento de reemergência do feminismo, em que as militantes são confrontadas a homens e mulheres de organizações políticas para quem a subordinação das mulheres não é mais que uma das conseqüências do capitalismo (DELPHY, 2009, p.31).

Mary G. Castro e Lena Lavinias (1992), ao partirem do conceito de *patriarcalismo* de Max Weber, ressaltam duas formas distintas de seu emprego: uma adjetiva e a outra substantiva. A primeira remeteria a uma forma de dominação em que a lei é representada pela figura masculina, o senhor, cujo domínio está localizado nas formas sociais menos complexas, como nas comunidades domésticas, tendo sua legitimidade assegurada pela tradição. Seguindo a ideia de tipo ideal weberiana, este conceito de patriarcado passa a ter sentido a-histórico, tendo em vista sua capacidade de ser utilizado em diferentes momentos históricos, fazendo alusão ao poder exercido por um patriarca em qualquer comunidade familiar. Já a forma substantiva, que não é a pensada por Weber, utiliza o termo patriarcado como uma organização, um sistema e/ou uma sociedade patriarcal, acreditando ser este um aparelho de opressão e dominação sobre as mulheres, situado geográfica e historicamente. Dessa maneira, as autoras acreditam que o uso

do termo naquele sentido, universal e a-histórico, pode incorrer em uma aplicação pouco precisa.

As autoras, portanto, criticam o termo *patriarcado* sob a ótica de Weber, pois acreditam ser ineficiente para analisar questões de gênero na atualidade, pois a sociedade contemporânea, em meio a sua complexidade de relações e instituições, precisa de uma formulação conceitual mais adaptada às singularidades de cada situação. Por outro lado, Pateman (1993) defende a necessidade de nos distanciarmos das definições patriarcais de *patriarcado*, como a visão clássica (pai-paterno), e ressalta que “[...] não há nenhum bom motivo para se abandonar os termos patriarcado [...], grande parte da confusão surge porque “*patriarcado*” ainda está por ser desvencilhado das interpretações patriarcais de seu significado” (PATEMAN, 1993, p. 39).

Joan Scott (1995) critica as visões que colocam apenas um conceito (o patriarcado) como responsável pelas mais diversas formas de opressões, as quais inscrevem no corpo feminino a dominação. Para a autora, essa perspectiva levou a um entendimento intransigente e rigoroso demais sobre a relação entre homens e mulheres, não saindo de um modelo dual de gênero. Se não há nada além da “inseparável” desigualdade entre os sexos, estamos diante de um contexto redundante, pois “a fonte das relações desiguais entre os sexos é, afinal de contas, as relações desiguais entre os sexos” (SCOTT, 1995, p. 10).

Trouxe aqui esta rápida contextualização teórica, não para deslegitimar a fala das minhas interlocutoras, mas porque, em um determinado momento, precisei me situar dentro destes debates. A questão era: por que as tensões que emergiam nas discussões das jovens pesquisadas sobre o que se entendia enquanto patriarcado pareciam não ser o ponto central das diferenças entre elas? E percebi que, para parte do movimento, o conceito de patriarcado se substancializava e era desviado para outro foco de combate, cujo verdadeiro inimigo a ser combatido não era mais o sistema patriarcal, mas sim seu beneficiário, o homem. Nesse contexto, o inimigo principal também eclodia em outras questões importantes, como nas diferentes correntes feministas, nas quais cada uma delas se via representada – questões essas que tentarei mostrar no próximo subcapítulo.

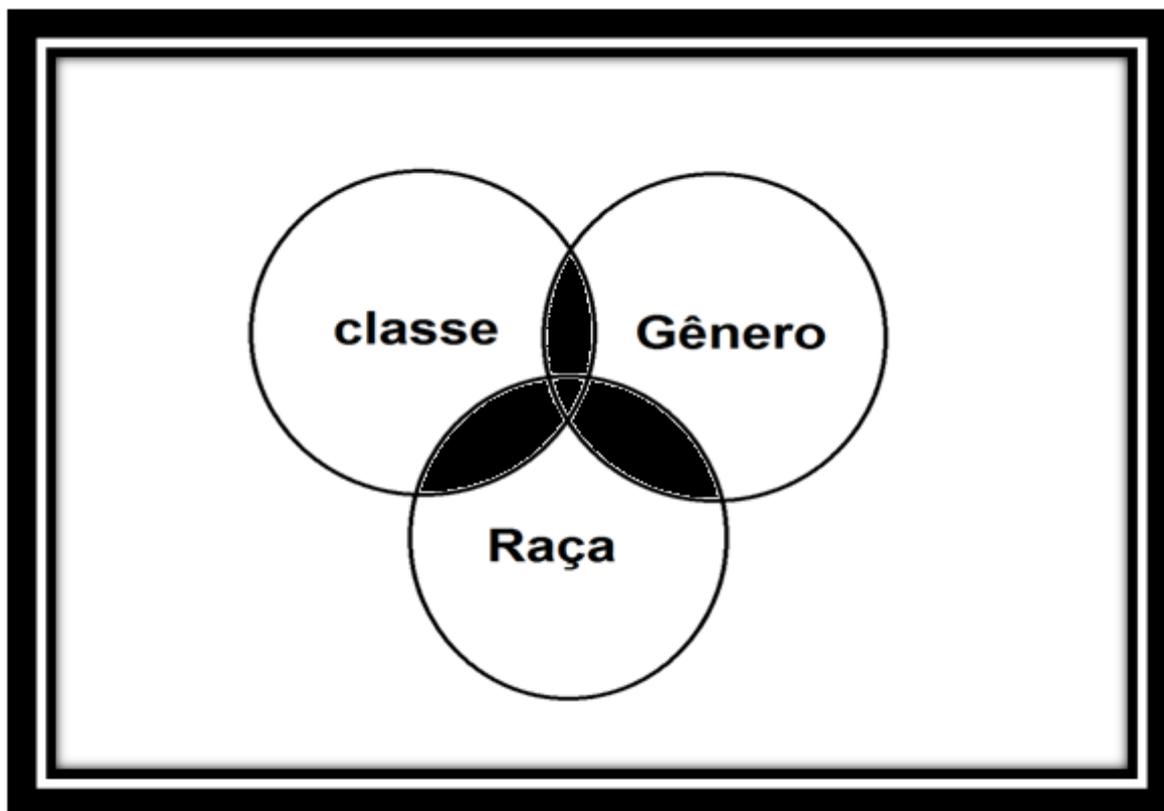
#### 4.4. AS CORRENTES FEMINISTAS NO AMBIENTE DE OBSERVAÇÃO

Quando, hoje, algum pesquisador se propõe a falar do movimento feminista, cabe a ele observar que a pluralidade de pensamentos, consequência das diferentes classes, gerações, vivências e opressões a que diversas mulheres são submetidas, são questões cruciais. A questão é tentar compreender, tanto nos espaços materiais quanto virtuais, os processos de militância e conflitos entre mulheres feministas. Nesse contexto, pensar o feminismo impera em sua composição plural (feminismos), através de suas diferentes correntes.

Conduzo essa análise ao perceber que a escolha do inimigo (patriarcado ou homem) que minhas investigadas propunham combater ou modificar estava diretamente vinculada, antes de uma percepção heterogênea de patriarcado, às diferentes correntes feministas. Encontrei, no decorrer da observação participante, em sua maioria, jovens que se identificavam como *feministas intersc's*, mas que, ao mesmo tempo, simpatizavam com princípios do *radfem*.

Na primeira reunião da Marcha das Vadias de Santa Maria que me fiz presente, em setembro de 2014, chamou-me atenção, ao chegar ao local, um desenho feito no chão com giz, no centro da roda formada pelas participantes. Este possuía três círculos que se entrecruzavam. Dentro de cada círculo havia uma palavra: Classe, Gênero e Raça (como mostra a figura abaixo). Ao perguntar a uma participante o significado do desenho, ela ressaltou que o CMVSM defendia o *feminismo interseccional*.

Figura 31: Demonstração do desenho visto na primeira reunião da Marcha das Vadias de Santa Maria.



Fonte: Janaína Vargas/ arquivo pessoal.

Ao longo da reunião, uma mulher pediu referências de estudiosas do tema de *interseccionalidade*. Indicaram a pesquisadora Kimberlé Crenshaw (2002). Essa autora fundamenta sua teoria a partir de três estruturas de poder: classe, gênero e raça. Para ela, estas estruturas interagem nas vidas das minorias, especialmente das mulheres negras, proporcionando diferentes tipos de opressão. A autora coloca que o conceito de *interseccionalidade* não é algo relativamente novo, pois, em diferentes gerações, esferas intelectuais e contextos políticos, existiram mulheres afro-americanas que se articularam a partir da necessidade de pensar e falar sobre raça através de uma lente que observe a questão de gênero ou de uma lente que observe a questão de classe. Portanto, esse conceito é uma continuidade desta articulação.

A partir desse posicionamento, o CMVSM propunha descentralizar suas atividades, já que elas eram realizadas principalmente no centro da cidade, não contemplado outros espaços, como a periferia da cidade. O processo de tentativa de

descentralização não foi pensado e defendido homoganeamente pelas integrantes do coletivo, assim, surgiram discordâncias. De um lado, estavam aquelas que acreditavam serem desnecessárias tais atividades, pois o foco deveria ser mirado, principalmente, na organização da marcha, ou seja, no ato de rua. Do outro, estavam as que achavam essencial realizar atividades nas periferias, acreditando que este tipo de ação concretizaria a proposta do CMVSM, a de um feminismo interseccional. Cabe lembrar que as primeiras, que queriam focar apenas na construção da marcha, eram as simpatizantes do *radfem*, e as outras defendiam com veemência o viés *intersec*.

Sendo o feminismo radical uma corrente que esteve presente nas falas das moças, achei necessário contextualizá-la aqui teoricamente. Essa vertente originou-se na década de 1960, na chamada “segunda onda” feminista. As *radfem* – autodenominação de feministas radicais, utilizada a partir do advento da internet, nos anos 2000 – partem da ideia etimológica da palavra *radical*, que significa “pertencer à raiz” ou “algo que vai à raiz”, tendo um propósito revolucionário. O feminismo radical se coloca como “por e para as mulheres”, pois centram suas teorias e ações nas experiências e interesses “delas”, tanto em termos de produção discursiva quanto de público alvo. As *radfem* partem da lógica de que todas as mulheres são parte de um grupo oprimido, tendo estas que lutarem não pelos outros, mas sim por elas mesmas, sem a tutela de homens, ou seja, neste sentido, propõem uma volta à categoria mulher como a principal articuladora do feminismo (posição que os estudos de gênero relativizaram desde os anos 80). Assim, um dos objetivos centrais do *feminismo radical* consiste em socializar e conscientizar as mulheres em relação às opressões que sofrem, ressaltando que estas atingem a todas e, através disso, almeja construir estratégias que transformem o mundo, permitindo a liberdade de todas as mulheres. As *Radfems* ficaram conhecidas, dentre outros motivos, por não aceitarem mulheres transexuais em espaços feministas (SARMENTO, 2015). Cabe lembrar que, entretanto, no caso específico desta pesquisa, as mulheres que coloco como simpatizantes do *radfem* não se posicionavam contra a participação de transexuais nos espaços de atividades do CMVSM e da marcha (o que mostra particularidades locais do movimento).

Nesse contexto de divergências do coletivo, surgiram críticas de mulheres negras às suas propostas. Uma mulher negra, atuante do feminismo negro na cidade de Santa Maria, em certa tarde, falou-me: “em um coletivo onde a maioria

*das mulheres são brancas e privilegiadas, praticar um feminismo interseccional é algo bem utópico, já que as ações são voltadas e pensadas para esse tipo de mulher*". Podemos lembrar a atividade realizada com as *Marias Bonitas* (relatada no capítulo anterior) que, apesar de teoricamente ter tido uma proposta de agregação das mulheres periféricas e outras vivências, mostrou a dificuldade de dialogar com as diferentes percepções de vida pelas práticas das *vadias*.

Além das correntes de feminismo interseccional e radical, presenciei duas mulheres, bastante ativas na organização da marcha, defendendo o feminismo socialista. Esse testemunho foi explicitado em uma atividade de confecção de materiais (lenços, cartazes e faixas) na casa de uma delas. Na ocasião, elas disseram fazer parte da *Marcha Mundial das Mulheres* (MMM)<sup>41</sup>, movimento que defende o feminismo marxista, também chamado de feminismo socialista. Em um dos lenços (foto abaixo), a seguinte frase: "sem feminismo não há socialismo".

---

<sup>41</sup> A Marcha Mundial das Mulheres nasceu no ano 2000 como uma grande mobilização que reuniu mulheres do mundo todo em uma campanha contra a pobreza e a violência. As ações começaram em 8 de março, Dia Internacional da Mulher, e terminaram em 17 de outubro, organizadas a partir do chamado "2000 razões para marchar contra a pobreza e a violência sexista" [...] Entre os princípios da MMM estão a organização das mulheres urbanas e rurais a partir da base e as alianças com movimentos sociais. O movimento defende a visão de que as mulheres são sujeitos ativos na luta pela transformação de suas vidas e que ela está vinculada à necessidade de superar o sistema capitalista patriarcal, racista, homofóbico e destruidor do meio ambiente. Disponível em: <https://marchamulheres.wordpress.com/mmm/>. Acesso em: 12 nov. 2015.

Figura 32: “Sem feminismo não há socialismo”. Produção de materiais para a Marcha das Vadias de Santa Maria, realizado no dia 14 de novembro de 2014.



Fonte: Janaína Vargas/ documentação do trabalho de campo

Cabe lembrar que a corrente defendida pela MMM, e por essas duas moças, entende a subordinação feminina como algo provindo do mundo do trabalho e do sistema econômico capitalista. Sendo assim, a libertação das mulheres só poderia acontecer com o banimento da propriedade privada e com a transformação da divisão sexual do trabalho. A revolucionária russa Alexandra Kollontai (1872-1952) foi uma das principais representantes deste feminismo, na primeira metade do século XX. No ano de 1918, Kollontai foi organizadora do Primeiro Congresso de Mulheres Trabalhadoras na Rússia, de onde nasceu o *Genotdel*, uma organização voltada a agenciar a participação das mulheres nos projetos sociais e na vida pública, lutando principalmente contra o analfabetismo feminino. Ela também acreditava que somente através da efetivação de um sistema socialista as mulheres

conseguiriam exercer o seu trabalho de modo pleno, pois teriam assim direitos econômicos e sociais, como a assistência infantil, a licença maternidade, entre outros (NÓBREGA, 2015).

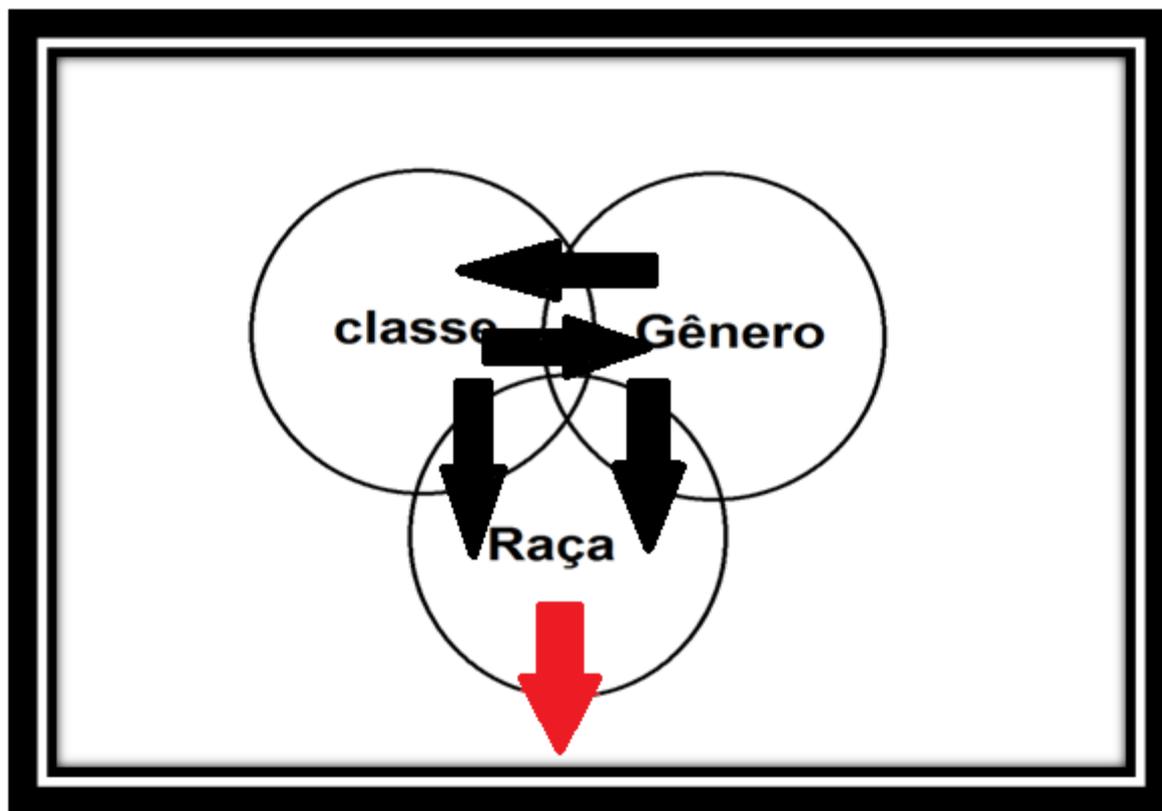
Esse quadro de disputas e conflitos teve como consequência o término do CMVSM. Perguntei, em entrevista, para Ane e Celina, ambas integrantes do coletivo, sobre suas percepções em relação ao fim das atividades do mesmo. Obtive as seguintes interpretações:

*Uma das coisas que bem significativas foi à divisão de linhas do feminismo dentro do coletivo, a gente teve isto muito presente. Tem pessoas que acham: “todo mundo é feminista, então todo mundo acredita na mesma coisa”. Mas não é bem assim. E tinha bastante divergência, ou diferença de pensamentos (ANE, 2015).*

*Como são visões diferentes, entendimentos diferentes de feminismo, então obviamente, isto gerava alguns atritos. Foi importante ter existido, e de eu ter participado, mas ao mesmo tempo gerava um desgaste, relacionado às concepções diferentes, às vezes construindo, e outras vezes, gerando intrigas e outras coisas. [...]Tu acaba de ficar em uma disputa. Era um espaço de disputa. No início, era um espaço de construir várias coisas, em torno do que cada uma pensava, diante destas várias concepções. Mas no final, estava em um momento de muita disputa, entre qual que deveria ser, por isso que gerou este término. Eu vejo como positivo o término da marcha, pois permaneceu a ideia de que a marcha não acabou, o que terminou, na verdade, foi o coletivo (CELINA, 2015).*

A unidade do movimento feminista é apenas uma aparência, como ressalta Ane e as demais moças que ouvi ao longo da pesquisa. O fim do coletivo de Santa Maria representou o fim da marcha na cidade, mas Celina vê com certo alívio o término e considera reconfortante a ideia de que em outras cidades a Marcha das Vadias ainda vingue. No caso santa-mariense, as jovens tinham a perspectiva interseccional enquanto proposta unificadora do coletivo, mas cada um dos três círculos (raça, classe e gênero) tensionava no sentido de inviabilizar a zona de intersecção: classe e gênero na direção de uma sobreposição em relação aos demais, e raça em um sentido de descolamento e desligamento (como na imagem abaixo). Entretanto, como veremos a seguir, não foram as tensões “delas por elas” que culminaram na derrocada do coletivo e sim o papel dos homens, ou melhor, a discussão delas sobre o papel deles no feminismo.

Figura 33: As setas pretas representam tensionamentos de sobreposição. A seta vermelha um tensionamento de descolamento e desligamento.



#### 4.5. FEMINISMO: QUAL O LUGAR DOS HOMENS NESTA QUESTÃO?

Kamyla e Ane, em entrevista, falaram-me que um dos principais motivos que acarretou o término do CMVSM foi a grande divergência interna referente à participação ou não de homens nas atividades construídas, assim como o seu papel dentro do movimento. De um lado, estavam, em menor número, aquelas que aprovavam a participação de homens nas atividades realizadas pelo CMVSM, acreditando que estes, ao apoiarem o movimento, podiam fortalecê-lo. De outro, aquelas que não aceitavam a participação deles, acreditando que o movimento feminista, assim como o coletivo, era feito por e para as mulheres e que, se aprovada a presença masculina, correriam o risco de serem por eles silenciadas.

Cabe lembrar que este embate não é uma discussão somente das jovens pesquisadas, pois ele está presente nos últimos tempos em várias discussões de caráter feminista. Bruna de Lara e Bruna Leão (2015), blogueiras militantes e

estudiosas do feminismo, em um texto intitulado “*Homens podem ser feministas?*” falam do protagonismo no movimento feminista e na ideia de *pró-feminismo*.

Mas como funciona essa questão do protagonismo? Bom, de forma simples, podemos dizer que o feminismo é um movimento cujo foco são as mulheres. Sendo assim, caberia a nós construí-lo e protagonizá-lo, deliberando sobre suas pautas e estratégias. Afinal, garantir que as mulheres tenham poder inequívoco de decisão sobre suas próprias lutas é o mínimo que se poderia esperar de um movimento que deseja empoderá-las. O *pró-feminista*, então, precisaria entender que existe uma diferença muito grande entre enxergar o machismo e sofrê-lo na pele. Por isso, não caberia a nenhum homem dizer a uma mulher o que é ou não machismo. Não caberia a ele ditar o que é ou não relevante, o que deve ou não ser combatido e o que pode ou não incomodar. Porque, de novo: o feminismo é um movimento de mulheres (LARA; LEÃO, 2015, p. 1).

Lara e Leão defendem a ideia de que os homens, não sendo indivíduos que sofrem o machismo diretamente, não poderiam protagonizar um movimento (no caso o feminista) que é feito *por e para as mulheres*. Assim, os homens podem apenas apoiar o movimento, ouvindo as mulheres e não determinando o que elas podem ou não considerar como ato machista. Em uma reunião do coletivo em que se discutia a construção da *Batucada das Vadias*, umas das moças presentes ofereceu, em nome de seu amigo, a ajuda dele para fazer “o barulho”, já que ele possuía bumbos e outros instrumentos musicais. Esse ato gerou um enorme desacordo, pois, para algumas meninas, a *Batucada* era para ser dirigida e composta somente por mulheres, dando-lhes visibilidade, representação e força. “*É importante ver aquelas várias mulheres, batucando, gritando e proferindo suas vozes. Os zomis entrariam e tirariam essa visibilidade feminina*”, coloca uma das jovens.

Juntamente com essa discussão sobre protagonismo, entrou também o debate referente aos homens serem ou não *feministas*, sobre aqueles que assim se auto-intitulavam. Como Lara e Leão (2015), a maioria das meninas do coletivo acreditava que *não*. Para elas, somente as mulheres poderiam chamar-se de *feministas*, sendo o movimento de protagonismo feminino. Assim, os homens possuiriam apenas posição de apoiadores, de *pró-feministas*, jamais protagonistas. Outras moças (do CMVSM e apoiadoras da marcha) acreditavam que os homens poderiam sim ser *feministas*. Elas partiam da afirmação de que eles, ao reivindicarem juntamente com as mulheres, estariam desconstruindo machismos e potencializando a luta feminista. Essas últimas eram, principalmente, aquelas que participavam de outros coletivos da cidade, ao lado de amigos e companheiros

homens. Em linhas gerais, podemos dizer que as simpatizantes do *radfem* tinham inclinação àquela postura, tensionamento do círculo gênero em relação aos outros dois, enquanto as socialistas a postura, tensionamento do círculo classe sobre os outros dois. As feministas negras, por sua vez, eximiam-se desse debate, pois, como dito antes, não se sentiam representadas pelo coletivo, o que representou um descolamento do círculo raça em relação aos outros dois. Beatriz (2015), em entrevista, posicionou-se sobre tal embate.

*Eu pelo menos acredito que o principal papel do feminismo é empoderar mulheres. É estarmos ali dispostas agastar nossas energias com isto. Acredito que é a partir do nosso reconhecimento e da nossa ação contra a violência diária e cotidiana é que chegaremos a uma real mudança. Mas as meninas que participam em outros movimentos sociais e coletivos na cidade, fazendo formação política, enfim, tem outra concepção. Elas tentam desconstruir a opressão dentro do coletivo com os homens, mas eu acho isto bem difícil (BEATRIZ, 2015).*

Diferente da lógica das *radfem*, Márcia Tiburi (2015), professora e filósofa brasileira, conhecida por debater pautas precisas do movimento feminista contemporâneo, acredita que, para alguém ser feminista, não precisa necessariamente ser mulher. Para ela,

[...] o feminismo não pode excluir os homens alegando a categoria da 'natureza', usada pelos homens para dominar as mulheres. Todo mundo pode aprender [...]. O movimento feminista construiu-se como luta das mulheres e revela-se hoje, como a ético-política capaz de incluir na teoria e na prática *todxs*. Coisa que a dominação masculina jamais desejou (TIBURI, 2015, p.1).

Cabe ressaltar aqui também a importância que o ciberespaço, aliado ao ciberativismo feminista (*ciberfeminsmo*), teve nos embates travados pelas jovens pesquisadas. A internet é um espaço de trocas de experiências, opiniões e ideologias. Nesse contexto, as jovens do CMVSM gerenciavam um *grupo aberto* no Facebook<sup>42</sup> (intitulado: *Marcha das Vadias de Santa Maria*), o qual foi palco de discussões calorosas referentes às divergências até então abordadas. Júlia (2015),

---

<sup>42</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/301495893268668/>. Acesso em: 03 maio 2016. A página ainda existe, mas com moderadoras (pessoas que gerenciam o grupo) não mais do CMVSM. O *grupo aberto* caracteriza-se por deixar qualquer pessoa, sem autorização de mediadores, entrar no espaço, publicar, comentar e responder postagens.

ao falar do fim do coletivo, trouxe o ciberespaço como ambiente de informações e divergências.

*[...] tinha meninas que pensavam de maneira diferente, o que é normal. De repente, descobri, pelo grupo que eu estava no Facebook, onde algumas gurias falavam: “ah, eu vou me afastar do coletivo” ou, “vou sair do coletivo”. A maioria colocava que era por assuntos de ter outras coisas pra fazer, “eu tenho TCC”, “tenho dissertação”, “eu não vou morar mais em Santa Maria” etc. Mas a gente via que isto era uma coisa que acabou se desgastando por um tempo. Eu acho que um dos pontos chaves foi quando teve toda uma treta no grupo da marcha no Facebook. Onde os caras começaram a desautorizar as gurias, um monte de besteiras. Eu acho que tinha duas gurias da marcha que eram administradoras deste grupo, e elas baniram o cara. Assim, teve outras meninas da marcha que não deram apoio a essa ação. Lembro que eu tava em uma reunião e as gurias falaram que tinham combinado que se um cara viesse se meter com alguma guria e gente ia banir na hora, não tinha conversa. O que aconteceu foi que, no fim, não nos sentimos apoiadas por essa decisão, mesmo ela sendo tomada em conjunto. Então, pra mim, aquela quebra foi muito forte. Teve gurias que saíram do grupo dizendo: “olha, se vocês quiserem moderar o grupo, moderem, porque não vou mais entrar lá”. E acabaram se sentindo mal por estar no grupo, sabe. E o fato foi muito desgastante, pois no momento em que tu bane um cara e vem um monte de gurias defender um cara que tinha sido agressivo com outras meninas, desestimula a gente. Uma das coisas que mais desestimula, pra mim, enquanto feminista, é quando uma menina vai defender o agressor, e não fica do lado das meninas (JÚLIA, 2015)*

No grupo mencionado por Júlia (2015), homens e mulheres participavam postando matérias e reportagens referentes aos debates do movimento feminista. O conflito, explicitado acima por Júlia, foi deflagrado por uma postagem feita por um homem. Ele postou uma reportagem que abordava as discrepâncias de tratamento entre mulheres e homens. A imagem (*print* abaixo) de chamada da reportagem ilustrava porcos olhando para uma mulher de maneira obscena, uma alusão ao que as militantes chamam de comportamento masculino abusivo. A tensão começou quando o homem, ao comentar sua própria postagem, mencionou que acreditava ser um exagero as mulheres compararem os homens com porcos. Embora ele concordasse com o teor do texto, sua crítica à imagem não foi recebida positivamente por algumas mulheres do CMVSM. As militantes alegavam que ele, como homem, não “*estando na pele*” de uma mulher e não sendo vítima de abuso, estupro e assédios cotidianos, não tinha o direito de estar em *grupo feminista* proclamando às mulheres a maneira como deveriam falar, dizer ou sentir.

Figura 34: Print da reportagem postada pelo rapaz no grupo da marcha no Facebook



Ainda no mesmo embate, entraram outras mulheres não concordando com as suas *irmãs*, pois para elas a atitude de excluir o homem do debate não as representava. Quando Júlia (2015) disse “[...] *uma das coisas que mais desestimula, pra mim, enquanto feminista, é quando uma menina vai defender o agressor, e não fica do lado das meninas*”, ela está se referindo, de alguma maneira, às moças que defenderam aquele homem, dando a ele voz e permissão para falar em *grupo feminista*, “*desautorizando as gurias*” que o enfrentaram. Por outro lado, uma das apoiadoras do grupo fez no *post* o seguinte comentário, endereçado a uma das principais moças que queria banir o rapaz:

*“Tu tá vendo que o cara tá mostrando um texto que pode ser uma forma de os homens pensarem como as mulheres podem se sentir E ENTÃO ver o que querem as mulheres? Meu, pra que isso? [...] Tu não vê que ontem e*

*hoje tem UM MONTE DE MULHER que não se sente representada pelo que tu diz ser feminismo a partir do momento que tu EXCLUI os homens do diálogo?”*

Se, para umas, o rapaz não passa de um *omi*, um *esquerdo macho*, para outras, a participação dele representa uma possibilidade de ele exercitar a alteridade em relação às mulheres, uma questão didática. Depois dessa acalorada discussão que tomou corpo em dezenas de comentários na postagem, percebi que a atitude de querer banir o rapaz abriu uma brecha para que alguns dos membros do grupo(homens e, até mesmo, mulheres)passassem a se referir às moças que queriam bani-lo enquanto *feminazis*. Tal termo é utilizado por várias pessoas, principalmente no ciberespaço, para fazer alusão às mulheres que praticam um feminismo extremista, comparando-o ao nazismo. Certa vez, em um bar da cidade, ao referirem-se às jovens, ouvi um garoto dizer: *“estou cansado dessas feminazi, que acham que feminismo é excluir os homens ou até mesmo disseminá-los da face da terra”*. Contrária ao uso do termo, Cynthia Semírames (2010), Doutora em Direito e pesquisadora da história dos direitos das mulheres, a expressão *feminazi* é uma “ignorância a serviço do conservadorismo” (p.1).

*Feminazi* é um termo que mostra completa ignorância a respeito não só de feminismo e luta pelos direitos das mulheres, mas de conhecimentos básicos de história. Feministas foram perseguidas pelos nazistas, que tinham uma visão extremamente limitada: mulheres deveriam obrigatoriamente ser mães, portanto estudos superiores e creches foram limitados, e aborto e métodos contraceptivos foram proibidos. O discurso feminista de emancipação das mulheres foi atribuído aos judeus, aumentando os motivos para persegui-los. A política nazista é anti-feminista [...]Em suma: *feminazi* é um termo que denota ignorância ou má-fé de quem o profere, pois vai contra tudo o que se sabe sobre nazismo e sobre feminismo. *Feminazi* é um termo que só é utilizado por conservadores para tentar desqualificar quem luta pela implementação dos direitos das mulheres (SEMÍRAMES, 2010, p.1).

*Feminazi* é um termo em disputa. Em sentido diferente do apontado por Semírames, observei em campo que as pessoas que utilizavam o termo *feminazi* não o faziam em referência ao nazismo enquanto fenômeno histórico propriamente dito, elas não afirmavam de maneira errônea que o nazismo alemão era feminista ou que as feministas daquela época apoiavam o III Reich. Quem utilizava o termo *feminazi* o fazia em referência estrita à postura autoritária, deixando de lado a questão histórica fatural, ou seja, um jeito jocoso de as pessoas criticarem a suposta atitude de as militantes quererem banir um grupo (os *omi*) do debate

público, comparando-a com a atitude dos nazistas em relação aos judeus. É importante também ressaltar que, diante desses “conservadores”, algumas militantes se apropriavam do termo *feminazi*, (re)significando-o, uma forma de contra-resposta irônica, uma espécie de *memetização*<sup>43</sup> do debate, algo típico das redes sociais virtuais. “*Não quero homens participando das atividades, e não me importa que me chamem de feminazi, eles têm que saber que o lugar deles não é aqui do nosso lado*”, ressaltou uma integrante do CMVSM. Observei também que algumas moças, geralmente as mais novas, as que tinham entre 16 a 20 anos de idade, colocavam em seus perfis nas redes sociais as seguintes descrições zombeteiras sobre si mesmas: “esquerdopata feminazi”, “lesbo-feminazi” e “sapata feminazi”.

Essas discussões geraram tensões e burburinhos entre as moças. Uma das jovens segredou-me que, após essas discussões travadas no ciberespaço, a falta de comunicação, de sinceridade e de franqueza entre elas foi também ponto crucial para o fim das atividades do coletivo, algo que, para ela, era inevitável. Aos poucos, as atividades propostas por elas começaram a se esvaziar. E foi assim que, em uma reunião realizada no início de 2015, elas resolveram, sem muita conversa, pôr fim ao CMVSM. O homem como centro de um atrito, chave principal de uma fissão e do término do coletivo. Trata-se de uma contradição gigantesca o debate sobre o papel do homem no feminismo obscurecer e tirar o foco das outras pautas feministas, as principais? Teria ficado o coletivo santa-mariense, como diz o ditado popular, “vendo a banda passar?” A marcha segue, mas não mais aqui.

---

<sup>43</sup> Na sua forma mais básica, é tudo aquilo que os utilizadores da Internet repetem, um tipo de carinha é um Meme de Internet, é simplesmente uma ideia que é propagada através da World Wide Web. Esta ideia pode assumir a forma de um hiperlink, vídeo, imagem, website, hashtag, ou mesmo apenas uma palavra ou frase. Este meme pode se espalhar de pessoa para pessoa através das redes sociais, blogs, e-mail direto, fontes de notícias e outros serviços baseados na web tornando-se geralmente viral. Um meme de Internet pode permanecer o mesmo ou pode evoluir ao longo do tempo, por acaso ou por meio de comentários, imitações, paródia, ou mesmo através da recolha de relatos na imprensa sobre si mesmo. Memes de Internet podem evoluir e se espalhar mais rapidamente, chegando às vezes a popularidade em todo o mundo e desaparecendo completamente em poucos dias. Eles estão distribuídos de forma orgânica, voluntariamente, e peer-to-peer, ao invés de por meio predeterminado ou automatizado. Uma importante característica de um meme é poder ser recriado ou reutilizado por qualquer pessoa. Seu rápido crescimento e impacto chamou a atenção de pesquisadores e da indústria. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Meme\\_\(Internet\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Meme_(Internet)). Acesso em: 29 abr. 2016.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer da pesquisa de campo junto ao CMVSM e suas apoiadoras, eu, enquanto feminista, passei pela difícil tarefa de “observar o familiar”, tendo que manter constantemente uma *vigilância epistemológica*, a fim de não ser levada pelas minhas paixões. Aos poucos, o que parecia familiar foi revelando suas nuances, suas contradições, as camadas de significados que, até então, passavam despercebidas por mim. O estranhamento, doravante, tornou-se inevitável. Estranhei o feminismo e a mim mesma. Através desse estudo, penso que consegui adensar a compreensão, de maneira mais distante e analítica, sobre os limites que perpassam as teorias e práticas do movimento feminista contemporâneo, assim como qualquer *ação coletiva*.

Dentre as nuances, está a pluralidade que envolve o movimento feminista, suas diferentes correntes, perpassando as diversas respostas ao seguinte questionamento: *o que é ser mulher?* Enquanto mulher branca, de classe média e com curso superior, eu passei a compreender que, por possuir experiências e vivências (diante da maternidade, casamento, sexualidades e aborto) diferentes das de uma mulher de classe subalterna, negra e periférica, não caberia a mim, nessas condições, responder por ela essa questão, o que não torna, entretanto, o debate mais simples. Pelo contrário, essa questão do local de fala constitui uma tensão permanente, ponto a partir do qual se deu o fim do coletivo e que se coloca como desafio para os rumos do movimento feminista contemporâneo.

Ao observar o CMVSM tinha como primeiro intuito analisar os processos políticos de formação feminista. Participei de reuniões, oficinas e eventos realizados e/ou apoiados pelo coletivo, além de espaços de sociabilidade das jovens que o representavam. Nessas interações, percebi que as reivindicações principais do CMVSM e daquelas militantes perpassavam sempre a busca por autonomia e liberdade dos corpos-seres femininos. O corpo era a pauta central de militância. Elas defendiam a legalização do aborto, o direito de ir e vir sem medo de sofrerem abusos e agressões em função do tipo de vestimenta que escolhiam usar, além de afirmarem o direito de livre escolha das parcerias sexuais. “Meu corpo, minhas regras!”, a máxima das lutas pelos direitos individuais. Posso dizer que ter vivenciado essas articulações políticas me fez encarar as reivindicações em torno

dessas liberdades que concernem ao corpo feminino com olhos mais atentos e perceptivos.

As práticas, usos e exposições que as jovens feministas deram a seus corpos me fizeram ver que o corpo não é apenas um depósito de símbolos, mas também o ator das experiências e, ao mesmo tempo, as experiências em si. Ser feminista, para aquelas moças, era uma espécie de “essência”, feministas “desde o nascimento”, uma “consciência inata”, mesmo que inominável na fase pré-militância de suas vidas. Chamar-se de feminista as localizava em um grupo identitário. Dessa forma, a militância surgia como um destino incondicional de seus corpos-experiências. Militar, lutar, reivindicar, juntamente com suas *irmãs*, trazia sentido a suas vidas. Essas interações de corpos políticos, que perpassavam os elementos de construção, articulação e de colocar em prática suas ideias, acabou desaguando, então, naquilo que Cardoso de Oliveira (2010) aponta como condição de toda *ação coletiva*: o conflito.

A unidade do movimento feminista é apenas uma aparência. No caso santamariense, as jovens tinham a perspectiva *interseccional* enquanto proposta unificadora do coletivo, mas cada um dos três círculos (raça, classe e gênero) tensionava no sentido de inviabilizar a zona de intersecção: classe e gênero na direção de uma sobreposição em relação aos demais, e raça em um sentido de descolamento e desligamento. Entretanto, não foram as tensões “delas por elas” que culminaram na derrocada do coletivo, mas sim o papel dos homens, ou melhor, a discussão delas sobre o papel deles no feminismo. Juntamente com essa discussão, entrou também o debate referente aos homens serem ou não feministas, sobre aqueles que assim se auto-intitulavam. A maioria das meninas do coletivo acreditava que não. Para elas, somente as mulheres poderiam chamar-se de feministas, sendo o movimento de protagonismo feminino. Assim, os homens possuiriam apenas posição de apoiadores, de pró-feministas, jamais protagonistas. Outras moças acreditavam que os homens poderiam sim ser feministas. Elas partiam da afirmação de que eles, ao reivindicarem juntamente com as mulheres, estariam desconstruindo machismos e potencializando a luta feminista. Essas últimas eram, principalmente, aquelas que participavam de outros coletivos da cidade, ao lado de amigos e companheiros homens. Em linhas gerais, podemos dizer que as simpatizantes do *radfem* tinham inclinação àquela postura, a do tensionamento do círculo gênero em relação aos outros dois, enquanto as socialistas a esta, o tensionamento do círculo

classe sobre os outros dois. As feministas negras, por sua vez, negavam-se a esse debate, pois não se sentiam representadas pelo coletivo, o que significou um descolamento do círculo raça em relação aos outros dois. Dessa forma, o término do coletivo de Santa Maria representou o fim da marcha na cidade.

O ciberespaço, ambiente que disseminou o movimento da *Marcha das Vadias* pelo mundo, acabou sendo, também, palco principal das discussões e divergências causadoras do colapso do CMVSM. Foi no ciberespaço que a maioria das moças iniciou sua formação política, através de *blogs* e páginas feministas do *Facebook*, fazendo com que o debate seja marcado pela lógica do *meme* de internet. Nesse contexto é que foi forjado o termo *feminazi* enquanto crítica jocosa às posturas radicais do movimento, assim como sua (re)apropriação irônica pelas militantes mais jovens. Esse caráter ambivalente também foi observado em relação às liberdades individuais, ponto central das reivindicações do movimento. Por um lado, esse individualismo se configurou enquanto seu fundamento, por outro, a particularização dos corpos e percepções acabou por resultar em entraves para a *ação coletiva*.

Estudar um movimento feminista contemporâneo fez com que eu percebesse não só a centralidade do corpo no debate, mas encarasse o meu próprio corpo de outra maneira. O corpo enquanto experiência, o palco da vida. Ao lado desses feixes de luz, entretanto, continuam certas dúvidas e zonas nebulosas de compreensão. Parece-me que a primazia do corpo nas pautas reivindicatórias deixou de lado um aspecto incondicional no que se refere à autonomia: a questão econômica. Até que ponto é possível falar em autonomia, já que o movimento foi sustentado por moças brancas e universitárias que, a despeito das particularidades, em sua maioria, dependiam financeiramente de seus pais?

É claro, cabe lembrar que são jovens em processo de construção de si, que tomam o caminho do feminismo como uma das estradas de vida e, neste trajeto, não conseguiram construir ainda um processo que transpassasse as demandas e identificações em prol de um programa amplo de reivindicações. No entanto, esta não é marca apenas de determinada fase geracional, senão uma lógica inscrita nos novos modos de fazer políticas: a fragmentação, a fluidez, a efemeridade e a primazia das pautas imateriais.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Miguel Vale de. **O corpo na Teoria Antropológica**. Revista de Comunicação e Linguagens, 33, p. 49-66, 2004.
- ALMEIDA, Paula Camboim Silva de. **Gurias e Mães novinhas**: demarcadores etários, gravidez ematernidade entre mulheres jovens em grupos de baixa renda urbanos. Campinas, SP:[s.n.], 2002.
- ÁLVAREZ GONZALES, Ana Isabel. **As origens e a comemoração do dia internacional das mulheres**. São Paulo: Expressão Popular: SOF- Sempre viva Organização feminina, 2010.
- ARAÚJO, Débora de. A mulher e o direito à cidade. **Blogueiras Feministas**, jul. 2015. Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/2015/07/a-mulher-e-o-direito-a-cidade/>. Acesso em: 28 de jul. 2015.
- ATKINSON, P.; COFFEY, A. **Revisiting the relationship between participant observation and interviewing**. In: GUBRIUM, J.; HOLTEIN, J. Handbook of interview research. Thousand Oaks, CA: Sage, 2002.
- BAUDRILLARD, J. **A Sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo Sexo**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: sobre a Teoria da Ação. Papyrus Editora, 1996.
- BRAGA, Maria do Socorro S. Uso do corpo nu em protestos. **UOL**. Dez. 2013. Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/12/05/uso-do-corpo-nu-em-protestos-e-para-questionar-sociedade-diz-especialista.htm>. Acesso em: 27 fev. 2016.
- BRILHANTE, Roberto. Os perigos do Estatuto do Nascituro. **Carta Maior**, jul. 2013. Disponível em: <http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Primeiros-Passos/Os-perigos-do-Estatuto-do-Nascituro/42/28055>. Acesso em: 23 jan. 2016.
- BRIONES, Beatriz Suárez. **“Desleal à civilização”**: a teoria (literária) feminista lésbica”. Universidade de Vigo, em “conciencia de un singular deseo”, Xos. é M. Buxán (ed.), Laertes, Barcelona, 1997.
- BRITO DA MOTTA, Alda. Geração, a “diferença” do feminismo. In: I Simpósio Internacional O Desafio da Diferença – articulando gênero, raça e classe. 2000. Salvador. **Anais...** Salvador: UFBA, abr. 2000. Disponível em: <http://www.desafio.ufba.br/gt7-001.html>. Acesso em: 23 jun. 2015.
- BUTLER, Judith. **Gender Trouble**: Feminism and the Subversion of Identity. Nova Iorque: Routledge, 1999.

CANCIAN, Renato. Interacionismo simbólico - fundamentos: Blumer e o estudo das interações sociais. **UOL/ Educação/Sociologia**, mar. 2009. Disponível em: <http://educacao.uol.com.br/disciplinas/sociologia/interacionismo-simbolico---fundamentos-blumer-e-o-estudo-das-interacoes-sociais.htm>. Acesso em: 12 mar. 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 53, n. 2, p. - 457, 2010.

CASTRO, Janaína. Como funciona o Facebook? **Nova escola**, abr. 2011. Disponível em: <http://revistaescola.abril.com.br/formacao/formacao-continuada/como-funciona-facebook-624752.shtml>. Acesso em: 17 ago. 2014.

CASTRO, Mary G.; LAVINAS, Lena. Do feminino ao gênero: a construção de um objeto. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992.

CAZARRÉ, Marieta. A “quarta onda do feminismo” nasce em 2015. **Revista Brasileiros**, jan. 2016. Disponível em: <http://brasileiros.com.br/2016/01/quarta-onda-feminismo-nasce-em-2015/>. Acesso em: 18 dez. 2015.

CELIBERTI, Lilian. Jovens feministas. Feministas jovens. In: PAPA, Fernanda de Carvalho; SOUZA, Raquel. (org.) **Jovens feministas presentes**. São Paulo: Unifem/Friedrich Ebert Stiftung /Ação Educativa, p.150-155, 2009.

CHODOROW, Nancy. **Psicanálise da maternidade** – uma crítica a Freud a partir da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990.

CHRISLER, J. C; SMITH, C. A. Feminism and psychology. In M. A. Paludi (org.), **Praeger guide to the psychology of gender**. Westport: Praeger, 2004, p. 271-292.

CIDREIRA, Renata Pitombo. **Os sentidos da moda: vestuário, comunicação e cultura**. São Paulo: Annablume, 2005.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COLLIER, Jr. Jonh. **Antropologia visual: a fotografia como método de pesquisa**. São Paulo: EPU/Ed.da USP, 1983.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, ano 10. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2015.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

DAMATTA, Roberto. O Ofício do Etnógrafo ou Como Ter Anthropological Blues. In: **Boletim do Museu Nacional**, n. 27, Rio de Janeiro: Nova série, p.1-12, 1978.

DELPHY, Christine. Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles. **Nouvelles Questions Féministes**, n 2, Féminisme: quelles politiques? p. 58-74, out. 1981.

DE MIGUEL, Ana; BOIX, Montserrat. **Os gêneros da rede: os ciberfeminismos**. Internet em código feminino, p. 39-77, 2005.

DIAS, Juliana. **Marcha das Vadias**. Revista O Grito, Entrevista: Junho, 2011. Disponível em: <http://revistaogrito.ne10.uol.com.br/page/blog/2011/06/06/marcha-das-vadias/>. Acesso em: 12 maio 2014.

DOUGLAS, Mary. **Natural Symbols**. Nova Iorque: Vintage, 1973.

DUBOIS, Philippe. **O ato fotográfico e outros ensaios**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1998.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 1992.

ERIKSON, Erik. **Identity: Youth and Crisis**. New York: W. W. Norton, 1968.

FERREIRA, Gleidiane. Feminismo e redes sociais na Marcha das Vadias no Brasil. **Revista Ártemis**, v. XV, n. 1; jan-jul, p. 33-43, 2013.

FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Limitada, 1971.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora S.A, 1989.

GOLDHOPHIM, Nuno. A fotografia como recurso narrativo: problemas sobre a apropriação da imagem enquanto mensagem antropológica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 161-185, jul./set. 1995.

GOLDENBERG, Miriam. **Toda Mulher é meio Leila Diniz**. Editora: Bestbolso, 1ª edição, 2008.

\_\_\_\_\_. **Gênero, “o Corpo” e “Imitação Prestigiosa” na Cultura Brasileira**. Saúde Soc. São Paulo, v.20, n.3, p.543-553, 2011.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 2004.

GOMES, Carla; SORJ, Bila. **Corpo, geração e identidade: a Marcha das Vadias no Brasil**. In: Revista Sociedade e Estado, v. 29, n. 2, maio/ago., p. 233-447, 2014.

GONÇALVES, Eliane; PINTO, Joana Plaza. Reflexões e problemas da “transmissão” intergeracional no feminismo brasileiro. **Cadernos Pagu**, n. 36, p. 25-46, jan/jun, 2011.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Ciências Sociais Hoje**, 2 Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos, ANPOCS, 1983.

GUBER, Rosana. **La etnografía: método, campo y reflexividad**. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2001.

GURGEL, Telma. **Feminismo e luta de classe: história, movimento e desafios teórico-políticos do feminismo na contemporaneidade**. In: Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. **Anais...** 2010.

LAGARDE, Marcela. Sororidad. In: GAMBA, Susana Beatriz. **Diccionario de estudios de género y feminismos**. Buenos Aires: 2009.

LARA, Bruna de; LEÃO, Bruna. Homens podem ser feministas? **Não me kahlo**, jul. 2015. Disponível em: <http://www.naomekahlo.com/#!Homens-podem-ser-feministas/c1a1n/55935c3e0cf2c7ea473b64fd>. Acesso em: 04 jan. 2016.

LAVILLE, C.; DIONNE, J. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. Porto Alegre: ARTMED, 1999.

LE BRETON, David. **Sinais de identidade: tatuagens, piercings e outras marcas corporais**. Editora: Miosótis. 1ª ed. 2004.

\_\_\_\_\_. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Campinas: Editora Papyrus, 2003.

LE MOS, Marina Gazire. **Ciberfeminismo: Novos discursos do feminino em redes eletrônicas**. 2009. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. **Inteligência coletiva: para uma antropologia do ciberespaço**. São Paulo: Loyola, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. **A terceira Mulher: permanência do feminino e revolução do feminino**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de Ciências Sociais** [online]. São Paulo, vol.17, n.49, p. 11-29, jun. 2002.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo Islâmico no Egito. **Etnografia**, v. X (1). p. 121-158. 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MANBRINI, Verônica. “Marcha das Vadias” pretende reunir 2.500 em SP. **IG Delas**, 2011. Disponível em: <http://delas.ig.com.br/comportamento/marcha+das+vadias+pretende+reunir+2500+em+sp/n1596999822933.html>. Acesso em: 03 mar. 2015.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, California, vol.24, p. 95-117, 1995.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais: a noção de pessoa. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EDUSP, v. 2. 1974.

MAZENOTTI, Priscilla. Mais de 800 pessoas participam de marcha para reivindicar igualdade de gênero. **Agência Brasil**, 2011. Disponível em: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2011-06-18/mais-de-800-pessoas-participam-de-marcha-para-reivindicar-igualdade-de-genero>. Acesso em: 27 fev. 2015.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais? **Lua Nova**. São Paulo. n. 17, p.50-66, jun. 1989. (1989a)

\_\_\_\_\_. **Nomads of the present**. Social movements and individual needs in contemporary society. Filadelfia: Temple University Press, 1989. (1989b)

\_\_\_\_\_. **A invenção do presente**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

MORGANTE, Mirela Marin; NADER, Maria Beatriz. O patriarcado nos estudos feministas: um debate teórico. In: XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio. **Anais...** julho/ago., 2014. Disponível em: [http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399953465\\_ARQUIVO\\_textoANPUH.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399953465_ARQUIVO_textoANPUH.pdf). Acesso em: 26 maio 2015.

MOSCHLOVICH, Marília. Existe, então, um “novo” feminismo? **Outras Palavras**: comunicação compartilhada e pós-capitalismo, fev. 2014. Disponível em: <http://outraspalavras.net/posts/existe-entao-um-novo-feminismo/>. Acesso em: 28 dez. 2015.

MOTTA, Flávia de Mattos. Raça, gênero, classe e estupro: exclusões e violências nas relações entre nativos e turistas em Florianópolis. **PHYSIS**: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 16(1), p. 29-44, 2006.

NÓBREGA, Mariana. Entenda os diferentes feminismos. **Pandora Livre**, ago. 2015. Disponível em: <http://pandoralivre.com.br/2015/08/26/entenda-os-diferentes-feminismos/>. Acesso em: 15 dez. 2015.

NOGUEIRA, et al. **Feminismos e Percursos: uma nova agenda?**. Texto para Debate. Workshop socialismo, 2007. Disponível em: [http://www.esquerda.net/media/feminismo\\_e\\_percursos.pdf](http://www.esquerda.net/media/feminismo_e_percursos.pdf). Acesso em: 14 jan. 2016.

OLIVEIRA, Grazielle. A nova luta das mulheres. **Revista Época**, fev. 2014. Disponível em: <http://epoca.globo.com/ideias/noticiFa/2014/02/bnova-lutab-das-mulheres.html>. Acesso em: 17 dez. 2015.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. A antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas. In: FLEISCHER, Soraya; SCHUCH; Patrice (org.) **Ética e regulamentação na pesquisa antropológica**. Brasília: Letras Livres: Editora Universidade de Brasília, 2010.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

\_\_\_\_\_. **Críticas feministas a la dicotomia publico/privado**. In: CASTELLES, Carme(Org.). *Perspectivas feministas en teoria política*. Barcelona: Paidós, 1996.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru, SP, Edusc, 2005.

PILÃO, Antonio. Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista. **Cadernos Pagu** (44), p. 391-222. jan-jun, 2015.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, (Coleção História do Povo Brasileiro), 2003.

PISCITELLI, Adriana. Recriando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, L. (org.) **A prática feminista e o conceito de gênero**. Textos Didáticos, n. 48, p. 7-42, 2002.

POUPART, Jean. **A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas**. v. 2, p. 215-53, 2008.

POUZA, Anna Beatriz; SÁ PESSOA; Gabriela; CORTÊS, Natacha. Dor em dobro. **Publica**, maio 2014. Disponível em: <http://apublica.org/2014/05/dor-em-dobro-2/>. Acesso em: 27 jan. 2016.

ROCHA, R. M.; BERALDO, B. Eu serei meu próprio fetiche: nudez em templos do artifício ou ativismo de mulheres-imagens. **Revista Famecos: Mídia, Cultura e Tecnologia**. Porto Alegre, v. 21, n. 2, p. 698-720, maio-ago. 2014.

SAFFIOTI, Heleieth. **O poder do macho**. São Paulo: Moderna. Coleção Polêmica, 1987.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. O conhecimento como uma relação de composição. Dossiê Corpo e História. **Esboços: Revista do programa de Pós-Graduação em História da UFSC**. p. 9-39, 2001.

SARMENTO, Raysa. Feminismo, reconhecimento e mulheres trans\*: expressões online de tensões. **Pensamento Plural**. Pelotas [17], p. 129-150, jul-dez. 2015.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Revista Estudos Feministas**, v. 12, n. 2, p. 35-50, 2004.

\_\_\_\_\_. Feminismo no Brasil: uma trajetória Particular. **Caderno Pesquisa**, São Paulo (64): p. 38-47. fev. 1988.

SASSAKI, Raphael. Marcha das Vadias leva 300 pessoas a Av. Paulista. **Folha de São Paulo**, 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/925522-marcha-das-vadias-leva-300-pessoas-para-a-av-paulista.shtml>. Acesso em: 07 mar. 2015.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação & Realidade, 20, p. 71-99, 1995.

SEMÍRAMES, Cynthia. Feminazi: ignorância a serviço do conservadorismo. **Blog Cynthia Semírames**, dez. 2010. Disponível em: <https://cynthiasemiramis.org/2010/12/07/feminazi-ignorancia-conservadorismo/>. Acesso em: 15 mar. 2016.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Tradução de André Villa lobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

TARROW, Sydney. **El poder en movimiento: los movimientos sociales, La acción colectiva y La política**. Madrid: Alianza editorial, 1994.

TIBURI, Márcia. Democracia hard: homens, feminismo e machismo ao contrário. **Revista Cult**, maio 2015. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2015/06/democracia-hard-homens-feminismo-e-machismo-ao-contrario/>. Acesso em: 06 jan. 2016.

TOMAZETTI, Tainan Pauli. **Movimentos Sociais em Rede e a Construção de Identidades: A Marcha das Vadias - SM e a experiência do Feminismo em redes de comunicação**. 2015. Dissertação (Mestrado em Comunicação)–Universidade Federal de Santa Maria, 2015.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VELHO, Gilberto. **O desafio da proximidade**. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (org.). **Pesquisas Urbanas: desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. Observando o familiar. In: NUNES, Edson (org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

VARGAS, J. C. **Uma questão de peito: feminismos, lutas e uma biografia do sutiã**. 2013. Trabalho Final de Graduação (Graduação em História) – Centro Universitário Franciscano, 2013.

VIEIRA, Paula. Marcha das Vadias em Porto Alegre. **Viés**, 2012. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/vies/vies/marcha-das-vadias-em-porto-alegre/>. Acesso em: 07 abr. 2015.

WILDING, Faith. Critical Art Ensemble. Notes on the political condition of Cyberfeminism. **Site OBN ORG**: 1997. Disponível em: <http://www.obn.org/cfundef/condition.html>. Acesso em: 15 dez. 2015.

## APÊNDICES

### APÊNDICE A- Roteiro de entrevista

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanos  
Programa de pós Graduação em Ciências Sociais**

***NOME:***

***IDADE:***

***ESCOLARIDADE:***

***ENDEREÇO E CIDADE:***

- 01)** Como foi sua experiência na construção da Marcha das Vadias em Santa Maria em 2014?
- 02)** Sente-se representada pelo movimento da Marcha das Vadias? Por quê?
- 03)** Como tu viste o enfraquecimento das atividades do coletivo da Marcha das vadias na cidade de Santa Maria? Porque achas que o coletivo chegaste ao fim das atividades?
- 04)** O que achas da utilização do corpo como protesto político? Qual o sentido do corpo na luta feminista?
- 05)** Fale um pouco de sua trajetória pessoal e também política? Como conheceu o movimento feminista? Te consideras uma mulher feminista? Por quê?
- 06)** Participas de outros coletivos sociais e militantes? Quais?

## APÊNDICE B- Cancioneiro das Vadias

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

### CANCIONEIRO DAS VADIAS

#### 1. *Ritmo (rap da felicidade)*

Eu só quero é ser feliz, andar tranquilamente com a roupa que escolhi, é...  
E poder me assegurar  
Que de burca ou de shortinho todos vão me respeitar!

Mas eu só quero é ser feliz,  
Andar tranquilamente com a roupa que escolhi  
E poder me assegurar  
Que de burca ou de shortinho todos vão me respeitar!

#### 2. *Ritmo funk*

Se o corpo é da mulher  
Se o corpo é da mulher

Ela dá pra quem quiser  
Inclusive pra outra mulher (2 x)

#### 3. *Ritmo funk*

O aborto é proibido  
E as pobres que se fodem

No poder só tem machão!  
Só tem machão!(2x)

#### 4. *Ritmo Negro Nagô*

Tem que acabar com esta história A A  
De negra ser inferior ÊO ÊO ÊO  
A negra é gente e quer escola A A  
Quer dançar samba e ser doutora  
Dança ai negra nagô  
Dança ai negra nagô  
Dança ai negra nagô  
O O O O O O O O O O O O

Vo botar fogo no sistema A A  
A onde a negra apanhou ÊO ÊO ÊO  
A negra é gente como todas A A  
Quer ter carinho e quer amor  
Dança ai negra nagô

Dança ai negra nagô  
 Dança ai negra nagô  
 O O O O O O O O O O O O O O

#### **5. Ritmo Marchinha**

A nossa luta é todo dia  
 Contra o machismo, racismo e homofobia! (2x)

A nossa luta! É todo dia!  
 Mulher não é mercadoria! (2x)

#### **6. Ritmo Marchinha**

Eu sou mulher, quero respeito!  
 Sou muito mais que bunda e peito!

#### **7. Ritmo morto muito louco**

Sou feminista, vem com a gente  
 O machismo eliminar!  
 As mulheres tão lutando,  
 E seu lugar vão conquistar

E jogue a opressão pra trás!  
 Quero me libertar  
 No meu corpo eu que mando,  
 Vocês tem que respeitar!  
 Parararapapapapapa (3x)

#### **8. Ritmo Rap das armas**

Meu útero a igreja não vai invadir!  
 Isso as feministas não vão permitir!

Quem manda no meu corpo,  
 Vou dizer quem é que é!  
 Nem Estado, nem Igreja,  
 Aqui quem manda é a mulher!  
 Para pa pa pa pa pa pa pa pa pa

#### **9. Ritmo Marchinha**

Eu não aturo! Eu não aturo!  
 O estatuto do nascituro!  
 Eu não me engano!  
 Eu não me engano!  
 É a mulher em segundo plano!(2x)

#### **10. Música Marias Bonitas**

Acorda Maria Bonita!  
 Levanta e vamos lutar!  
 Se todo dia o machismo mata  
 Com esse Femicídio, vamos acabar!

#### **11. Somos as filhas de Dandara**

Filhas de Frida e Pagu  
Lutando pela pátria feminista  
Combatendo o machismo até vencer!

Sem mulher não há socialismo  
E avançar o feminismo  
É necessário para a revolução!

### **12. Música contra o sexo e as nega**

Pro racismo acabar (só voz)  
Pro racismo acabar (só voz)  
A globo vamo escracha (só voz)  
a globo vamo escracha (só voz)  
e se as preta se unir (só voz)  
se as preta se unir (só voz)  
sexo e as negras vai cair. (instrumento)  
Vai cai cai (instrumento)

### **13. Ritmo funk**

Um beijo pras mina de luta  
Um beijo pras mina daqui  
Um beijo pras miga trans  
Um beijo pras travestis

### **14. GRITOS DAS VADIAS**

Tirem! Seus rosários!  
Dos nossos ovários (2x)

Te cuida!  
Te cuida!  
Te cuida seu machista!  
A América Latina vai ser toda feminista!

Somos mulher!  
A luta adianta!  
Legalize a nossa planta! (2x)

Ô rede globo! Que baixaria!  
Somos mulheres e não mercadorias!

Vem! Vem! Vem pra marcha vem  
Contra o machismo!

Bolsa estupro!  
Não quero não!  
Estuprador é na prisão

As gay  
As bi  
As trans e as sapatão  
Tão tudo empoderada  
Pra fazer revolução

## APÊNDICE C- Carta Manifesto

### Universidade Federal de Santa Maria Centro de Ciências Sociais e Humanos Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

#### CARTA MANIFESTO

*Lutamos por liberdade sobre nossas vidas e nossos corpos, liberdade para escolher com quem nos relacionamos, o que vestimos, como nos comportamos, por onde andamos, o que dizemos. Liberdade para não sermos mais vitimadas e criminalizadas. Liberdade para não sofrermos violência pelo simples fato de sermos mulheres.*

*As mulheres ainda vivem, sim, sob forte opressão. Opressão essa que se intensifica sobre as mulheres trabalhadoras, que ainda recebem salários menores que os dos homens, mesmo com a mesma capacitação e cumprindo as mesmas funções; mulheres pobres, marginalizadas e desamparadas; mulheres negras, mulheres indígenas, mulheres lésbicas, que além do preconceito, muitas vezes sofrem estupros “corretivos”; e mulheres transexuais, que têm negado até mesmo o direito de se afirmar mulheres. Contra isso, marchamos.*

*Marchamos para romper o silêncio causado pelo medo, vergonha e culpa mantidos por uma sociedade misógina que ensina mulheres a não serem violadas em vez de ensinar os homens a não estuprar, culpabilizando a vítima de um crime bárbaro, muitas vezes em defesa do agressor.*

*Marchamos também contra o racismo. Sabemos que as mulheres negras enfrentam barreiras duplas, tanto de gênero quanto pela cor. Marchamos pelas meninas negras que desde a infância são encorajadas a alisar os cabelos e levadas a negar suas identidades, desde a infância, por se sentirem obrigadas a aderir a um padrão de beleza eurocêntrico que as exclui.*

*Marchamos para que toda mulher indígena tenha suas particularidades respeitadas e asseguradas por políticas públicas, para que meninas não sejam retiradas de suas tribos e levadas à prostituição ou ao trabalho escravo.*

*Exigimos o direito de escolha sobre nossos corpos sem sermos criminalizadas pelo Estado, pela sociedade ou por instituições religiosas. Defendemos, sim, a legalização do aborto e a implementação de políticas públicas capazes de instruir e proteger as mulheres, especialmente as mais pobres e vulneráveis, e evitar mais mortes em clínicas clandestinas. Lutamos pelo direito ao aborto seguro e gratuito.*

*Marchamos para que mulheres lésbicas e bis não sejam vítimas de estupros corretivos, que tenham sua orientação sexual respeitada.*

*Marchamos porque a sexualidade e o desejo da mulher são reprimidos pela sociedade. Porque somos vistas apenas como objetos de satisfação masculina e nunca como semelhantes – sujeitos dotados de direitos, aspirações, desejos e prazeres – que merecem respeito.*

*Como estudantes e/ou trabalhadoras, pagamos um preço abusivo pelo transporte coletivo ineficaz, que não cumpre com suas necessidades primárias, como a segurança. Marchamos pelo direito de ir e vir sem sermos assediadas e molestadas em ônibus superlotados. Lutamos também pelo acesso irrestrito à cidade, por isso defendemos a tarifa zero.*

*Marchamos para que não tentem nos enquadrar em padrões sociais mesmo antes do nascimento e ao longo de nossas vidas, classificando cores, roupas, comportamentos, brincadeiras, profissões, atividades como coisas de “menino e de menina”.*

*Marchamos porque há tempos sabemos da insuficiência da atual estrutura de Santa Maria para o enfrentamento da violência contra a mulher. O fato de não haver atendimento noturno e nos fins de semana faz com que muitas mulheres não estejam recebendo o atendimento adequado, já que acabam sendo atendidas em outras delegacias, que não têm o devido preparo lidar com as especificidades dos casos de violência contra a mulher. Além disso, muitas mulheres simplesmente deixam de registrar a ocorrência no momento da agressão, aguardando a abertura da Delegacia da Mulher.*

*Marchamos porque a necessidade da criação desse Centro de Referência para o Atendimento da Mulher em Situação de Violência na cidade é evidente, já que a sua inexistência deixa milhares de mulheres em situação de violência desamparadas, sem ter a quem recorrer após o registro da ocorrência na delegacia.*

*Por isso nós marchamos para que sejam criados em nossa cidade, com urgência, um plantão para atendimento 24h na Delegacia para a Mulher, bem como de um Centro de Referência e Atendimento à Mulher em Situação de Violência.*

*Marchamos hoje pelas mulheres que enfrentam situação de violência, pelas mulheres que pereceram por serem mulheres e por todas aquelas que não podem estar aqui hoje. Marchamos e marcharemos até que todas sejamos livres de qualquer violência, opressão e discriminação (CARTA MANIFESTO, Marcha das Vadias, 2014).*