



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM
MESTRADO EM ESTUDOS DA LINGUAGEM
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: LINGÜÍSTICA APLICADA

“MEU CORPO, MINHAS REGRAS”: construções identitárias em panfletos da Marcha
das Vadias

Erinaldo da Silva Santos

Natal/RN
2017

Erinaldo da Silva Santos

“MEU CORPO, MINHAS REGRAS”: construções identitárias em panfletos da **Marcha das Vadias**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos da Linguagem, área de concentração: Linguística Aplicada.

Orientadora: Profa. Dra. Marília Varella Bezerra de Faria.

Natal/RN
2017

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Santos, Erinaldo da Silva.

Meu corpo, minhas regras: construções identitárias em panfletos da Marcha das Vadias / Erinaldo da Silva Santos. - 2017.

151f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem, 2017.

Orientadora: Profa. Dra. Marília Varella Bezerra de Faria.

1. Carnavaização. 2. Práticas discursivas. 3. Cultura. 4. Identidades de gênero. 5. Marcha das Vadias. I. Faria, Marília Varella Bezerra de. II. Título.

Erinaldo da Silva Santos

“MEU CORPO, MINHAS REGRAS”: construções identitárias em panfletos da Marcha das Vadias

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos da Linguagem, área de concentração: Linguística Aplicada.

Orientadora: Profa. Dra. Marília Varella Bezerra de Faria.

Aprovada em: 25-07-2017

Profa. Dra. Marília Varella Bezerra de Faria (Orientadora/Presidente)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Ismar Inácio Santos Filho (Examinador Externo)
Universidade Federal de Alagoas

Profa. Dra. Maria da Penha Casado Alves (Examinadora Interna)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal/RN

À Bianca que, mesmo com poucos meses de vida, nutre meus sonhos e me estimula a lutar por um mundo em que as diferenças de gênero, orientações sexuais, cor da pele e classe social não sejam motivos para atos de preconceito e de violência.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente a Deus, por me dar saúde e força para concluir esta pesquisa e por me auxiliar durante todos os momentos difíceis que vivi.

A minha orientadora, Profa. Dra. Marília Varella Bezerra de Faria, pela grande contribuição em minha formação acadêmica e pelas orientações prestadas ao longo do desenvolvimento desta dissertação.

Aos meus pais, Nilce Maria da Silva Santos e Manoel Tertuliano dos Santos (*in memoriam*), que, mesmo não tendo a oportunidade de uma escolaridade mais longa, não mediram esforços para que eu tivesse a oportunidade de estudar.

A todos os professores que contribuíram para a minha formação, especialmente, aos professores Dr. Ismar Inácio Santos Filho, Me. Antônio Barbosa Lúcio e as professoras Dra. Maria da Penha Casado Alves, Dra. Maria Bernadete Fernandes de Oliveira, Dra. Glícia Marili Azevedo de Medeiros Tinoco e Dra. Maria do Socorro Oliveira.

A minha esposa, Vanderleia, por estar ao meu lado durante essa jornada e por ser meu ombro amigo nas horas difíceis.

Às amigas da Universidade Estadual de Alagoas, Josefa Mendes, Elaine Fernandes e aos amigos que tive o prazer de conhecer enquanto fui aluno da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Magda Renata, Cíntia Daniele, Douglas Soares, Anne Dantas, Flávia Costa e Edivanaldo Vicente. Agradeço imensamente a todos e a todas pelas contribuições prestadas ao longo do desenvolvimento desta pesquisa.

A minha irmã Antônia, amiga, companheira e incentivadora durante os momentos difíceis de minha vida acadêmica.

Por fim, agradeço a todos e a todas que direta ou indiretamente fizeram parte de minha formação enquanto estudante/pesquisador.

Na viagem que empreendem ao longo da vida, alguns sujeitos deixam-se tocar profundamente pelas possibilidades de toda ordem que o caminho oferece. Entregam-se aos momentos de “epifania”. Saboreiam intensamente o inesperado, as sensações e as imagens, os encontros e os conflitos, talvez por adivinharem que a trajetória em que estão metidos não é linear, nem ascensional, nem constantemente progressiva. Suas aventuras podem, no entanto, parecer especialmente arriscadas e assustadoras quando se inscrevem no terreno dos gêneros e da sexualidade – afinal essas dimensões tidas como “essenciais”, “seguras” e “universais” – que, supostamente não podem/não devem ser afetadas ou alteradas. Por isso o efeito e o impacto das experiências desses sujeitos são tão fortemente políticos – o que eles ousam ensaiar repercute não apenas em suas próprias vidas, mas na vida dos seus contemporâneos. Esses sujeitos sugerem uma ampliação nas possibilidades de ser e de viver. Acolhem com menos receio fantasias, sensações e afetos e insinuam que a diversidade pode ser produtiva. Indicam que o processo de se “fazer” como sujeito pode ser experimentado com intensidade e prazer. Fazem pensar para além dos limites conhecidos, para além dos limites pensáveis. Afetam, assim, não só seus próprios destinos, mas certezas, cânones e convenções culturais.

(Guacira Lopes Louro)

RESUMO

O objetivo deste estudo é investigar a construção de identidades das mulheres a partir de embates dialógicos em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, movimento feminista que surgiu no ano de 2011, em Toronto, no Canadá, e que ganhou destaque mundial no combate a atos de violência praticados contra as mulheres. Na tentativa de combater o machismo, esse movimento busca desconstruir discursos que responsabilizam as mulheres pela violência a que são submetidas e, simultaneamente, constrói novos sentidos acerca das identidades femininas. No intuito de alcançar o objetivo desta pesquisa, investigamos os posicionamentos valorativos presentes em 10 panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, para a partir dos recursos linguístico-discursivos e semióticos utilizados, interpretar que identidades das mulheres são construídas. Para tanto, a pesquisa ora apresentada insere-se no campo dos estudos em Linguística Aplicada, estando ancorada em uma concepção sócio-histórica da linguagem, entendendo-a como uma prática discursiva constitutiva e constituinte da vida social (BAKHTIN, 2013, 2015; BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2010). Ademais, estabelecemos interconexões com estudos sobre identidades de gênero (BUTLER, 2013; LOURO, 2010, 2015; MOITA LOPES, 2002, 2003) e com os Estudos Culturais (HALL, 2014; WOODWARD, 2014), por estes entenderem as identidades como construções históricas, híbridas e descentradas, que são forjadas pelos sujeitos nas práticas sociais. Orientada por esses quadros teórico-metodológicos, a análise dos discursos revelou posicionamentos valorativos que constroem identidades de uma mulher livre, crítica, participativa, que problematiza a violência e questiona estereótipos de gênero ao se apoderar do próprio corpo. Constatou-se, ainda, que essas identidades buscam desconstruir discursos que responsabilizam as mulheres pelas violências de que são vítimas.

Palavras-chave: Carnavalização. Práticas discursivas. Cultura. Identidades de gênero. Marcha das Vadias.

ABSTRACT

The objective this study is to investigate the identities of women constructed from the dialogical struggles in pamphlets of divulgation the SlutWalk, feminist movement that emerged in 2011 in Toronto in Canada and has gained worldwide prominence in combating acts of violence committed against women. In an attempt to combat male chauvinism, this movement seeks to deconstruct discourses that hold women accountable for the violence they are subjected to, and at the same time constructs new meanings about the female identities. In order to reach the objective of this research, we investigate the valoratives positioning present in 10 pamphlets of divulgation the SlutWalk, and from the linguistic-discursive and semiotic resources used, to identify which women's identities are constructed. For this, the research presented here inserts in the field of studies in Applied Linguistics, being anchored in a socio-historical conception of language, understanding it as a constitutive and constituent discursive practice of social life (BAKHTIN, 2013, 2015, BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2010). In addition, we established interconnections with studies about gender identities (BUTLER, 2013, LOURO, 2010, 2015, MOITA LOPES, 2002, 2003) and with Cultural Studies (HALL, 2014 and WOODWARD, 2014), for these understand the identities as historical, hybrid and decentered constructions, which are forged by the subjects in social practices. Substantiated by these theoretical and methodological frameworks, the analysis of discourses revealed valoratives positioning that build identities of a free, critical, participatory woman, which discusses violence and questions the gender stereotypes when she empowers the own body. It found, also, that these identities seek to deconstruct discourses that blame women for the violence they are victims.

Keywords: Language. Discursive practices. Culture. Gender identities. SlutWalk.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Fotografia da Marcha das Vadias de Alagoas 2012 -----	12
Figura 2 - Fotografia da Marcha das Vadias de Curitiba -----	13
Figura 3 - Fotografia tirada durante a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro 2013 -----	62
Figura 4 - Cartaz Books de Alexander Rodchenko -----	90
Figura 5 - Cartaz de incentivo ao trabalho feminino durante a Segunda Guerra Mundial ----	111

SUMÁRIO

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
2. LÍNGUA(GEM) E VIDA SOCIAL NA PERSPECTIVA DO CÍRCULO DE BAKHTIN	18
2.1 A língua(gem) como uma atividade constitutiva e constituinte da vida social	18
3. O “CARNAVAL” COMO UMA FORMA DE SUBVERSÃO CULTURAL	29
3.1 Do carnaval à carnavalização: inversão cultural na e pela linguagem	29
3.2 O riso carnavalesco e a dessacralização dos discursos oficiais	36
3.3 O corpo grotesco: processos subversores da ordem social.....	43
3.4 Identidades carnavalizadas: o sujeito como um constante devir	48
4. DA LUTA INDIVIDUAL AOS MOVIMENTOS FEMINISTAS: RELATOS DE UMA HISTÓRIA DE DOMINAÇÃO E RESISTÊNCIA.	54
4.1 Um breve histórico dos movimentos feministas.....	54
4.2 A Marcha das Vadias e o feminismo contemporâneo	60
4.3 Fazendo gênero por meio da linguagem.....	64
4.4 Diferentes olhares acerca da Marcha das Vadias	71
5. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	77
5.1 Situando o estudo na Linguística Aplicada	77
5.2 O entrelaçamento entre a LA e a abordagem qualitativa.....	80
5.3 O encontro com a temática e a construção do <i>corpus</i>	82
5.4 Procedimentos de análise.....	83
6. NEM DEVOTA NEM SUBMISSA: EM BUSCA DE IDENTIDADES DAS MULHERES EM PANFLETOS DE DIVULGAÇÃO DA MARCHA DAS VADIAS ...	86
6.1 Análise do <i>corpus</i>	86
6.2 O corpo	86
6.2.1 A grande boca pelo fim da violência	86
6.2.2 O baixo corporal e a desconstrução de discursos machistas	97
6.3 Desconstruindo estereótipos de gênero: a negação	105

6.4 Da arena de vozes aos confrontos identitários.....	128
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	134
8. REFERÊNCIAS.....	138

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em meio às mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais a que estamos expostos na contemporaneidade, são frequentemente focalizadas questões referentes às identidades sociais, visto que em uma sociedade em constante transformação, o modo como as pessoas vivem, seus valores e crenças começam a ser questionados. Moita Lopes (2003, p. 15) salienta bem essa situação ao afirmar que há, nas práticas sociais, questionamentos que têm afetado nossa “compreensão da classe social, do gênero, da sexualidade, da idade, da raça, da nacionalidade e de quem somos na vida social”, fazendo com que valores tradicionais até bem pouco tempo tidos como verdades absolutas comecem a ser postos em xeque diante da complexidade e das transformações da vida contemporânea.

No tocante às mulheres, historicamente, vêm sendo construídos e perpetuados certos discursos, tendo em vista colocá-las em papéis de submissão (SANTOS, 2006), interpelando-as a aceitar e a agir de forma passiva diante de situações de violência à que vêm sendo submetidas. Contudo, em meio a essa ideologia machista, existem vozes discordantes, que tentam transformar esta situação, visando criar e fortalecer novas identidades no sentido de redefinir o que entendemos pelo gênero feminino, vê-lo como plural, contribuindo para a obtenção de direitos iguais entre homens e mulheres (GUIMARÃES, 2005).

No Brasil, o movimento feminista, conhecido como Marcha das Vadias, tem lutado pela transformação da forma como culturalmente vêm sendo construídas as identidades da mulher. Esse movimento surgiu, em 2011, no Canadá, como forma de protesto contra o discurso de um policial (e uma sociedade machista) que, convidado a ministrar uma palestra na Universidade de Toronto, afirmou que as mulheres deveriam “deixar de se vestir como vadias”, pois, para ele, certas vestes femininas estimulavam a violência sexual. Nesse caso, percebemos um discurso que vem sendo reproduzido há tempos e que credita à mulher, à forma como se veste, a seu modo de agir e pensar, a culpa pela violência sofrida.

Para explicitar os motivos que nos levaram, nesta pesquisa, a investigar identidades das mulheres construídas a partir dos discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, vale destacar que, no ano de 2012, Alagoas vivenciava um agravamento significativo nos casos de violência praticados contra as mulheres. Dados do “Mapa da Violência 2012” apontam que o estado era o segundo onde mais se matavam mulheres no país, ficando atrás apenas do Espírito Santo (WASELFSZ, 2012). Naquele ano, Alagoas apresentava duas das cidades, nas quais mais se matavam mulheres no Brasil. Maceió ocupava a terceira posição entre as capitais com uma taxa de 59 mortes para cada 100 mil mulheres;

Arapiraca, a segunda maior cidade, por sua vez, ocupava a quinta posição entre os municípios com mais de 26 mil mulheres, com uma taxa de 21,4 homicídios femininos para cada 100 mil mulheres (WAISELFISZ, 2012).

Esse contexto de violência motivou a realização de diversos debates, discussões e movimentos de rua em Alagoas. Um desses movimentos, a Marcha das Vadias, despertou os mais diversos sentimentos entre a população do estado. Algumas pessoas apoiaram as reivindicações desse movimento, concordando com a forma como agiam e como as mulheres se vestiam durante o evento; outros, embora concordassem com as reivindicações, manifestavam recusa ao nome do movimento e a forma como as/os participantes se comportavam.

Para melhor compreender os motivos que ocasionam esses diferentes olhares sobre o evento, apresentamos uma imagem da Marcha das Vadias realizada em Alagoas no ano de 2012.

Figura 1- Fotografia da Marcha das Vadias de Alagoas 2012



Fonte: <<http://www.sindpol-al.com.br/2012/06/marcha-das-vadias-manifestantes-cobram-delegacias-24-horas/>>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Como podemos observar na faixa presente na imagem acima, um dos objetivos do evento é o combate à violência contra a mulher, sobretudo a violência sexual. Para reforçar tal posicionamento, os membros do evento usam roupas curtas e expõem publicamente partes dos corpos como seios e barriga, conforme podemos observar de modo mais explícito na imagem a seguir.

Figura 2 - Fotografia da Marcha das Vadias de Curitiba



Fonte: < <http://www.cantuemfoco.com.br/2017/01/primeira-marcha-das-vadias-do-ano-se.html> >. Acessado em 10 março de 2017.

Ao exibir partes do corpo publicamente, as participantes do evento tentam combater discursos machistas que responsabilizam as vítimas pela violência à que são submetidas e, de uma certa forma, propõem que outros sentidos sejam construídos acerca dos papéis e dos modos de ser homens e de ser mulheres na sociedade brasileira. Esse modo de agir, em muitos casos, tem feito com que alguns segmentos da sociedade manifestem recusa ao movimento. Contudo, destacamos que, para compreender os efeitos de sentidos gerados pela exposição dos corpos femininos na Marcha, é necessário pensá-los não somente por uma perspectiva biológica, mas como um construto cultural sobre o qual ecoam diversas verdades sociais. Com isso, não negamos a materialidade dos corpos, mas enfatizamos que “é no interior da cultura e de uma cultura específica que características materiais adquirem significados” (LOURO, 2008, p. 22), pois conforme argumenta Butler (2013), o corpo é uma construção que não apresenta uma existência significável anterior às marcas de gênero. Visto por essa perspectiva, o corpo feminino apresenta-se como um espaço de poder e de confronto entre diferentes vozes sociais. Se os discursos machistas o utilizam como uma forma de responsabilizar as mulheres pelas violências, “por serem sensuais”, “sedutoras” e “usarem roupas curtas”, os membros da Marcha das Vadias buscam subverter esses discursos e responsabilizar os agressores pelos atos de violência.

No caso de Alagoas, a Marcha das Vadias de 2012 surgiu motivada pelos altos índices de violência praticada contra as mulheres, conforme podemos verificar na passagem, a seguir, publicada no blog do evento.

Marcharemos em Alagoas, porque só em 2011 morreram 142 mulheres do nosso Estado vítimas da violência, na maioria das vezes doméstica. Porque no nosso Estado, há um atraso social que não garante segurança a ninguém, qualquer classe que seja, mas principalmente a quem não pode pagar por ela (MARCHA DAS VADIAS DE ALAGOAS, 2012).

Essa situação de violência vivenciada por mulheres do estado passou a ser bastante discutida em outras instâncias, além dos movimentos de rua. Professores, estudantes, pesquisadores engajaram-se na problematização de privações sofridas (ROJO, 2013b) pelas mulheres alagoanas. Imerso nessa realidade, quando ainda era graduando do sétimo período do curso de Letras na Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), fui convidado pelo professor da disciplina de Antropologia Jurídica do curso Direito da UNEAL para atuar como monitor.

Dentre as questões problematizadas durante a disciplina, algumas tiveram como objetivo discutir a relação entre a linguagem e a construção dos direitos das mulheres, bem como o papel desempenhado pelos discursos na reprodução e na transformação de atos de violência em um determinado contexto sociocultural. Como atividade final da disciplina, grupos de alunos deveriam organizar um debate (desafio jurídico), tendo por base a análise de panfletos utilizados na divulgação da Marcha das Vadias, conforme podemos observar em trechos de matéria veiculada no site da universidade.

“Quando dizer é fazer: uma questão de leitura em Antropologia Jurídica”. Com este tema, os estudantes do segundo período do curso de Direito da Universidade Estadual de Alagoas enfrentam o desafio de debater um assunto polêmico, a “Marcha das Vadias” [...]. [...] a atividade é uma leitura de textos de divulgação da “Marcha das Vadias”, movimento internacional cujo foco é a defesa da mulher vítima de estupro e de sua liberdade para se vestir como deseje, sem que isso seja encarado como um “convite” pelos criminosos. A atividade é aberta ao público e também terá a participação de estudantes do curso de Letras da UNeal (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE ALAGOAS, 2012).

Durante a fase de elaboração do desafio jurídico, auxiliamos alunos e alunas do curso de Direito nas análises dos panfletos de divulgação da Marcha das Vadias. Nesse momento, tivemos nossos primeiros contatos com o movimento e, embora não estivéssemos tratando especificamente de construção de identidades de gênero, percebemos que, no material utilizado

na atividade, eram construídos sentidos que posicionavam as mulheres em lugares sociais diferentes do que o fazem discursos machistas que circulam socialmente. Essa constatação emerge em um contexto em que “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades” (HALL, 2014, p. 9), novos modos de ser mulher.

Desse primeiro contato, surgiu o interesse pela temática, o que, posteriormente, motivou-nos a empreender esta investigação, cujo objeto de estudo são identidades das mulheres construídas a partir dos discursos que circulam em 10 panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, aos quais tivemos acesso durante a monitoria na disciplina de Antropologia Jurídica. Para criar inteligibilidade sobre esse objeto de estudo e identificar possíveis projetos identitários, estamos entendendo que os modos de ser e estar no mundo não resultam de “um ato único, inaugural, mas que, em vez disso” (LOURO, 2008, p. 7), os sujeitos são construídos na e pela cultura. Desse modo, as identidades (de gênero) não são uma essência ou algo que o sujeito traz desde o nascimento ligado ao seu corpo, pelo contrário, são uma construção sociocultural (GUIMARÃES, 2005) que vai sendo reproduzida e/ou transformada à medida que interagimos, via linguagem, com o outro.

Nessa perspectiva, os sujeitos são construídos na relação com alteridade, e as mudanças por que vêm passando a sociedade não podem ser separadas da linguagem, pois estas são refletidas e refratadas pelos enunciados que circulam socialmente. Assim, os discursos a que estamos expostos nas práticas sociais atuam como pedagogias culturais que nos interpelam a assumir determinados comportamentos, bem como modos de ser e viver (LOURO, 2008). Esse fato possibilita que os panfletos de divulgação da Marcha das Vadias constituam-se como um espaço em que as mulheres possam falar por si e falar de si, visibilizando suas histórias, anseios, sofrimentos e, ao mesmo tempo, possibilitando que construam e legitimem outros modos de atuar na vida social além daqueles impostos por discursos machistas.

Por adotarmos uma visão de que as identidades são construídas nos e pelos discursivos (MOITA LOPES, 2002, 2003) em um determinado contexto cultural, faz-se necessário esclarecer que estamos adotando uma concepção sócio-histórica da linguagem, entendendo-a, como uma prática discursiva constitutiva e constituinte da vida social (BAKHTIN, 2013, 2015; BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2010). Estamos, pois, levando em consideração o papel dos interlocutores no jogo discursivo, o momento histórico da produção dos enunciados e as intenções ideológicas materializadas por meio de recursos linguísticos e não linguísticos presentes no processo de interação (SANTOS FILHO, 2012).

Frente a um contexto cultural como o que vivenciamos na contemporaneidade, em que grupos frequentemente silenciados tomam a palavra, expressam sua insatisfação e constroem outros sentidos sobre suas posições nas relações sociais, buscamos ouvir as vozes que ecoam nos panfletos de divulgação da Marcha das Vadias no intuito de investigar propostas identitárias construídas para e pelas mulheres. Para tanto, durante a realização deste estudo, buscamos responder aos seguintes questionamentos:

1. Que identidades das mulheres são construídas a partir dos discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias?
2. Que relações dialógicas são estabelecidas por essas identidades?

No intuito de responder a esses questionamentos, tivemos como objetivos de pesquisa:

1. Investigar identidades das mulheres construídas a partir de discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias;
2. Investigar as relações dialógicas estabelecidas por essas identidades.

Para concretizar esses objetivos e responder as nossas questões de pesquisa, situamo-nos no campo dos estudos em Linguística Aplicada, pois inúmeros pesquisadores dessa área têm buscado produzir conhecimentos que sejam responsivos à vida social. Para tanto, voltamos nosso olhar para o mundo da vida, o que nos impôs a necessidade de operar de modo indisciplinar (MOITA LOPES, 2006, 2009a), transgressivo (PENNYCOOK, 2006), tendo em vista que, para compreender um mundo em que a linguagem desempenha papel essencial, é necessário pensar além dos limites dos paradigmas tradicionais (FABRÍCIO, 2006), ou seja, é preciso atravessar fronteiras disciplinares para produzir conhecimentos que contribuam para renarrar as histórias que nos contaram sobre quem somos e sobre o mundo em que vivemos.

Em nossa investigação, esse modo indisciplinar de operar típico da LA contemporânea, constitui-se a partir da interconexão entre estudos em linguagem, estudos sobre identidades de gênero (BUTLER, 2013; LOURO, 2010, 2015; MOITA LOPES, 2002, 2003) e os Estudos Culturais (HALL, 2014; WOODWARD, 2014), por estes entenderem as identidades como construções históricas, híbridas e descentradas, que são forjadas pelos sujeitos nas práticas sociais nas quais estão imersos.

Ainda sobre o modo de fazer pesquisa no campo da LA, Rojo (2013a) argumenta que, para nos aproximarmos da língua e do mundo como ele é, torna-se necessário trabalharmos a partir de uma perspectiva interdisciplinar e voltarmos nossa atenção para questões práticas, entendidas como “privações sofridas” por grupos minoritários, aqui as mulheres vítimas de violência, para com eles produzir conhecimentos que proporcionem ganhos às práticas sociais e a seus participantes, “no sentido de uma melhor qualidade de vida” (ROJO, 2013a, p. 67).

Ao considerar o papel do outro e do contexto sociocultural na construção do conhecimento, este estudo caracteriza-se como uma investigação de natureza interpretativista, que está ancorada nos parâmetros da pesquisa qualitativa, uma vez que parte do “pressuposto de que as pessoas agem em função de suas crenças, percepções, sentimentos e valores e que seu comportamento tem um sentido, um significado que não se dá a conhecer de modo imediato, precisando ser desvelado” (ALVES-MAZZOTTI; GEWANDSZNAJDER, 1998, p. 31). Desse modo, o caráter interpretativista desta pesquisa permite que se pense o mundo na dependência dos sujeitos que o habitam e dos sentidos que constroem sobre si mesmos e sobre os outros.

Nestas considerações iniciais, justificamos a escolha do tema, definimos nosso objeto de estudo, apresentamos nossas questões de pesquisa e objetivos, além de apontarmos o embasamento teórico pelo qual nos orientamos. A partir de agora, para uma maior compreensão deste trabalho, indicaremos as outras partes que compõem esta dissertação. No capítulo 2, intitulado “*Língua(gem) e vida social na perspectiva do Círculo de Bakhtin*”, apresentamos algumas considerações sobre o papel da linguagem na construção dos sujeitos e da vida social, destacando, sobretudo os conceitos de relações dialógicas, entonação valorativa, forças centrífugas e forças centrípetas. No capítulo 3, “*O carnaval como uma forma de subversão cultural*”, damos continuidade as nossas reflexões acerca do pensamento do Círculo de Bakhtin, discutindo os conceitos de carnavalização, riso e corpo grotesco. No capítulo 4, intitulado “*Da luta individual aos movimentos feministas: relatos de uma história de dominação e resistência*”, apresentamos reflexões sobre a história dos movimentos feministas, enfatizando o papel da Marcha das Vadias na luta pela efetivação e ampliação dos direitos das mulheres. Ademais, discutimos a concepção de identidade (de gênero) que orienta a realização desta investigação. Feitas essas reflexões, no capítulo 5, apresentamos os procedimentos metodológicos utilizados durante a realização desta pesquisa. No capítulo 6, “*Nem devota nem submissa: em busca de identidades das mulheres em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias*”, estão presentes as análises dos panfletos que constituem nosso *corpus*. Nas considerações finais, discutiremos resultados desta investigação, articulando-os a nossos objetivos e questões de pesquisa, bem como registraremos algumas reflexões sobre o tema em pauta e as perspectivas para a ampliação futura deste estudo.

2. LÍNGUA(GEM) E VIDA SOCIAL NA PERSPECTIVA DO CÍRCULO DE BAKHTIN

Neste capítulo, apresentamos a concepção de linguagem do Círculo de Bakhtin, destacando o papel dos enunciados concretos na construção dos sujeitos e da vida social. Para tanto, salientaremos a necessidade de ver a língua não como um sistema gramatical de formas normativas, mas como uma prática social permeada por valores, crenças e ideologias. Ademais, apresentaremos fundamentos da teoria bakhtiniana que auxiliaram nossa análise dos discursos presentes em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, em especial, os conceitos de relações dialógicas, entonação valorativa, forças centrífugas e forças centrípetas. Demonstraremos, ainda, de que modo a linguagem atua na transformação das relações socioculturais.

2.1 A língua(gem) como uma atividade constitutiva e constituinte da vida social

As reflexões realizadas pelo Círculo de Bakhtin têm como uma de suas premissas o fato de que a linguagem passa a ser relacionada à vida (FARIA, 2007), à realidade em que os interlocutores estão inseridos. Desde “Para uma filosofia do ato”, obra escrita em 1926, Bakhtin destaca a necessidade de ver o enunciado como um ato concreto que emerge em uma situação de enunciação (FARACO, 2009), o que implica conceber a linguagem como uma prática social permeada pelos valores, crenças e ideologias presente na realidade em que o ser humano se encontra durante o processo de interação.

Continuando nosso percurso acerca das ideias do Círculo, no ensaio “O discurso na vida e o discurso na arte: questão de poética sociológica”, Bakhtin/Voloshinov (2000) destaca que a compreensão de um discurso não deve se limitar a aspectos estritamente linguísticos. Se queremos buscar os valores e os sentidos de um signo, devemos colocá-lo em um contexto social (FARACO, 2009). Para compreender os sentidos e valores construídos no processo de interação, devemos ir além da análise de aspectos linguísticos, visto que toda palavra é povoada de intenções e evoca um contexto, no qual viveu sua vida socialmente tensa (BAKHTIN, 2014).

Esse posicionamento permite compreendermos que os enunciados que produzimos não ocorrem no vazio, mas em um contexto histórico e social concreto, no qual circulam diversas vozes sociais. Imersos em um ambiente povoado pela palavra do outro, nossos discursos se apresentam como resposta ao já dito e expressam sempre um posicionamento valorativo (FARACO, 2009). Segundo Bakhtin (2014), todo enunciado é sempre ideológico e se constrói

atravessado por diversos quadros axiológicos, pois sua significação apresenta sempre uma dimensão avaliativa.

Refletindo sobre o pensamento do Círculo, Faraco acrescenta que

[...] os signos são intrinsecamente sociais, isto é, são criados e interpretados no interior dos complexos e variados processos que caracterizam o intercâmbio social. Os signos emergem e significam no interior de relações sociais, estão *entre* seres socialmente organizados; não podem, assim, ser concebidos como resultantes de processos apenas fisiológicos e psicológicos de um indivíduo isolado, ou determinado apenas por um sistema abstrato (2009, p. 49, grifos do autor).

A posição desse autor coaduna com o pensamento de Bakhtin/Voloshinov (2010) de que a linguagem deve ser vista como atividade e não como um sistema abstrato de formas normativas, como postulava a linguística do início do século XX (FARACO, 2009). Segundo o filósofo russo, cada palavra proferida é um elo entre os sujeitos envolvidos no processo de comunicação, ou seja, “a palavra é uma espécie de ponte lançada entre mim e os outros. Se ela se apoia em mim numa extremidade, na outra apoia-se sobre meu interlocutor. A palavra é um território comum entre o locutor e interlocutor” (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2010, p. 117).

Além disso, os sujeitos têm papel ativo no processo de significação, porque os discursos sempre nascem em uma situação real de comunicação e com ela mantém relação (BAKHTIN, 2014). Destarte, retirar as palavras das situações concretas, apagar o contexto extraverbal que as envolve, significa limitar seu sentido e desconsiderar os interesses, valores e ideologias que perpassam nossos enunciados.

Segundo o pensamento do Círculo de Bakhtin, é no processo de interação entre um “eu” e um “outro” que são construídos os valores, as ideologias e as subjetividades. Sendo assim, os modos de ser homem e de ser mulher se constituem na e pela linguagem na relação com a alteridade (BARROS, 2005). Nossas condições de existência são semioticamente mediadas, visto que não temos acesso ao real de modo direto, mas por meio das linguagens, signos e significações aos quais estamos expostos nas práticas discursivas (FARACO, 2009). Deve-se, ainda, considerar que a linguagem se apresenta como uma realidade axiologicamente valorada, pois, para Bakhtin (2014), a significação dos signos é sempre revestida de valores e o mundo só adquire sentido para os sujeitos quando é semioticizado.

Desde o nascimento, estamos envoltos em discursos que vão nos construindo como sujeitos sociais e que moldam nossa forma de interagir e ver o mundo. É por meio de palavras que expressamos nossos desejos, sentimentos, aflições, valores, crenças e que construímos

nossas identidades de gênero (SANTOS; SILVA, 2016), isso porque, nas reflexões bakhtinianas, o falante se caracteriza “como ‘sujeito do apelo’, da consciência dialogizada, constituída com a voz do outro e, assim, marcadamente social. A identidade do sujeito se processa por meio da linguagem na relação com a alteridade” (MARCHEZAN, 2010, p. 122-123).

Desse modo, ao interagirmos pela linguagem, ao dialogarmos com outras vozes sociais, não estamos simplesmente descrevendo um mundo preexistente ao discurso. Nossas palavras não só refletem a realidade como também a refratam (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2010), o que permite a existência de várias verdades sociais (FARACO, 2009), tendo em vista que as palavras que proferimos não se apresentam como fotografias daquilo que significam. Quando enunciamos, temos a possibilidade de produzir deslocamentos de sentidos e promover transformações em nossas identidades e na estrutura social, visto que assumimos uma posição avaliativa em relação a outras posições sociais.

Ao enfatizar, em “Marxismo e filosofia da linguagem”, que a língua refrata a realidade, Bakhtin/Voloshinov (2010) busca destacar que os signos não somente descrevem o mundo, mas que o constroem, isto porque

as significações não são dadas em si, nem estão garantidas por um sistema semântico abstrato, único e atemporal, nem pela referência a um mundo dado uniforme e transparente, mas são construídos na dinâmica da história e estão marcadas pela diversidade de experiências dos grupos humanos, com suas inúmeras contradições e confrontos de valorações e interesses sociais (FARACO, 2009, p. 51).

As palavras de Faraco (2009) reforçam que, para os estudos do Círculo, não há como significar sem refratar. A todo instante, em nossas práticas cotidianas, estamos realizando avaliações e atribuindo valores a seres, pessoas, coisas e acontecimentos. É nesse processo de interação que nossas palavras ganham (e dão) vida, adquirem e atualizam seus sentidos, pois estes são situados historicamente, sendo necessário levar em consideração as intenções dos interlocutores no jogo discursivo, além do papel que ocupam da estrutura social.

As avaliações que fazemos por meio da linguagem não estão ligadas apenas ao material verbal, mas também aos valores presumidos e ao modo como estes dialogam com as relações de poder que vigoram na sociedade, visto que “o discurso verbal, tomado em seu sentido mais largo, como um fenômeno da comunicação cultural, deixa de ser alguma coisa autossuficiente e não pode mais ser compreendido independentemente da situação de comunicação social que o engendra” (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2000, p. 4).

As investigações realizadas pelo Círculo de Bakhtin trouxeram grandes contribuições para o estudo da linguagem, por levarem em consideração sua história e historicidade, pois “a linguagem não é falada num vazio, mas numa situação histórica e social concreta no momento e no lugar de atualização do enunciado” (BRAIT, 2005, p. 93). Por essa perspectiva, os signos passam a ser vistos como elementos concretos e permeados por diversas relações de poder, pois a palavra “é indissociável do discurso; palavra é discurso. Mas palavra também é história, é ideologia, é luta social, já que é a síntese das práticas discursivas historicamente construídas” (CEREJA, 2010, p. 204), o que significa dizer que é composta por um conjunto de fios ideológicos e que possibilita o embate entre diferentes significados e pontos de vista (STELLA, 2010).

Nesse sentido, se quisermos compreender os sentidos e os valores presentes em um signo, precisamos situá-lo em um contexto social e estabelecer relações com as lutas travadas na sociedade, pois, como diferentes classes sociais utilizam uma mesma língua, todo signo ideológico apresenta índices de valor contraditórios (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2010). Outrossim, a diversidade e as contradições da experiência humana fazem com que os signos sejam plurívocos, visto que

a plurivocalidade (o caráter multissêmico) é a condição de funcionamento dos signos nas sociedades humanas. E isso não porque eles sejam intrinsecamente ambíguos, mas fundamentalmente porque significam deslizando entre múltiplos quadros semântico-axiológicos (e não com base numa semântica única e universal) (FARACO, 2009, p. 51).

Com base nessas ideias, percebemos que um mesmo material semiótico pode adquirir diferentes significações em função das diversas vozes que estão presentes nos enunciados. Na dinâmica da história, diferentes grupos sociais constroem o mundo a partir de diferentes axiologias (FARACO, 2009), o que possibilita que uma mesma palavra (entendida como um signo ideológico) possa ser utilizada para negar ou permitir, como uma forma de restringir direitos ou para promover a liberdade, porque, quando enunciada, tem temas e significados diversos, que podem se transformar ao longo do diálogo social e intervir responsivamente na realidade em algum momento (ALVES, 2010).

Essa possibilidade de adquirir diversos contornos semiótico-ideológicos é inerente aos embates estabelecidos socialmente e, segundo Faraco (2009), está ligada ao fato de que a semiose humana é uma realidade aberta e infinita. Contudo, é importante frisar que serão constantes as tentativas de negar a heterogeneidade discursiva por meio do que Bakhtin (2014) chama de forças centrípetas, isto é, atitudes que buscam tornar o signo monovalente, ao impor

determinados sentidos e visões de mundo como sendo os únicos e verdadeiros em um determinado momento histórico. Acrescenta ainda o filósofo russo que em oposição às forças centrípetas, existem forças centrífugas que corroem as formas de poder que buscam uma centralização discursiva e a construção de sentidos únicos sobre o mundo (MELO, 2010).

Esses embates entre diferentes forças sociais ocorrem porque, quando empregamos a linguagem em interações na vida cotidiana, o fazemos para assumir uma posição no mundo, para concordar ou discordar de outras vozes sociais. Nesse processo, organizamos nossos enunciados, fazemos escolhas de recursos linguístico-discursivos para alcançar as ações pretendidas. Contudo, os valores entoados nos enunciados não estão inscritos diretamente no material verbal, são construídos na relação estabelecida entre os falantes, a linguagem, a sociedade e a cultura (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2000). Mesmo a forma do enunciado e sua entoação são moldadas em função do julgamento de valor que pretendemos expressar, visto que conforme defende Bakhtin/Voloshinov (2000, p. 9-10)

um julgamento de valor social que tenha força pertence à própria vida e desta posição organiza a própria forma de um enunciado e sua entoação; mas de modo algum tem necessidade de encontrar uma expressão apropriada no conteúdo do discurso. Uma vez que um julgamento de valor desvia-se dos fatores formais para o conteúdo, podemos estar certos de que uma reavaliação é iminente. Assim, um julgamento de valor qualquer existe em sua totalidade sem incorporar-se ao conteúdo do discurso e sem ser deste derivável; ao contrário, ele determina a própria seleção do material verbal e a forma do todo verbal. Ele encontra sua mais pura expressão na entoação. A entoação estabelece um elo firme entre o discurso verbal e o contexto extraverbal – a entoação genuína, viva, transporta o discurso verbal para além das fronteiras do verbal, por assim dizer.

Diante da posição expressa pelo autor, percebemos que, para a compreensão das entoações, isto é, dos valores construídos em um enunciado, devem ser levados em consideração, além do material verbal, os valores presumidos pelos grupos sociais, porque é na relação entre o material verbal e o não-verbal que surgem as entoações. É por meio delas, que o discurso entra em contato com a vida, sendo importante considerar que “o que vai substancialmente definir a significação e o tema de um enunciado/texto é sobretudo a apreciação de valor ou avaliação axiológica [...] que os interlocutores fazem uns dos outros e de si mesmos ou de seus lugares sociais” (ROJO, 2013a, p. 28).

Para melhor explicitar como a entoação valorativa surge a partir da relação entre o discurso verbal e o contexto extraverbal, tomemos por base o exemplo de uma conversação mencionados por Bakhtin/Voloshinov (2000) no texto “O discurso na vida e o discurso na arte:

questão de poética sociológica”. No exemplo apresentado, duas pessoas estão sentadas na sala de uma casa, em silêncio e, de repente, uma delas profere a palavra “Bem”. Em seguida, ambas continuam em silêncio. A palavra “Bem”, quando vista de modo isolado, pouco informa sobre as significações e os valores propostos nesse enunciado. Para compreender o seu sentido “completo”, é preciso levar em consideração os sujeitos envolvidos e a situação de comunicação. No exemplo apresentado, trata-se de duas pessoas sentadas na sala de uma casa e que ao olharem para a janela viam que começava a nevar. Ambos os participantes da conversação estão ansiosos pela chegada da primavera, sabiam que o inverno já deveria ter acabado e ficam desapontados pelo fato de estar nevando.

Uma vez separado desse contexto, o enunciado “bem” perde quase todo o seu sentido, porque são as condições reais em que é utilizado que geram o julgamento de valor. Somente em relação ao contexto descrito, esse enunciado adquire tom valorativo de indignação e reprovação. Destarte, percebemos que a entonação valorativa pode ser vista como um elo entre o material verbal e o não-verbal, entre o dito e o presumido (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2000). Além disso, é preciso ter em vista que o material verbal não predetermina a entoação, assim, o mesmo enunciado “bem” pode adquirir entoação alegre, triste, de desprezo, a depender do modo como é utilizado.

Por essa perspectiva, a linguagem, como uma atividade viva, não existe para um sujeito de modo isolado, mas se estabelece na interação, na troca, no diálogo entre dois ou mais interlocutores em um determinado momento sociocultural (FARACO, 2009). Todo discurso é sempre uma resposta a outros discursos, a outros sentidos, pois, em cada enunciado, ecoam diversas vozes e “coexistem contradições ideológico-sociais entre o passado e o presente, entre as várias épocas do passado, entre os vários grupos do presente, entre os futuros possíveis e contraditórios” (MIOTELLO, 2010, p. 172). O que nos põe diante da ideia de que a linguagem é, por essência, uma atividade dialógica, questão que se encontra no cerne das reflexões do Círculo de Bakhtin.

Bastante frequente nas obras do Círculo, a palavra diálogo requer, aqui, um aprofundamento teórico, tendo em vista as várias significações que pode assumir. Nesse sentido, Bakhtin (2015) critica o que ele chama de concepção estreita de dialogismo, isto é, a visão do diálogo apenas como um modo de composição do discurso e busca voltar sua atenção para as vozes, sentidos e valores que se entrecruzam em todos os enunciados (FARACO, 2009). Assim, quando fala em diálogo, não está se referindo à interação face a face, embora ali também estejam presentes relações dialógicas (MARCHEZAN, 2010), mas a diversidade de vozes e

forças sociais que refletem a realidade durante o processo de interação e que estão presentes em todos os gêneros discursivos.

Na visão do filósofo russo, todo enunciado, que surge em um determinado momento social e histórico, deve manter contato com os fios dialógicos que já foram tecidos acerca de um determinado objeto de enunciação (FARACO, 2009). Essa orientação, para as vozes de outrem, para outras verdades sociais, é vista por Bakhtin (2014) como um fenômeno natural a todo discurso vivo, que como tal vive deslizando entre seu contexto e o contexto de outrem, não podendo deixar de participar de forma ativa e tensa do diálogo com outras vozes sociais.

Para Bakhtin (2014), o objeto, para o qual nossos enunciados estão orientados, apresenta-se para nós já contestado, avaliado, desacreditado pela palavra do outro, o que aponta “para a existência de jogos de poder entre as vozes que circulam socialmente” (FARACO, 2009, p. 70). Somente um Adão mítico encontraria uma realidade ainda não povoada por outras vozes sociais (BAKHTIN, 2014). Nesse sentido, ao enunciarmos, entramos em uma realidade dialogicamente perturbada por discursos; a eles nos filiamos, confirmamos, completamos, refutamos etc. O fato é que nossos enunciados não podem deixar de participar desse diálogo social com os discursos de outrem.

Nas reflexões realizadas pelo Círculo, foi creditada bastante importância a multidão de vozes sociais presentes na língua. Contudo,

importa menos a heteroglossia como tal e mais a dialogização das vozes sociais, isto é, o encontro sociocultural dessas vozes e a dinâmica que aí se estabelece: elas vão se apoiar mutuamente, se interiluminar, se contrapor parcial ou totalmente, se diluir em outras, se parodiar, se arremedar, polemizar velada ou explicitamente (FARACO, 2009, p. 58).

Como pode ser percebido, nos dizeres de Faraco (2009), diálogo não significa, necessariamente, consenso, visto que, para Bakhtin, interessa mais as tensões travadas, por meio da linguagem, entre diferentes verdades sociais (a heteroglossia dialogizada), do que a simples existência de diversas vozes sociais. Para esse autor, como encontrarmos o objeto sobre o qual falamos já avaliado, nosso discurso é dialogicamente orientado para a palavra do outro, visto que todo enunciado nasce como uma réplica a discursos anteriores, ao mesmo tempo em que se constitui como resposta antecipada a discursos futuros.

Quando enuncia, o sujeito falante está constantemente movendo-se na fronteira entre seu território e o do ouvinte, sendo seu enunciado povoado por diversas vozes sociais. Mesmo quando aderimos a um discurso de forma incondicional, estamos, implícita ou explicitamente, manifestando recusa a outras vozes sociais que podem se opor dialogicamente a nossos

enunciados (FARACO, 2009). Essa diversidade de vozes presentes no discurso torna a linguagem pluridiscursiva, no sentido de que não pode ser encarada como um sistema gramatical de formas normativas, mas como “uma opinião plurilíngue sobre o mundo” (BAKHTIN, 2014, p. 100).

No capítulo 5 do livro “Problemas da poética de Dostoievski”, Bakhtin (2015) estabelece algumas distinções entre a linguística e a disciplina que ele chama de ‘translinguística’. Para ele, somente essa última disciplina poderia dedicar-se ao estudo das relações dialógicas, pois elas estão presentes nos discursos e não podem ser reduzidas às relações lógicas. Na visão do filósofo russo, não há relações dialógicas entre palavras, morfemas, sentenças, elementos do texto ou entre textos, quando vistos numa perspectiva estritamente linguística.

As relações dialógicas são extralinguísticas. Ao mesmo tempo, porém, não podem ser separadas do campo do discurso, ou seja, da língua como fenômeno integral concreto. A linguagem só vive na comunicação dialógica daqueles que a usam. É precisamente essa comunicação dialógica que constitui o verdadeiro campo da vida da linguagem. Toda vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística, etc.) está impregnada de relações dialógicas (BAKHTIN, 2015, p. 209, grifos do autor).

Conforme inferimos a partir das ideias de Bakhtin (2015), as relações dialógicas se situam no campo do discurso, uma vez que este se manifesta a partir do embate com outras vozes sociais. Ademais, tais relações não podem ser reduzidas às relações lógicas ou concreto-semânticas, embora dependam destas para existir (FARACO, 2009). Na visão desse pensador, as relações dialógicas se manifestam por meio de enunciados construídos em uma situação de comunicação concreta e expressam a posição de diferentes sujeitos sociais.

Para explicitar a diferença entre relações lógicas e as relações dialógicas, Bakhtin (2015) apresenta os seguintes juízos de valor: “A vida é boa”, “A vida não é boa”. Acerca desses exemplos, afirma que ambos apresentam um conteúdo semântico, uma forma lógica e um se constitui como negação do outro. Se vistos apenas como elementos do sistema linguístico, não há entre eles qualquer relação dialógica. Estas ocorrem quando um determinado material linguístico entra no campo do discurso e se transforma em um enunciado que expressa uma posição socioaxiológica de um sujeito social (FARACO, 2009). Destaque-se, ainda, que, para apreender o sentido de tais enunciados, não basta saber o que cada palavra significa, é necessário buscar compreender os diálogos que estabelecem com diferentes discursos sociais.

Em uma perspectiva puramente linguística, esses juízos de valor não se apresentam como uma resposta a outros enunciados como também não possuem uma autoria nem expressam o confronto entre diferentes vozes sociais. Para que isso ocorra, é necessário que se materializem em enunciados concretos e que assumam uma posição ativa frente a outros discursos. Vistas por essa perspectiva, as relações dialógicas são entendidas como o constante entrecruzamento de diferentes índices sociais de valor.

Em suas reflexões, Bakhtin (2015) destaca, ainda, que as relações dialógicas são possíveis não só entre enunciados, mas entre qualquer de suas partes significantes. Em uma palavra, podem ser percebidas relações dialógicas, desde que essa não seja vista apenas em seus aspectos linguísticos, como palavra impessoal da língua. Logo, para que apresente relações dialógicas, é necessário que a palavra seja vista como um signo ideológico, como a materialização da posição de um sujeito frente a outras posições sociais.

Vivendo em uma realidade marcada pela heteroglossia e pela dialogização de vozes, o sujeito se constitui de modo heterogêneo e traz em si sentidos impressos pelos diferentes discursos que atuam em sua formação. Como a realidade em que se constitui é marcada por contradições ideológico-sociais, os sujeitos não são vistos como unos, “mas como um agitado balaio de vozes sociais e seus inúmeros encontros e entrechoques” (FARACO, 2009, p. 84), o que contribui para que não possuam uma identidade fixa e acabada, porque, à medida que a sociedade passa por transformações e surgem novas vozes sociais, são construídos outros sentidos sobre quem somos e sobre o mundo em que vivemos, possibilitando a legitimação de outras formas de atuar na vida social além das que são impostas pelas ideologias oficiais.

Como destacado por Bakhtin (2014), o discurso é único e irrepitível, sempre exigindo a presença de um outro e de um contexto social. Assim, quando enunciamos, construímos nosso projeto de dizer como resposta a outras vozes sociais, a outros modos de ser e de viver, como também antecipamos possíveis sentidos que serão produzidos por nossos interlocutores. Este fato, evidencia que não há discursos puros e que os enunciados estão sempre direcionados à palavra de um outro (MELO, 2010). Ademais, por ser um ato único e irrepitível, o discurso suscita uma atitude responsiva dos sujeitos envolvidos no processo de interação (FARACO, 2009), isto é, requer a construção de contrapalavras.

No ideário do Círculo de Bakhtin, a compreensão é um ato ativo, ideológico e dialógico, que requer uma tomada de posição frente aos discursos a que estamos expostos (MELO, 2010). Nesse processo, por vezes, deparamo-nos com vozes sociais que buscam a centralização dos sentidos, das posições dos sujeitos e das formas de vida. Como destacamos anteriormente, essas forças que atuam de modo a homogeneizar as verdades oficiais, Bakhtin (2014) chama de forças

centrípetas. Em oposição a essa, existem as forças centrífugas, que buscam deslocar os sentidos, relativizando as verdades oficiais, propondo outras formas de ver o mundo (MELO, 2010).

Essas diferentes forças sociais fazem com que, em cada momento da sua “evolução”, a linguagem seja utilizada para reproduzir os interesses de distintos grupos sociais. Como destaca Bakhtin (2014), a língua não é neutra, pois quando o falante emprega uma palavra já a encontra povoada por intenções, valores e ideologias de outros sujeitos sociais. Frente a essa realidade, assume uma atitude de adesão total ou parcial, ou de recusa aos conteúdos ideológicos que a palavra (alheia) veicula.

Tanto as forças centrífugas quanto as centrípetas estão presentes nos discursos e, por consequência, nos sujeitos que emergem das práticas sociais. Se tomarmos como exemplo o enunciado “Meu corpo, minhas regras!” proferido por ativistas da Marcha das Vadias, perceberemos que esse enunciado atua no sentido de relativizar as verdades oficiais, desestabilizar sentidos e posições de submissão impostos às mulheres. As vozes que ecoam nesse discurso atuam como forças centrífugas, discutindo e subvertendo (MIOTELLO, 2010) as relações de gênero instituídas, dando visibilidade e legitimando outros modos de ser mulher.

De modo contrário, o enunciado “para não serem vítimas de estupro, as mulheres devem evitar se vestirem como vadias” atua como uma força centrípeta, pois tenta limitar os comportamentos tidos como “aceitáveis” para os sujeitos do sexo feminino. As vozes que ressoam, nesse enunciado, agem “como forças de unificação e centralização” (MELO, 2010, p. 250), que tentam homogeneizar os modos de ser mulher, negando a diversidade de sentidos presentes nas práticas cotidianas, valorizando as verdades do passado ao conceber as identidades como algo natural e imutável.

Ambos os enunciados nos põem diante da ideia de que a linguagem é por excelência uma atividade ideológica (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2010). Embora estejam refletindo uma mesma realidade, observamos que, em cada um dos exemplos apresentados acima, a violência contra a mulher é refratada de modo diferente. Nesse sentido,

entendemos a qualidade de refletir e refratar a realidade como sendo um todo indivisível, uma moeda de duas faces. Se metaforicamente imaginarmos o espelho, ele reflete um ser, mas, bem sabemos, que a imagem refletida não é o ser. Assim, a imagem refletida torna-se uma refração – uma alteração, uma distorção, uma resistência, uma quebra do reflexo (MELO, 2010, p. 254).

A posição de Melo (2010) auxilia nossa compreensão da capacidade criativa da linguagem. Os enunciados não somente descrevem o mundo, mas o fazem segundo a apreciação valorativa de determinados grupos humanos. Enquanto alguns sujeitos lutam pela

construção de relações sociais igualitárias e pelo fim da violência contra a mulher; outros buscam exercer um controle sobre os corpos femininos.

No intuito de demonstrar como interesses, muitas vezes contraditórios, influenciam a construção do mundo da vida¹, Bakhtin (2014) afirma que

cada enunciação concreta do sujeito do discurso constitui um ponto de aplicação seja das forças centrípetas, como das forças centrífugas. Os processos de centralização e descentralização, de unificação e de desunificação cruzam-se nesta enunciação, e ela não basta apenas à língua, como sua encarnação discursiva individualizada, mas também ao plurilinguismo, tornando-se seu participante ativo (BAKHTIN, 2014, p. 82).

Como destaca esse autor, cada enunciado se constitui como um espaço de diálogo, de encontro, de luta e de poder entre diferentes formas de refratar o mundo. Os casos de estupro são um bom exemplo das diversas formas como uma mesma realidade pode ser refratada. Enquanto discursos machistas responsabilizam as vítimas, tendo como “justificativa” as roupas que as mulheres usam ou sua forma de agir; grupos feministas responsabilizam os agressores, ao mesmo tempo em que reivindicam o direito à liberdade de comportamento para as mulheres. Nesse jogo de poder, vozes sociais machistas tentam, por meio de gestos centrípetos, impor suas verdades como as únicas aceitáveis; por sua vez, os discursos feministas atuam na descentralização e inversão de sentidos, tentando desconstruir práticas de preconceito e de violência.

No intuito de melhor explicitar como a linguagem pode ser utilizada como uma forma de reprodução ou de subversão das relações sociais que vêm sendo impostas às mulheres, passamos a discutir os conceitos bakhtinianos de carnavalização, riso e corpo grotesco, tendo em vista que eles guiaram nossa compreensão acerca dos discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias.

¹ Estamos utilizando essa expressão para nos referir ao mundo no qual sujeitos concretos aprendem e constroem histórias, valores, ideologias, sentidos e significados sobre quem são e sobre o mundo em que vivem.

3. O “CARNAVAL” COMO UMA FORMA DE SUBVERSÃO CULTURAL

Neste capítulo, realizaremos reflexões sobre os conceitos bakhtinianos de carnavalização, riso e corpo grotesco, buscando demonstrar como esses estão relacionados ao processo de inversão cultural vivenciado durante os festejos e ritos carnavalescos. Ademais, discutiremos como a utilização de uma linguagem carnavalizada atua na contestação das hierarquias, tabus e regras impostos pelas ideologias oficiais. No final do capítulo, teceremos algumas considerações acerca da concepção de sujeito que emerge das ideias do Círculo de Bakhtin.

3.1 Do carnaval à carnavalização: inversão cultural na e pela linguagem

Segundo Mikhail Bakhtin, para interpretar o carnaval, é necessário ir às suas origens, ao seu apogeu, isto é, à Antiguidade, à Idade Média e, por último, ao Renascimento (BAKHTIN, 2015). Ao realizar esse retorno, o carnaval é apresentado como um conjunto de manifestações da cultura popular que, quando transportado para as obras literárias, recebe o nome de carnavalização da literatura (SOERENSEN, 2011). Esse conceito foi delineado por Bakhtin, inicialmente, em sua obra “Problemas da poética de Dostoiévski”, contudo é, em sua tese de doutoramento intitulada “A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais”, que a noção de carnavalização é desenvolvida de modo mais “refinado” e “completo”.

O carnaval a que o filósofo russo (2015, 2013) se refere não é um fenômeno literário nem se restringe ao período que precede a quaresma e que ainda é celebrado na sociedade atual, mas se caracteriza como um conjunto de festividades, ritos e formas do tipo carnavalesco ocorridos, sobretudo, durante a Idade Média e o Renascimento (SOERENSEN, 2011). Essas festividades apresentam diversos matizes e variações em função de diferentes épocas e grupos sociais (BAKHTIN, 2010). Aconteciam em diversos momentos do ano associadas às comemorações sagradas e podiam totalizar três meses. Para compreendermos a relação entre os ritos carnavalescos e a cultura religiosa, é fundamental termos em mente que “mesmo o carnaval, que não coincidia com nenhum fato da história sagrada, com nenhuma festa de santo, realizava-se nos últimos dias que precediam a grande quaresma” (BAKHTIN, 2013, p. 7).

O que despertou o interesse de Bakhtin (2013) por essas manifestações culturais estava relacionado ao modo como as pessoas se comportavam, visto que, durante os festejos carnavalescos, ocorria uma espécie de ruptura das estruturas sociais. Muitos comportamentos

considerados “inadequados” eram permitidos e vigorava uma maior liberdade nas formas de ser, agir e pensar (KLAFKE, 2012).

Mais do que um simples conjunto de festividades, o carnaval é visto, na perspectiva bakhtiniana, como uma forma de manifestação da cultura e um princípio organizado e coerente de uma compreensão do mundo (BAKHTIN, 2013), sendo um espaço propício para a subversão das relações sociais, para a contestação dos poderes dominantes, configurando-se como um momento do ano em que os grupos marginalizados têm a possibilidade de ocupar posições antes reservadas às camadas privilegiadas da sociedade.

Para o entendimento do carnaval como força revolucionária e um princípio organizador da vida e das relações sociais, faz-se necessário que situemos algumas características de uma cosmovisão carnavalesca do mundo. Nesse sentido, recorremos a Bakhtin (2015), quando afirma que a nova visão construída durante o carnaval se caracteriza pelas seguintes características: livre contato familiar entre os homens, excentricidade, *mésalliance* e profanação.

A primeira categoria está relacionada à abolição das relações hierárquicas e a interação entre “os homens” na praça pública (GUEDES, 2015); a excentricidade, por sua vez, relaciona-se ao fato de atitudes, gestos, palavras e modos de se comportar tido como inadequados em outras épocas do ano serem ressignificados e aceitos, ao menos enquanto durassem as festividades e os ritos carnavalescos. As *mésalliances* surgem como resultado do livre contato entre os seres humanos, o qual possibilita que valores, ideias e atitudes antes separadas pelas hierarquias entrem em contato (KLAFKE, 2012).

No carnaval, estão em diálogo o alto e baixo, o jovem e o velho, o sagrado e o profano, o sábio e o tolo, os reis e seus escravos (DISCINI, 2010, GUEDES, 2015). Esse clima de liberdade e interação possibilita que, inclusive, a Igreja tenha seus discursos transformados pela cosmovisão carnavalesca, o que pode ser percebido pelas constantes paródias de textos sagrados (BAKHTIN, 2015).

Essas características do carnaval, segundo Bakhtin (2013, 2015), vão influenciar a forma de comunicação utilizada pelas pessoas e resultar na criação de novos gêneros (CARVALHO, 2009). Ao longo dos milênios, os gestos, a linguagem e as atitudes do carnaval vão sendo transpostos para a literatura, criando gêneros carnavalizados como a sátira menipéia e a paródia sacra (BAKHTIN, 2015). Muitos desses textos foram produzidos durante a Idade Média em mosteiros para serem utilizados em alguns festejos de tipo carnavalesco. Foram alvo da paródia sacra e do riso carnavalesco decretos, testamentos, hinos, salmos, todos com o

objetivo de contestar o sério, as normas ditadas pela Igreja e pelo Estado Feudal, simbolizando, pois, o rebaixamento do alto e do sagrado (GUEDES, 2015).

O carnaval apresentava-se como um espaço de natureza não oficial em que eram construídas visões de mundo diferentes das impostas pela Igreja e pelo Estado, instituições extremamente hierarquizadas. Nos festejos carnavalescos havia um rebaixamento de tudo o que era sério, elevado e dogmático, pois

as leis, proibições e restrições, que determinavam o sistema e a ordem da vida comum, isto é, extracarnavalesca, revogam-se durante o carnaval: revogam-se antes de tudo o sistema hierárquico e [...] tudo o que é determinado pela desigualdade social, hierárquica e por qualquer outra espécie de desigualdade (inclusive a etária) entre os homens (BAKHTIN, 2010, p. 128).

Nesse sentido, depreendemos das palavras de Bakhtin que o carnaval inaugurava uma outra vida, diferente daquela marcada pelas hierarquias da sociedade e que eram reproduzidas nas festas oficiais. Durante a Idade Média e o Renascimento, as festividades carnavalescas apresentavam uma notável diferença em relação aos ritos e às comemorações oficiais da Igreja e do Estado Feudal (BAKHTIN, 2015). Se por um lado, as festas oficiais eram marcadas pela seriedade, pelo respeito às normas, pela preservação das relações e desigualdades sociais e por “consagrar a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regiam o mundo: hierarquias, normas e tabus religiosos” (BAKHTIN, 2013, p. 8); por outro, os ritos carnavalescos pareciam construir ao lado do mundo oficial um segundo mundo, uma outra forma de vida marcada pelo princípio cômico, pelo riso, pela ridicularização das ideologias oficiais e pela total liberdade do dogmatismo religioso (DISCINI, 2010).

Como percebemos, o carnaval constitui-se como um espaço de libertação das concepções dominantes, tendo como uma de suas características a inversão das relações sociais. O rei é destronado e em seu lugar é posto o escravo ou o bobo (BAKHTIN, 2015), fato este que demonstra o destaque que é dado ao periférico, ao marginal, ao excêntrico nos festejos carnavalescos (SOERENSEN, 2012).

Uma das principais características da ação carnavalesca é “a coroação bufa e o posterior destronamento do rei do carnaval” (BAKHTIN, 2015, p. 129). Esse ritual era bastante comum, podendo ser percebido nas saturnais romanas, nos carnavais europeus e nas festas dos bobos e está relacionada de modo central à ideia de mudança e transformação das relações sociais, sendo o carnaval uma época de morte e renovação do regime vigente e das posições hierárquicas. O principal palco dessas ações era a praça pública, pois apresentava um caráter universal, permitindo o contato de pessoas heterogêneas (BAKHTIN, 2013).

Nesse segundo mundo, criado durante o carnaval, imperava uma total liberdade entre “os homens”, pois eram revogadas as hierarquias, as formas de reverência e todas as desigualdades existentes na sociedade (BAKHTIN, 2015). Em um cenário de total liberdade, criavam-se condições para que as formas carnavalescas se constituíssem como uma espécie de paródia da vida oficial e do culto religioso. Atitudes consideradas excêntricas, anormais e doentias em outras épocas do ano são permitidas, pois as normas que ditavam os comportamentos eram temporariamente suspensas, as hierarquias sociais abolidas, havendo um livre contato entre os seres humanos (BAKHTIN, 2013).

O mundo marcado pelas desigualdades sociais era destruído e em seu lugar construídas novas formas de vida, que duravam o tempo que durasse o carnaval. Contudo, passada a época das festividades, eram reestabelecidas as hierarquias, os tabus religiosos e todas as normas que guiavam a vida das pessoas (BAKHTIN, 2015). É importante destacar que ambas as formas de vida (carnavalesca e extracarnavalesca) eram consideradas legítimas, embora fossem separadas por rigorosos limites de tempo (KLAFKE, 2012).

Um dos aspectos marcantes das festividades carnavalescas pode ser percebido na forma irreverente com que são tratadas as normas sociais e os tabus religiosos. A zombaria, o riso, a profanação de temas religiosos e de tudo o que é sagrado e oficial fazem parte da visão carnavalesca do mundo (BAKHTIN, 2013). Rir do que é sério pode ser uma forma de subverter as relações de classe e um modo de construir uma visão de mundo diferente daquela imposta pela Igreja e pelo Estado feudal.

O modo como as pessoas agiam nas festividades carnavalescas relativizava as verdades e os poderes impostos pelas ideologias oficiais, o que revestia seus gestos e sua linguagem de uma atitude de renovação, de libertação, fazendo com que diferenças de classe social, de idade, de gênero fossem dissipadas, ocorrendo uma integração entre o alto e o baixo, o rico e pobre, o sagrado e o profano (BAKHTIN, 2010). Assim, o carnaval é visto como um espetáculo em que não ocorrem divisões entre os atores e os espectadores, em que as hierarquias são rompidas e a vida toma um rumo diferente do habitual (BAKHTIN, 2013). Nesses festejos, as pessoas vivem uma espécie de vida às avessas, o sério e o formal são substituídos pelo riso e pelo informal, os salões da nobreza dão lugar à praça pública (DISCINI, 2010; GUEDES, 2015).

Na definição de Bakhtin,

o carnaval é um espetáculo sem ribalta e sem divisão entre atores e espectadores. No carnaval, todos são participantes ativos, todos participam da ação carnavalesca. Não se contempla e, em termos rigorosos, nem se representa o carnaval mas vive-se nele, e vive-se conforme as suas leis

enquanto estas vigoram, ou seja, vive-se uma vida carnavalesca. Esta é uma vida desviada da sua ordem habitual, em certo sentido uma “vida às avessas”, um “mundo invertido” (BAKHTIN, 2010, p. 128, grifos do autor).

Conforme argumenta o autor, no carnaval vive-se de modo diferente dos momentos extracarnavalescos. As leis, proibições e restrições que regem a vida habitual são revogadas em função de um livre contato entre os sujeitos. Os comportamentos, os gestos e as palavras libertam-se das relações hierárquicas que separam as pessoas em classes sociais, gêneros, títulos, raças, idades e fortunas (BAKHTIN, 2013). Ao menos durante o período do carnaval, prevalecem muitos dos comportamentos que são considerados inoportunos em outros momentos do ano. Por essas características, as festividades carnavalescas têm um forte caráter contestatório e subversivo, marcado pela mistura dos opostos e pelo jogo das coisas ao avesso (KLAFKE, 2012; SOERENSEN, 2012).

Essa atitude subversiva tem como objetivo demonstrar outros pontos de vista, outros modos de vida além daqueles considerados oficiais (BAKHTIN, 2013). Por essa perspectiva, a justiça social pode ser tida como uma das características do carnaval, uma vez que formas de ser, pensar e agir consideradas apenas uma utopia em outras épocas do ano, podiam ser materializadas durante as festividades carnavalescas. A vida que as pessoas levavam marcada pelas desigualdades, pelo medo, pelo silêncio e pelas injustiças era substituída por uma outra vida marcada pelo livre contato entre sujeitos na praça pública (BAKHTIN, 2010, p. 128). Além disso, é importante salientar que essas festividades em todos os seus momentos históricos estiveram ligadas a períodos de crise da natureza da vida em sociedade e mesmo da própria existência humana (BAKHTIN, 2013) (crise de identidade?). Daí a forte influência de fatores como morte e ressurreição, das alternâncias e das renovações nos festejos carnavalescos.

Para compreendermos os sentidos que são construídos na e sobre as festividades carnavalescas, devemos considerar o contexto sócio-histórico em que estas ocorrem e as relações de poder que vigoravam na sociedade. Esses fatores são determinantes para o modo como as pessoas se comportavam e para a linguagem que utilizam. Na Idade Média e no Renascimento, períodos em que o carnaval teve seu apogeu, o mundo vivia sobre a lógica do sistema feudal, o qual era marcado por uma intensa segregação social e por uma forte influência de preceitos religiosos. Assim, muitos dos modos de vida das pessoas eram regidos por leis de ordem econômica, referente à posição ocupada por cada indivíduo na sociedade e, também, por preceitos religiosos, visto que a Igreja desempenhava papel decisivo na forma como as pessoas se comportavam.

Vivendo em uma sociedade marcada pela intensa divisão de classes, em que as hierarquias sociais e os preceitos religiosos são elementos determinantes na vida cotidiana, as pessoas tinham no carnaval uma oportunidade de experimentar o outro lado da vida. Aqueles que viviam o luxo, as regalias e as altas posições nas hierarquias sociais podiam frequentar espaços até então restritos aos membros das classes menos favorecidas e ter comportamentos que em outras épocas do ano eram considerados inadequados para os membros de sua classe social (GUEDES, 2015). De forma semelhante, quem vivia situações de privação, exclusão e pobreza, podia experimentar a vida dos privilégios e das regalias. Como se pode perceber, o carnaval é uma festa para todo o povo, regida por leis próprias, marcada pela inexistência de fronteiras espaciais ou econômicas (BAKHTIN, 2010, 2013).

Durante o carnaval, ampliavam-se as possibilidades de vida, as pessoas se libertam das amarras da vida cotidiana, das privações e expressam seus desejos mais profundos, visto que não há uma preocupação com o que os outros vão pensar, pois a segunda vida que se constrói, durante os festejos, permite novas formas de interação. As normas e a etiqueta são suspensas e se vive segundo as leis da vida carnavalesca, isto é, uma vida marcada pela liberdade, pelo riso, pela profanação e pela ridicularização dos tabus religiosos (BAKHTIN, 2013, 2015).

O carnaval, de uma certa forma, destrói todas as bases sólidas da sociedade e promove uma relação mais fluida entre sujeitos, classes, espaços, atuando como uma forma de hibridização, de miscigenação social, contrapondo-se a toda ideia de perfeição e de acabamento. Esse sentimento de movimento e renovação vivenciado nas festividades carnavalescas requeria uma forma de comunicação que desse conta de refletir essa nova realidade que se apresentava. Eram necessárias formas de expressão mutáveis e dinâmicas, flutuantes e ativas, capazes de demonstrar as mudanças por que passava a sociedade (BAKHTIN, 2013). Nesse sentido, Bakhtin (2013) aponta que as manifestações populares carnavalescas negam o trabalho centrípeto do discurso da Igreja e do Estado feudal, ridicularizam seus discursos, demonstrando em um movimento centrífugo, a relatividade das verdades oficiais.

À medida que a alienação, que se fazia presente durante a vida cotidiana é eliminada, em decorrência da suspensão das hierarquias sociais (CARVALHO, 2009), as pessoas passam a utilizar formas de expressão mais informais. Muitos vocábulos que, na vida ordinária, eram empregados como forma de ofensa e de agressão são ressignificados e adquirem novas funções, sendo utilizados para provocar o riso, a interação com os semelhantes (BAKHTIN, 2013). Nesse contexto, elaboram-se formas de vocabulário e gestos específico, marcados pela franqueza e pela eliminação das distâncias entre os indivíduos em comunicação (BAKHTIN,

2013). Se em outros momentos do ano, a linguagem era utilizada para separar e hierarquizar as pessoas, nas festividades carnavalescas, promovia um contato familiar.

Nas festividades carnavalescas, promovia-se uma ruptura com a linguagem da corte, dos nobres e trazia à tona as formas de expressão dos setores subalternos, sendo comum o nivelamento do vocabulário, a abolição de formalidades e da etiqueta, o que possibilitava o uso generalizado de blasfêmias, obscenidades e expressões de teor insultuosos, as quais tanto atuavam como uma forma de ofensa quanto como um modo de liberdade (SOERENSEN, 2011). Desse modo, o carnaval promovia não só o contato com a cultura do povo, mas também com sua linguagem, o que possibilita falarmos de uma “linguagem carnavalizada” ou de uma linguagem que promove o livre contato entre os sujeitos e que é utilizada como uma forma de contestar a vida oficial.

Na praça pública, a abolição das diferenças entre as pessoas faz emergir modos de comunicação livres dos tabus e restrições da vida ordinária, fazendo com que as pessoas passem a utilizar outras formas linguísticas (BAKHTIN, 2013). Essa situação de interação possibilita o surgimento de gêneros inéditos, a mudança de sentido e a eliminação de formas desusadas. Uma importante característica desse tipo de comunicação é que as pessoas não necessitam polir a linguagem. Palavras que em outras situações adquiririam um caráter de ofensa, passam a ser utilizadas de modo diferente, adquirindo um tom afetivo (BAKHTIN, 2015). Essa transformação, no sentido e no uso das palavras, contribuía para que palavrões, injúrias e grosserias criassem uma maior liberdade entre as pessoas.

Nos ritos carnavalescos, a linguagem da praça pública caracteriza-se pelo uso frequente de palavras injuriosas e por blasfêmias dirigidas às divindades. Segundo Bakhtin (2015), tais blasfêmias tinham um forte caráter contestatório e ambivalente, pois, embora degradassem e mortificassem, também regeneravam e renovavam. Destaca ainda esse autor que

a linguagem familiar converteu-se, de uma certa forma, em um reservatório onde se acumulam as expressões verbais proibidas e eliminadas da comunicação oficial. Apesar de sua heterogeneidade original, essas palavras assimilaram a concepção carnavalesca do mundo, modificaram suas antigas funções, adquiriram um tom cômico geral e converteram-se, por assim dizer, nas centelhas da chama única do carnaval, convocada para renovar o mundo (BAKHTIN, 2013, p. 15).

Como assevera o autor, ao adquirir um caráter cômico, a linguagem carnavalesca liberta-se do dogmatismo religioso, das normas morais, passando a incorporar outras possibilidades de significação, agregando outros valores e usos que não aqueles comuns à vida cotidiana. Esse

movimento de heterogeneidade e hibridização linguística é importante para compreendermos o caráter fluido das relações sociais que são construídos durante as festividades carnavalescas. Essa plasticidade e mutabilidade das formas linguísticas evidencia o caráter histórico, situado e cultural da linguagem, porque à medida que a sociedade passa por transformações, estas são refletidas e refratadas pelos enunciados que os sujeitos utilizam em suas práticas cotidianas (BAKHTIN/VOLOSHINOV, 2010).

Ao encarar a língua como uma forma de refração da realidade, Bakhtin/Voloshinov (2011) traz grandes contribuições aos estudos em linguagem, uma vez que esta deixa de ser vista como algo homogêneo e sem relação com a vida, passando a ser entendida como elemento constitutivo e constituinte da realidade. O que significa dizer que, na vida social, a linguagem tanto pode atuar como uma força centrípeta, homogeneizando as contradições sociais, quanto como uma força centrífuga que possibilita promover rupturas nos poderes vigentes. Nesse sentido, estamos entendendo a carnavalização como uma força que atua na transformação das ideologias, crenças, valores e hierarquias que governam a sociedade.

Na concepção bakhtiniana, quando um sujeito utiliza uma linguagem carnavalizada, não se limita a reproduzir os discursos impostos pela ideologia oficial. Pelo contrário, tem a capacidade de criar novos sentidos sobre si mesmo e sobre o mundo que o cerca, o que implica a ideia de um sujeito ativo, histórico, inacabado e em constante processo de transformação. Por essa perspectiva, podemos afirmar que uma linguagem carnavalizada contesta a ideia de uma identidade única, fixa, centrada, como também de que os enunciados têm um sentido único.

Ao refletir sobre a obra de Rabelais, Bakhtin (2013) destaca que para ser carnavalesca, uma obra literária precisa ser marcada pelo riso, pela desestabilização de pontos de vista oficiais e pela construção de outras verdades, além daquelas impostas pelas ideologias oficiais. Em consonância com a posição assumida por esse autor, passemos a refletir sobre o papel do riso carnavalesco como elemento de transformação cultural.

3.2 O riso carnavalesco e a dessacralização dos discursos oficiais

Refletir sobre a cultura popular e sobre a forma como ela se materializa na linguagem requer ir além dos recursos linguísticos utilizados no processo de interação, destacando como fatores de ordem sócio-político-ideológica interferem nos discursos. É nesse sentido que Bakhtin (2013), ao analisar o riso na obra de Rabelais, propõe que esse seja visto não somente por seu aspecto cômico, alegre, mas também por se apresentar como uma força centrífuga que atua na relativização das verdades impostas pela Igreja e pelo Estado feudal. Para que possamos

refletir sobre essa questão, observemos a definição que o filósofo russo apresenta acerca do conceito de riso em sua obra “Questões de literatura e estética”:

Nós temos em vista o riso não como um ato biológico e psico-fisiológico, mas o riso na existência sócio-histórica, cultural e objetual, e, principalmente, na expressão verbal. O riso se manifesta na fala pelos mais diferentes fenômenos, que até hoje não foram submetidos a um estudo histórico-sistemático e rigoroso suficientemente profundo. Ao lado do emprego poético da palavra num “sentido não particular”, ou seja, ao lado dos tropos, existem as mais variadas formas de utilização indireta de um outro gênero de linguagem: a ironia, a paródia, o humor, a facécia, os diversos tipos de comicidade (BAKHTIN, 2014, p. 343).

Ao nos deparar com essa definição, entendemos que o autor não está concebendo o riso apenas como manifestação fisiológica, biológica dos estados emocionais ou como uma reação individual diante dos outros. Para Bakhtin (2013; 2014), o riso deve ser entendido como um fenômeno histórico-cultural, que está imbricado nas relações de poder presentes na sociedade. Por essa perspectiva, o riso tem caráter universal e popular. Universal porque, durante os festejos e ritos carnavalescos, todos riem de si mesmos e dos outros. Inclusive, pessoas que ocupavam posições de destaque nas hierarquias sociais e religiosas eram ridicularizadas, destronadas e colocadas em interação com aqueles que ocupavam posições subalternas (GUEDES, 2015).

Na visão de Bakhtin (2013), o riso carnavalesco caracteriza-se por três princípios básicos: é universal, ambivalente e popular. É universal porque não faz distinção entre os sujeitos em interação, pelo contrário, atua como uma forma de corroer as hierarquias sociais que separam os sujeitos. Nos festejos da Idade Média e do Renascimento, ria-se, sobretudo, daqueles que ocupavam as altas posições e das leis que legitimavam as desigualdades. Associada a essa característica, pode-se afirmar que o riso é popular por ter sua origem relacionada aos setores subalternos da sociedade (FERREIRA, 2013) e por promover uma espécie de nivelamento social, estando relacionado aos locais frequentados pelo povo, como as praças públicas, as tavernas e os bares. Por último, é importante salientar seu caráter ambivalente, porque nele a vida é marcada pelo jogo dos opostos, pela relativização das normas e dos padrões sociais (2013).

Acerca do modo como Bakhtin (2013) concebe o riso nos festejos carnavalescos é necessário destacar que, para o autor,

a atitude do Renascimento em relação ao riso pode ser caracterizada, de maneira geral e preliminar, da seguinte maneira: o riso tem profundo valor de

concepção do mundo, é uma das formas capitais pelas quais se exprime a verdade sobre o mundo na sua totalidade, sobre a história, sobre o homem; é um ponto de vista particular e universal sobre o mundo, que percebe de forma diferente, embora não menos importante (talvez mais) do que o *sério*. (BAKHTIN, 2013, p. 57, grifos do autor).

Ao analisarmos os dizeres desse pensador, percebemos que a linguagem do riso pode ser entendida como uma forma diferente de ver o mundo. Ao trocar as lentes oficiais da Igreja e do Estado feudal pelas do carnaval, as pessoas passam a conceber a realidade de modo diferente. Riem do sério, do sagrado, do oficial e constroem um mundo livre das mordanças que lhes são impostas na vida extracarnavalesca. Libertam-se das identidades únicas, centradas, fixas e experimentam outros modos de ser, agir e pensar.

Nos espetáculos carnavalescos, vive-se num mundo marcado pela alegria e pela igualdade, em que as zombarias e as profanações são utilizadas como uma forma de libertação (KLAFKE, 2012), de contestação de toda e qualquer desigualdade entre “os homens”, pois o riso não impõe interdições nem restrições, o que impossibilita que seja utilizado para disseminar a violência, o medo e a autoridade (BAKHTIN, 2013).

Se na Idade Média e no Renascimento o tom sério estava relacionado à imutabilidade, à estabilidade das coisas e à preservação de verdades utilizadas para consagrar o passado e o regime existente; o riso, por sua vez, estava ligado ao futuro, à possibilidade de construções de outras formas de vida marcadas pela mutabilidade e pela renovação do mundo (GUEDES, 2015).

Opondo-se à estabilidade do regime hierárquico medieval e das concepções estabelecidas, o “riso supõe que o medo foi dominado. Não impõe nenhuma interdição, nenhuma restrição. Jamais o poder, a violência, a autoridade empregam a linguagem do riso” (BAKHTIN, 2013, p. 78). Sobre essa questão, Faraco (2009) afirma que o riso tem a capacidade de tudo dessacralizar e relativizar, visto que rir do discurso oficial possibilita percebê-lo como apenas um entre muitos outros que estão em relações conflituosas e, em muitos casos, contraditórias.

Por sua característica popular e contestatória, o riso foi excluído da vida oficial (SOERENSEN, 2012), com o objetivo de controlar o modo como as pessoas agem, pois o tom sério, o medo, os dogmas religiosos contribuía para que as relações sociais, os poderes e hierarquias fossem perpetuados, para que as pessoas permaneçam obedientes às ideologias oficiais. De modo contrário, como afirma Bakhtin, o riso “jamais poderia ser um instrumento de opressão e embrutecimento de um povo. Ninguém conseguiu jamais torná-lo inteiramente

oficial. Ele permaneceu sempre uma arma de libertação nas mãos do povo” (2013, p. 81). E, por esse motivo, é excluído da vida oficial e dos espaços sagrados.

Na Idade Média, o riso foi colocado à margem das esferas oficiais, do comércio, do culto religioso, das festividades do Estado e da Igreja. Nesse cenário, o tom sério adquire caráter oficial, sendo a única maneira adequada de expressar a verdade das coisas, o bem. O que fosse importante deveria ser expresso por meio da seriedade, já que o riso e o cômico estariam destinados aos grupos que ocupavam os setores inferiores da sociedade (BAKHTIN, 2010). Assim, percebemos que, em um mundo marcado pela intensa estratificação social, comportamentos como o riso ou a seriedade estão revestidos pelos valores em disputa e pelos conflitos presentes na sociedade.

Durante muito tempo, o riso foi visto como algo negativo e, por consequência, banido da vida oficial. Contudo, nas ruas, nas praças públicas, nas tavernas, espaços marcadamente extraoficiais, encontrou solo nutritivo para se desenvolver como visão de mundo construída pelo povo e para o povo, apresentando um certo caráter utópico e, ao mesmo tempo, material. Nesses ambientes, encarna os desejos, anseios, sofrimentos e privações vividos por grande parte da população e se nutre de uma força revolucionária capaz de destruir as bases mais sólidas da sociedade, promovendo a inversão de papéis sociais e a ridicularização de todas as formas de medo e de reverência.

A separação do riso da concepção de mundo oficial fez com que se criasse um mundo não-oficial (FERREIRA, 2013), carnavalesco e público, que tinha como um de seus princípios organizadores o “baixo material e corporal”. Outrossim, o riso pode ser tomado como o principal elemento que distinguia o carnaval dos festejos oficiais da Igreja e do Estado (BAKHTIN, 2013). Contudo, é necessário frisar que, mesmo se opondo à cultura oficial, o riso estava presente em todos os ritos e festejos do tipo carnavalesco, inclusive nos realizados pela Igreja, como, por exemplo, o riso pascal e a festa do asno (FERREIRA, 2013).

Para que o riso seja excluído dos espaços oficiais da Igreja e do Estado, inicialmente, ele é reduzido ao aspecto negativo, destrutivo. Para tanto, foi frequente sua associação ao pecado, ao mal, podendo-se salientar que o cristianismo primitivo condenava o riso por acreditar que ele não provinha de Deus, mas do diabo (BAKHTIN 2013; FERREIRA, 2013). Esse fato fez com que a seriedade, a reverência, o arrependimento e a dor fossem consideradas atitudes adequadas aos cristãos, pois seriam uma forma de as pessoas se redimirem pelos pecados cometidos.

O temor de afrontar os preceitos religiosos e as ideologias oficiais e, por consequência, ser condenado a passar a eternidade no inferno faz com que o riso seja banido dos espaços

oficiais da Igreja e do Estado. Entretanto, a visão carnavalesca do mundo contesta a concepção do inferno como um espaço de castigo e punição para aqueles que não seguem as normas ditadas pelas ideologias religiosas em vigor. Como podemos observar no trecho a seguir, em que o inferno é apresentado como um espaço de inversão das ordens da vida extracarnavalesca e no qual são relativizadas as “verdades” da Igreja e do Estado feudal.

Dessa maneira os que foram grandes senhores neste mundo terão uma vida pobre e trabalhosa lá embaixo. Ao contrário os filósofos e os que foram indigentes neste mundo lá serão grandes senhores por sua vez. Vi Diógenes que andava magnificamente, com uma grande túnica de púrpura e com um cetro na destra, e ralhava com Alexandre o Grande quando este não remendava direito os calções, e lhe pagava com bastonadas. [...] Vi Pathelin, tesoureiro de Radamento, querendo comprar os pastéis que o Papa Júlio vendia, perguntar-lhe quanto custava uma dúzia. “Três blancs, disse o papa”. Mas Pathelin lhe disse: “– Três bordoadas é o que mereces; sai daqui vilão, sai daqui, vai procurar outros”. O pobre papa foi-se embora chorando; quando se viu diante de seu patrão pasteleiro, disse-lhe que tinham lhe tirado os pastéis. Então o seu senhor lhe deu uma chicotada tão forte que a sua pele não serviria para fazer cornamusas (RABELAIS 2003 *apud* DISCINI, 2010, p.56).

Nessa passagem, o inferno é apresentado em oposição à noção oficial, sendo construído como um mundo às avessas, onde as hierarquias sociais são revertidas. Todos os que ocupavam posições de destaque são destronados, como pode ser percebido na figura do Papa Júlio vendendo pastéis ou de Alexandre o Grande remendando os calções de Diógenes. Impera, na cena descrita, um tom de humor promovido pelas permutações nas posições ocupadas pelos sujeitos e pelos trabalhos que desempenham bem como percebe-se um sentimento de constante renovação da vida e das “verdades” oficiais.

Por seu caráter subversivo, podemos entender o riso carnavalesco como um grito dado pelos excluídos contra todos os poderosos da sociedade. Ele possibilita dar visibilidade a modos de ser culturalmente interditados, contribuindo para que outras histórias, além das impostas pela ideologia oficial, sejam construídas pelos sujeitos em interação. Ou seja, o riso da Idade Média e do Renascimento pode ser visto como a expressão de uma consciência nova, livre e crítica sobre o mundo (BAKHTIN, 2013).

A linguagem do riso, além de ser uma resposta à cultura oficial, tem a capacidade de libertar os sujeitos do medo, das interdições autoritárias, das verdades do passado, das diversas formas de poder da classe dominante (BAKHTIN, 2013). É na relação dialógica entre o alto e baixo, o sagrado e o profano, o culto e o popular que vão sendo reproduzidas ou transformadas ideologias, crenças, identidades, modos de ser, agir e pensar que vigoram na vida cotidiana. Nesse processo, uma linguagem carnalizada desnaturaliza as hierarquias e relativiza verdades

e sentidos construídos na e sobre a vida social, isto é, no carnaval, “qualquer gesto centrípeto, será logo corroído pelas forças vivas do riso, da carnavalização, da polêmica, da paródia, da ironia” (FARACO, 2009, p. 79).

Nos festejos carnavalescos, a presença do riso nos setores populares estava ligada à utilização de uma série de gêneros cômicos próprios da vida cotidiana e do contato estabelecido na praça pública. Entre os enunciados utilizados, podemos citar alguns gêneros primários como obscenidades, ditos populares, grosserias, juramentos, insultos e também gêneros secundários como as paródias dos textos sagrados (VALE; MELLO, 2012). Esses enunciados são marcados por forte atitude contestatória e trazem indícios dos confrontos estabelecidos entre discursos da ideologia oficial e os discursos da ideologia do cotidiano. Além disso, materializam uma atitude de libertação dos padrões sérios e oficiais, uma vez que o riso deve ser capaz de revelar a verdade sobre o mundo e confrontar as mentiras tecidas pela seriedade.

Embora a liberdade do riso fosse rigidamente controlada, durante o período do carnaval era plantada uma semente contestatória que teve forte influência na construção de uma linguagem carnavalizada que influenciou a produção literária da Idade Média e que ainda pode ser percebida, embora com menor intensidade nas produções atuais. “É como se víssemos um vestígio do riso na estrutura da realidade a ser representada, sem ouvir o riso propriamente dito” (BAKHTIN, 2010, p. 190).

Na concepção bakhtiniana, por meio do riso e do plurilinguismo, a humanidade vai construindo uma visão descentrada do mundo, capaz de confrontar o monolinguismo, a estabilidade e as verdades consagradas pelos poderes vigentes. Por essas características, o riso representa o lado popular do mundo, sendo um símbolo da vitória sobre o tom sério, que legitimava o poder dos soberanos e as verdades divinas.

Como destacado por Bakhtin (2013), o riso popular foi um fenômeno bastante poderoso durante a Idade Média, penetrando não só nos círculos religiosos, mas também nos setores superiores da sociedade. Segundo esse autor, o motivo para que esse fenômeno disponha de grande interesse pode ser explicado pelas seguintes causas:

1. A cultura oficial religiosa e feudal nos séculos VII, VIII e mesmo IX era ainda débil e não completamente formada.
2. A cultura popular era muito forte e era preciso levá-la em conta a qualquer preço; era também necessário utilizar alguns dos seus elementos com fins *propagandísticos*.
3. As tradições das saturnais romanas e outras formas do riso popular *legalizadas* em Roma estavam ainda vivas.
4. A Igreja fazia coincidir as festas cristãs e as pagãs locais, que tinham relação com os cultos *cômicos* (a fim de cristianizá-los).

5. O jovem regime feudal era ainda relativamente progressista, portanto, *relativamente* popular (BAKHTIN, 2013, p. 66, grifos do autor)

Esse contexto sócio-histórico é determinante para compreendermos como o riso popular tem seu desenvolvimento, seu apogeu e como começa a perder seu poder como visão de mundo, reduzindo-se a aspectos negativos e individuais. Como destacado acima, em momentos em que a cultura religiosa oficial e feudal ainda não eram completamente formadas, o riso popular dispunha de bastante poder, penetrando os estratos superiores da sociedade, contudo à medida que o regime feudal e as ideologias da Igreja se consolidam, o riso vai sendo reduzido a aspectos negativos, tendo sua utilização restrita aos espaços não-oficiais.

É salutar destacar que, nos séculos posteriores ao Renascimento, o riso pouco a pouco vai perdendo seu caráter positivo, ambivalente e contestatório, bem como sua força de expressar uma visão do mundo que se opõe às ideologias oficiais, isto é, tem seu caráter universal e popular reduzidos e sua capacidade de renovar as relações sociais limitada. Nesse contexto, o cômico passa a ser visto apenas como uma forma de denegrir, de ridicularizar, perdendo a força regeneradora típica da visão carnavalesca do mundo. Por esses fatores, a literatura do riso passa a fazer parte dos gêneros de menor prestígio, que tinham por função descrever a vida e os comportamentos dos setores mais baixos da sociedade. Esse fato fez com que Rabelais fosse tratado como um autor extravagante e sua obra adquirisse um tom divertido, contribuindo para que a crítica sociocultural presente em seus textos fosse pouco considerada.

Na obra de Bakhtin (2013), é creditado bastante destaque ao papel de fatores culturais na comunicação humana. Em suas reflexões, o filósofo russo relaciona fatores de ordem social e histórica a três diferentes tipos de riso: o riso popular, marcado por uma visão carnavalesca do mundo e forte caráter contestatório; o riso reduzido, que, embora não tenha toda a força subversiva do riso popular, ainda apresenta caráter ambivalente, visto que ocorre junto a elementos da cultura carnavalesca; e o riso satírico da modernidade, marcado por forte caráter individualista e aspectos negativos, isto é, desprovido da força regeneradora de que dispunha o riso popular da Idade Média (KLAFKE, 2012).

Como destaca Bakhtin (2013), o princípio do riso sofre muitas transformações, não desaparece nem é excluído das obras literárias, mas, como afirma o autor, “no grotesco romântico o riso se atenua e toma a forma de humor, ironia ou sarcasmo. Deixa de ser jocoso e alegre. O aspecto regenerador e positivo do riso reduz-se ao mínimo” (BAKHTIN, 2013, p. 33).

Embora excluído dos espaços oficiais e em muitos casos, reduzido, o riso carnavalesco exerce influência na Idade Média e no Renascimento, ainda podendo ser percebido atualmente.

Um dos aspectos que o mantêm vivo como visão do mundo oposta aos discursos oficiais está relacionado à construção de imagens grotescas do corpo, questão que passaremos a problematizar na seção a seguir.

3.3 O corpo grotesco: processos subversores da ordem social.

Para uma melhor compreensão acerca da categoria do corpo grotesco, é necessário destacar que, segundo Bakhtin (2013), o termo grotesco surge no final do século XV, sendo derivado do italiano *grotta* que em português significa gruta. Esse vocábulo foi utilizado para representar um tipo de pintura ornamental, até aquele momento desconhecida, que foi encontrada durante escavações subterrâneas realizadas nas Termas de Tito na Itália (DISCINI, 2010).

A descoberta de um tipo de pintura que combinava formas vegetais, animais e humanas de modo livre e sem fronteiras bem definida provocou surpresas naquele período, pois, em muitos casos, as imagens retratadas se confundiam, transformando-se entre si, o que relaciona o grotesco às metamorfoses, à capacidade de renovação, “a transmutação de certas formas em outras” e ao “eterno inacabamento da existência” (BAKHTIN, 2013, p. 28). Por esse viés, estamos compreendendo que a manifestação de um estilo grotesco na linguagem (seja ela verbal, seja não-verbal), objetiva contrapor-se a qualquer ideal de acabamento e estabilidade, o que atribui ao grotesco um caráter transgressor e uma força subversiva que abala as relações sociais estabelecidas pelas ideologias oficiais. Esse estilo é marcado pela fragmentação dos poderes hegemônicos, pois atua como uma crítica capaz de mortificar e degradar padrões, valores e normas que guiam os comportamentos das pessoas (BAKHTIN, 2013).

Acerca desse caráter contestatório do estilo grotesco, Bakhtin (2013) destaca que uma de suas principais características relaciona-se ao seu aspecto ambivalente, visto que, embora apresente um discurso destruidor que degrada as verdades oficiais, ao mesmo tempo, regenera e renova as relações entre os seres humanos. Em conformidade com a posição assumida pelo filósofo russo, Discini (2010) destaca que as imagens grotescas serão consideradas monstruosas caso não seja levada em conta a força regeneradora criada pelo tom alegre do riso carnavalesco.

A capacidade de renovação social que vigora nos ritos carnavalescos está diretamente ligada ao inacabamento das formas e a combinação das imagens grotescas, bem como ao constante confronto entre diversas vozes sociais, pois o estilo grotesco destrói as fronteiras que separam de forma inerte elementos no mundo (BAKHTIN, 2013). São alvo das imagens grotescas, as hierarquias de classe social, de gênero, idade e também as fronteiras geográficas

que limitam os espaços que os sujeitos podem frequentar e as fronteiras discursivas que determinam o que pode ser dito ou escrito em determinadas situações.

Em sua análise sobre a obra de Rabelais, Mikhail Bakhtin (2013) credita grande importância a elementos ligados ao dia a dia das pessoas e ao princípio da vida material e corporal, isto é, a imagens do corpo, da comida, da satisfação das necessidades naturais e das relações sexuais (DISCINI, 2010; CAÑIZAL, 2010). No intuito de melhor explicitar as frequentes referências às imagens do baixo material e corporal e a utilização de um vocabulário injurioso relacionado aos órgãos genitais, o filósofo russo (2013) destaca que essas imagens presentes na obra do Rabelais são heranças da cultura cômica popular e representam uma concepção estética da vida, que apresenta nítida diferenciação em relação aos séculos a partir do Classicismo.

Essa forma de conceber a vida denomina-se realismo grotesco e tem como um de seus fundamentos encarar o princípio material e corporal de modo universal e popular. Acrescente-se que esse estilo apresenta forte oposição “a todo *isolamento e confinamento em si mesmo*, a todo caráter ideal abstrato, a toda *pretensão de significação destacada e independente da terra e do corpo*” (BAKHTIN, 2013, p. 17, grifos do autor).

No realismo grotesco, ações relacionadas aos atos de comer, beber, urinar, defecar são tomados não somente como atos biológicos, mas simbolizam um acontecimento social, atuando como uma forma de o corpo entrar em contato com o mundo (BAKHTIN, 2013). Na cosmovisão carnavalesca, esses atos assumem uma função renovadora, atuando como um princípio capaz de destruir o quadro hierárquico existente na sociedade. É necessário enfatizar que o baixo material e corporal torna-se essencial à medida que assume uma função de destronamento e de rebaixamento das coisas consideradas elevadas, segundo as ideologias oficiais (ALMEIDA, 2007).

Na visão de Bakhtin, nos ritos carnavalescos,

as imagens da festa popular do comer e do beber não tem nada em comum com a vida cotidiana imóvel e o contentamento de um indivíduo privado. Essas imagens são profundamente *ativas e triunfantes*, pois elas completam o processo de trabalho e de luta que o homem, vivendo em sociedade, efetua com o mundo. Elas são universais, porque tem por fundamento a abundância crescente e inextinguível do princípio material. Elas são universais e misturam-se organicamente as noções de vida e morte, renascimento e renovação (BAKHTIN, 2013, p. 264, grifos do autor).

Ao pôr em destaque atos como comer, beber e imagens de partes do corpo pouco utilizadas no cânone literário, Bakhtin (2013) busca explicitar como a obra de Rabelais promove

rupturas com a produção estético-literária de sua época e subverte muitas fronteiras sociais, espaciais e econômicas, visto que emprega um vocabulário de grupos subalternos, que constantemente era expurgado das obras literárias (DISCINI, 2010). As imagens presentes na obra do escritor francês e o vocabulário utilizado ressaltam o caráter inacabado do mundo.

A boca, símbolo do ato de comer, é capaz de devorar o mundo e manter o corpo em constante processo de renovação (BAKHTIN, 2013), o que pode ser explicado pelo fato de que, no grotesco, ela é a parte mais importante do rosto. Todos os acontecimentos importantes na vida são desenvolvidos levando em consideração a imagem de uma grande boca aberta, pois, através dela, o corpo está em constante processo de movimento e de criação (GUEDES, 2015). De forma semelhante, excrementos corporais como urina, sangue, fezes reforçam o sentimento de troca entre o mundo interior e o exterior (BAKHTIN, 2013).

A imagem do corpo inacabado, despedaçado, marcado por deformações, exuberâncias e em constante processo de transformação é característica do que se convencionou chamar de realismo grotesco (CAÑICAL, 2010; BAKHTIN, 2013). Esse estilo literário abre espaço para atos que se encontram fora da estética clássica, como as práticas sexuais, o parto, o despedaçamento corporal e a velhice (GUEDES, 2015). Tais temas são abordados de modo a confrontar os ideais de beleza e estabilidade disseminados socialmente, visto que o corpo grotesco é marcado pela “imperfeição”, pelo hiperbolismo e por um constante processo de transformação. Ele não está separado do resto do mundo, pelo contrário, no estilo grotesco são enfatizadas as partes em que o corpo se abre ao mundo exterior como a boca aberta, o falo, os seios e o nariz (BAKHTIN, 2013).

O hiperbolismo das formas corporais, caracterizado pela presença de enormes órgãos sexuais, de bocas enormes que devoram o mundo e de imagens “deformadas” do corpo são bastante frequentes na construção do grotesco. Para termos ciência da importância atribuída às imagens do baixo corporal, podemos destacar que Rabelais cita trezentos e três adjetivos que qualificam os órgãos genitais masculinos (BAKHTIN, 2013). A referência a excrementos corporais como urina, sangue e fezes também são utilizados na obra do escritor francês e mantém ligação com a ressurreição e a renovação, sendo tomados como indícios da vitória sobre o medo.

As imagens grotescas, na visão de Bakhtin (2013), diferenciam-se daquelas preestabelecidas segundo muitos ideais que governam a vida cotidiana. Para esse autor, elas são ambivalentes e se tomadas em relação à estética clássica serão vistas como horrendas e disformes (DISCINI, 2010). Contudo, é importante considerar que tais imagens abrem espaço para que outras formas de ser, pensar e agir sejam legitimadas. No caso deste estudo, o estilo

grotesco permite criar compreensões alternativas e construir outras histórias acerca dos diversos modos de ser mulher na sociedade contemporânea. Nesse sentido, muitas das imagens construídas nos panfletos da Marcha das Vadias, dão voz às feminilidades que transgridem sentidos que são construídos em nosso *script* cultural, como demonstraremos adiante.

Exemplo bastante representativo do corpo feminino como grotesco, pode ser observado, quando Bakhtin destaca que

entre as célebres figuras de terracota de Kertch, que se conservam no Museu l'Ermitage de Leningrado, destacam-se *velhas grávidas* cuja velhice e gravidez são grotescamente sublinhadas. Lembremos ainda que além disso essas velhas grávidas *riem*. Trata-se de um tipo de grotesco muito característico e expressivo, um grotesco ambivalente: é a morte prenhe, a morte que dá à luz. Não há nada perfeito, nada de estável ou calmo no corpo dessas velhas. Combinam-se ali o corpo descomposto e disforme da velhice e o corpo ainda embrionário da nova vida. A vida se revela no seu processo ambivalente, interiormente contraditório. Não há nada perfeito nem completo, é a quintessência da incompletude. Essa é precisamente a concepção grotesca do corpo (BAKHTIN, 2013, p. 22-23, grifos do autor).

Como podemos perceber no exemplo citado, o estilo grotesco tem por característica o jogo com os opostos. Nele, vida e morte, velhice e juventude, alto e baixo encontram-se lado a lado, sem fronteiras que os separem, num clima de total interação. Sendo assim, ele se contrapõe ao ideal clássico marcado pelo acabamento, pela busca da perfeição e por formas corporais jovens. O corpo grotesco apresenta-se em processo, em constante devir, podendo ser entendido como uma paródia das imagens da estética clássica. Nele, são postos em destaque elementos “excêntricos”, “exóticos” e tudo aquilo que é marginalizado em situações extracarnavalescas. Segundo destaca Carvalho (2013), o corpo do realismo grotesco é inacabado, capaz de se renovar por meio de um humor positivo, como depreendemos da imagem das velhas grávidas que riem e, mesmo em idade avançada, dão à luz, renovando as relações sociais.

As formas grotescas permitem combinar elementos diferentes, colocando lado a lado o que comumente está separado. Essa atitude, muito comum nos ritos carnavalescos, constrói visões alternativas acerca da realidade social, desestabilizando convenções, dogmas, hierarquias, negando a ideia das identidades únicas e dos sentidos imanentes. Para tanto, um elemento essencial ao estilo grotesco é o riso, que em seu caráter universal de concepção do mundo, libera o povo de tudo que há de temível e aterrorizador.

Na visão de Bakhtin (2013), o grotesco oferece a possibilidade de um mundo diferente, de outras relações entre os sujeitos. Na vida carnavalesca, o homem se encontra consigo mesmo e o mundo existente é “destruído para renascer e renovar-se em seguida. Ao morrer, o mundo

dá à luz. No mundo grotesco, a relatividade de tudo que existe é sempre alegre, o grotesco está impregnado da alegria da mudança e das transformações” (BAKHTIN, 2013, p. 42).

No intuito de confrontar os ideais de perfeição e acabamento da estética clássica, o realismo grotesco concede destaque ao “baixo material e corporal”, especialmente aos órgãos genitais e aos orifícios corporais (BAKHTIN, 2013). Essa atitude de rebaixamento manifesta-se em tom de crítica a muitos comportamentos e atua na subversão de discursos oficiais da Igreja e do Estado feudal. Por suas características, o baixo material está relacionado à terra, ao destronamento dos padrões de beleza, a destruição das coisas tidas como elevadas, voltando-se contra elementos espirituais e abstratos, seu foco está na vida material e na quebra de paradigmas de conduta e de hierarquias sociais (GUEDES, 2015).

Na Idade Média e no Renascimento, a Igreja exercia forte influência na vida das pessoas, o que fez com que as imagens do realismo grotesco fossem constantemente excluídas da vida oficial (BAKHTIN, 2013). Nesse contexto, o alto e o baixo assumem um sentido topográfico, em que o alto relaciona-se ao céu, ao divino, e o baixo, por sua vez, está ligado à terra. Se para a cultura oficial, a alma e os aspectos celestiais mereciam grande destaque, no realismo grotesco, o corpo é visto como o centro do universo. Por meio desse estilo, promove-se a libertação dos sujeitos em relação às palavras e aos gestos marcados pelo tom sério, pelas lamentações, humilhações, atos de ameaça e intimidação (CAÑICAL, 2010; BAKHTIN, 2013). Em seu lugar, são empregados gestos obscenos, imprecações, injúrias e diversas formas de riso carnavalesco.

A destruição e o destronamento são características marcantes do estilo grotesco, estando relacionados aos sentimentos de renovação e de renascimento. Como bem destacado por Bakhtin (2013), cada golpe que é dado no mundo velho, ajuda a construir outras relações sociais e, ao mesmo tempo, permite que seja construído um outro olhar sobre o mundo, um olhar crítico que não é cerceado pelo medo e pela devoção presentes na vida extracarnavalesca.

Quando transportado para a literatura (e também para outros campos da vida social), o grotesco permite uma visão líquida da realidade (BAUMAN, 2009), em que o mundo deixa de ser visto como algo estático e harmônico, passando a ser percebido como uma arena na qual são promovidas lutas entre valores sociais contraditórios. Por essa ótica, cada palavra, cada gesto praticado, traz consigo os interesses dos sujeitos presentes na sociedade, reafirmando ou confrontando as significações construídas acerca da vida social. O grotesco é, desse modo, uma força revolucionária que abala as estruturas hierárquicas e as formas de submissão (BAKHTIN, 2013), ou seja, fragmenta os centros de poder, sem, contudo, almejar ocupá-lo. Nesse estilo não

há espaço para o individual, seu foco está sempre nos interesses da coletividade, daí seu caráter universal e popular.

Desse modo, chegamos ao entendimento de que as imagens grotescas do corpo se apresentam de modo ambivalente, pois trazem em si dois valores ou poderes opostos. Nelas, a morte e o nascimento, a maldição e a bênção, o jovem e o velho encontram-se lado a lado, mostrando o caráter fluido da sociedade e a constante transformação da vida. Ao destacarmos o papel da carnavalização como elemento fundamental para a subversão das relações sociais, torna-se necessário destacar que nela, as imagens grotescas do corpo atuam como um movimento de desestabilização e de ruptura em relação às ideologias oficiais. Logo, a utilização de uma linguagem carnalizada visa contrapor-se às representações da realidade como algo transparente, acabado, estável (CAÑICAL, 2010) e a todo ideal dos sujeitos como seres unos e possuidores de uma identidade fixa e homogênea.

3.4 Identidades carnalizadas: o sujeito como um constante devir

A todo instante, nas práticas sociais, estamos envoltos em uma série de discursos que nos posicionam em determinados modos de ser, agir e pensar. Desde o nascimento, a linguagem atua decisivamente no processo de construções de sentidos sobre quem somos, sobre os outros com os quais interagimos e sobre o mundo que nos cerca (MOITA LOPES, 2002), pois os discursos são práticas sociais que têm o poder de criar os objetos sobre o qual “falam”, exercendo forte influência sobre o modo como percebemos a realidade.

Segundo Pires e Sobral (2013), além de mudarem na sociedade, os sujeitos, também, mudam a sociedade. Destacam ainda esses autores que estamos sempre nos tornando o que somos no contato que estabelecemos com outras vozes sociais. Somos, por essa perspectiva, seres dialógicos, tanto pelo contato que estabelecemos com discurso do passado, como com os enunciados que ainda serão produzidos como respostas a nosso dizer. Ser, significa estar em constante transformação, “somos sempre um processo de ser” (GERALDI, 2010, p. 284), porque constituímos nossas subjetividades em relações sociais que são por natureza mutáveis e mutantes.

Nessa mesma linha de pensamento, Faraco (2009) defende que os sujeitos nascem e se constituem em um mundo marcado pela heteroglossia e pela dialogização de diversas vozes sociais. E, por não absorverem uma única voz social, os seres humanos trazem em si as relações e confrontos presentes na sociedade, o que os torna sujeitos com identidades híbridas e, muitas

vezes, contraditórias, visto que as vozes sociais que atuam em sua formação mantêm relações que variam da consonância à dissonância, da harmonia ao conflito.

Estando imerso em um ambiente povoado pelas palavras dos outros, torna-se necessário pensar o sujeito na relação que estabelece com a alteridade e com a ética, pois todo enunciado é construído na relação que se estabelece entre um “eu” e um “outro” que não podem abdicar da responsabilidade de seus atos éticos (MONTE, 2014). Sendo assim, “o ser humano não pode ser pensado fora da sua relação com o outro, e essa relação com o outro materializa-se no modo dialógico intrínseco ao funcionamento da linguagem” (OLIVEIRA, 2013, p. 109). Somente quando consideramos que nossos enunciados estão sempre respondendo ao já-dito e ao ainda não dito é que percebemos o papel do outro na construção de quem somos.

A presença do outro permite que o sujeito se constitua de modo plural e, ao mesmo tempo, reforce sua singularidade como ser humano (FARACO, 2009). Por esse viés, o outro torna-se condição para a existência do eu, o que segundo Oliveira (2013), ocorre como resultado das inter-relações estabelecidas pelos interlocutores. Orientando-se pelas ideias do Círculo de Bakhtin, essa autora destaca que os valores construídos no mundo da vida ocorrem em movimentos que se realizam nas dimensões do *eu-para-mim*, do *outro-para-mim* e do *eu-para-outro*. Ou seja, os valores sociais como também as identidades são construídos num movimento em direção ao outro, a partir da relação entre o modo como me vejo, como o outro me vê e como apreendo o outro que está fora de mim (PIRES; SOBRAL, 2013).

Acerca do processo de constituição dos sujeitos sociais, Geraldí argumenta que

nossos atos concretos realizam (não concretizam) o Ser único da humanidade de que participo e pelo qual sou responsável, porque o Ser único está sempre a ser alcançado; não está pronto, determinado para que cada *eu* fosse uma realização concreta desse ser, mas cada um, vivendo, infalivelmente e obrigatoriamente o constitui, isto porque o *eu mesmo* nunca está pronto e acabado (GERALDI, 2010, p. 284, grifos do autor)

Como depreendemos das ideias desse autor, todo sujeito é socialmente construído e se encontra em ininterrupto processo de transformação. Não estamos, pois, diante de um sujeito cartesiano, acabado e que desempenha papel passivo na constituição de sua identidade. Como somos construídos (e nos construímos) nas (novas) relações que estabelecemos com os outros (MOITA LOPES, 2002, 2003), a cada momento nos tornamos diferentes em função dos diálogos que mantemos com os discursos que circulam socialmente. Esse fato aponta para a existência de sujeitos sempre datados, históricos, que constroem múltiplas identidades por meio

dos enunciados que produzem em diferentes momentos no tempo e no espaço (GERALDI, 2010).

Nesse sentido, à medida que construímos enunciados orais e escritos, simultaneamente, assumimos uma posição como homens, mulheres, negros, brancos, heterossexuais, nordestinos, professores etc., isto porque os discursos a que estamos expostos trazem marcas do contexto sócio-histórico e dos projetos identitários que são construídos para e pelos sujeitos (MOITA LOPES, 2003). Ao destacarmos o papel constitutivo da linguagem na construção das identidades sociais, faz-se necessário problematizar a concepção de gênero discursivo que orienta esse trabalho. Desse modo, buscaremos demonstrar como essa compreensão é determinante na forma como concebemos a construção de identidades da mulher em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias.

Inicialmente, é imprescindível salientar que a escolha do gênero discursivo, em uma situação real de comunicação, está diretamente relacionada à apreciação valorativa que se pretende expressar e a ação social a ser realizada. Nesse sentido, segundo Costa (2009), os panfletos caracterizam-se por serem textos informativos e/ou publicitários, impressos em folhas avulsas e distribuídos em locais com grande circulação de pessoas. Frequentemente, são utilizados para a divulgação de um evento (o que, quando, onde, a quem, por que) ou de produtos e serviços. Dentre suas características, pode-se afirmar que apresentam linguagem direta e objetiva, com frases curtas, geralmente, associadas a imagens (ALVES; COSTA-HUBES, 2010).

No contexto da Marcha das Vadias, os panfletos se constituem como enunciados concretos, tendo em vista que nascem em uma situação real de comunicação e mantêm estreito vínculo com o contexto sociocultural, com os objetivos e o perfil dos sujeitos que enunciam. Como as vozes que ecoam nesses enunciados são, frequentemente, silenciadas por assumirem uma postura contra-hegemônica em relação aos discursos machistas, faz-se necessário um suporte material que dê voz e visibilidade a sujeitos que diariamente sofrem diversos atos de violência. Nesse contexto, o gênero panfleto, além de alcançar grande quantidade de interlocutores de forma rápida e direta, em sua história, tem servido de instrumento de luta aos grupos que não ocupam posições privilegiadas nas relações sociais (MENDONÇA, 2013), tendo sido amplamente utilizados em momentos que precederam a Reforma Protestante, na Alemanha, e em protesto contra a monarquia inglesa no século XVII.

Como um gênero de características cotidianas, os panfletos da Marcha das Vadias buscam interpelar seus interlocutores a participarem do movimento e lutarem contra os diversos tipos de violência que vêm sendo praticados contra as mulheres. Nesses enunciados, “o

enunciador se engaja, se coloca como fiador do que constata e procura influenciar o auditório” (AMOSSY, 2005, p. 20) a seguir um posicionamento valorativo de combate aos discursos machistas. Os espaços de distribuição e de consumo desses panfletos são a rua, a praça pública e a internet, ambientes que, ao reverberarem os discursos do movimento, incorporam uma atitude subversiva frente aos dogmas, ideologias, identidades e preceitos disseminados pela cultura oficial.

É importante salientar que, com base em Bakhtin (2011), estamos entendendo que o emprego da língua sempre se realiza por meio de enunciados concretos e únicos que são utilizados em uma determinada esfera da atividade humana, sendo os gêneros discursivos uma forma de inter-relação constitutiva entre a linguagem e a vida social. Na visão do filósofo russo, os gêneros discursivos “refletem de modo mais imediato, preciso e flexível todas as mudanças que transcorrem na vida social. Os enunciados e seus tipos, isto é, os gêneros discursivos são correias de transmissão entre a história da sociedade e a história da linguagem” (BAKHTIN, 2011, p. 268).

Assim, a historicidade e o caráter ideológico presentes nos enunciados produzidos são bastante significativos para compreendermos os projetos identitários presentes nos panfletos de divulgação da Marcha das Vadias. Sendo construídos em uma realidade marcadamente sexista, como a brasileira (LIMA; GRANDE, 2013), esses enunciados apresentam-se como uma resposta a vozes sociais que buscam reproduzir visões estereotipadas das relações de gênero e perpetuar atitudes de violência contra as mulheres.

Se considerarmos que a linguagem é uma atividade histórica e situada (GERALDI, 2010) e que os processos de interação ocorrem por meio de enunciados concretos que emergem dos diversos campos da vida humana (BAKHTIN, 2011), podemos compreender que a produção e circulação de panfletos da Marcha das Vadias é possível em virtude de transformações ocorridas em esferas da atividade humana. Vivenciamos, atualmente, um momento em que, embora sejam comuns atos de violência contra a mulher, já existe um posicionamento sociocultural de luta pela construção de relações de gênero igualitárias. Esse fato possibilita que novos valores, posicionamentos e ideologias sejam construídos nas práticas discursivas. Em décadas anteriores, no Brasil, seria impensável que um grupo de mulheres se autodenominasse vadias e saísse às ruas lutando pela efetivação de seus direitos e pelo respeito às múltiplas identidades que podem assumir.

Os enunciados produzidos nas práticas sociais fazem com que a língua passe a integrar a vida, como também são uma forma para que a própria vida dos sujeitos seja inscrita na língua que utilizam (BAKHTIN, 2011). Nesse sentido, as vozes que circulam em panfletos de

divulgação da Marcha das Vadias forjam projetos identitários contra-hegemônicos na medida em que surgem como uma atitude responsiva ativa em relação aos discursos machistas que circulam socialmente, visto que, em todo enunciado, ecoam outros enunciados, num processo que envolve o diálogo temático, estilístico, composicional, ético e estético (FARACO, 2009).

Para construir seus enunciados, os sujeitos realizam escolhas de estilo, estrutura composicional e temas no intuito de gerar os efeitos de sentidos pretendidos e construir outros modos de ser mulher além daqueles impostos pelas ideologias oficiais. Seus enunciados trazem marcas do momento sócio-histórico, das relações de poder e das posições que ocupam ou querem ocupar nas relações sociais, o que nos leva ao entendimento de que a maneira como utilizamos a linguagem “nos permite revelar/esconder quem somos, enquanto posicionamo-nos para nos render ou resistir às forças externas que tentam definir quem e como devemos ser” (MCBETH, 2000, p. 983, *apud* SANTOS FILHO, 2015, p.20).

Assim como em sua definição de gênero discursivo, Bakhtin (2011, p. 262, grifos do autor) afirma que “a língua elabora seus *tipos relativamente estáveis de enunciados*, os quais denominamos gêneros do discurso”, estamos entendendo que as identidades de gênero são também relativamente estáveis, porque se, como afirma Moita Lopes (2003, p. 20), “aquilo que a pessoa é, ou sua identidade social, é exatamente o que é definido nos e pelos discursos que a envolvem e nos quais ela circula”, ou dito de outra forma: à medida que os discursos se modificam na dinâmica da história, criam condições para a legitimação de identidades sociais que, frequentemente, são invisibilizadas, destruídas ou patologizadas.

Ao afirmar que os gêneros discursivos são enunciados relativamente estáveis, Bakhtin (2011) destaca que estes não são algo fixo e acabado, mas que sofrem modificação no conteúdo temático, em sua estrutura composicional e no estilo, porque, à medida que a sociedade sofre transformações, estas são refletidas em nossas práticas de linguagem. Esse caráter fluido dos gêneros discursivos contribui para que novas significações sejam construídas sobre as feminilidades em diferentes momentos históricos e em diversas culturas, o que permite que as identidades sejam vistas como heterogêneas, híbridas e em constante processo de transformação, pois, como são construídas na e pela linguagem, apresentam a capacidade de incorporar as modificações da sociedade que são refletidas e refratadas nos e pelos gêneros discursivos.

Sendo assim, cada gênero discursivo se torna uma arena onde se entrecruzam sentidos e valores sociais contraditórios, pois, se por um lado, a linguagem pode ser utilizada como suporte para que determinados grupos ocupem posições de destaque nas hierarquias sociais; por outro, pode atuar como instrumento de resistência à opressão, contribuindo na construção

de projetos contra-hegemônicos, os quais “fazem circular outros discursos [...] geralmente silenciados, numa abertura à diversidade cultural e identitária” (LIMA; GRANDE, 2013, p. 42), questão que discutiremos de modo mais detalhado, no capítulo a seguir, quando apresentarmos a concepção de identidade de gênero que orientou a realização deste estudo.

4. DA LUTA INDIVIDUAL AOS MOVIMENTOS FEMINISTAS: RELATOS DE UMA HISTÓRIA DE DOMINAÇÃO E RESISTÊNCIA.

Embora os direitos das mulheres tenham sido ampliados a partir do século XIX, atualmente, ainda são muitos os fatores impeditivos a construção de relações de gênero equitativas (GOMES; SORJ, 2014). Nessa configuração que vigora na sociedade brasileira, são constantes os discursos que buscam reproduzir a ideia de que existe um único modo adequado de ser mulher, o qual, muitas vezes, está atrelado a tentativas de reproduzir relações sociais que colocam os sujeitos do gênero feminino em condições de dependência e submissão, obrigando-os a pensar e agir segundo os ideais disseminadas pelas ideologias oficiais (SANTOS; SILVA, 2015).

Nesse contexto, quando resolvemos refletir sobre as identidades das mulheres construídas a partir de discursos presentes em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, sentimos a necessidade de um aprofundamento teórico acerca da história do feminismo. É importante salientar que não estamos entendendo os movimentos feministas como algo unificado e homogêneo, ideia que seria contrária à concepção de identidade que adotamos nesta pesquisa. Estamos partindo de uma visão de feminismo como algo plural, heterogêneo e híbrido, tal qual as sociedades nas quais se manifesta.

No intuito de melhor compreender os sentidos construídos pelos discursos da Marcha das Vadias fazemos, neste capítulo, uma breve incursão pela história dos movimentos feministas. Destacamos que pela complexidade e diversidade de manifestações dos feminismos, limitar-nos-emos a acontecimentos que auxiliem a aproximação com nosso objeto de estudo. Para tanto, após breve exposição de fatos marcantes da história dos movimentos feministas, apresentaremos um relato do surgimento da Marcha das Vadias, destacando suas características e seu papel no combate ao machismo e na luta contra os diversos tipos de violência impostos às mulheres. Feitas essas considerações, apresentaremos a concepção de identidade (e de identidade de gênero) na qual nos orientamos, destacando o papel da língua(gem) na construção dos diversos modos de ser mulher. Finalizaremos este capítulo apresentando estudos que se aproximam de nosso objeto de pesquisa, explicitando como nossa investigação contribui para a ampliação dos saberes acerca das identidades das mulheres e das linguagens.

4.1 Um breve histórico dos movimentos feministas

Para pensar qualquer aspecto sociocultural é mister ter em mente que a história da humanidade é marcada pelo constante conflito entre diferentes segmentos da sociedade. Nesse

processo, é comum que grupos assumam posições de destaque nas hierarquias sociais e, simultaneamente, coloquem o “outro”, o “diferente”, o “estranho”, o “bárbaro”, o “excêntrico”, à margem dos centros de poder. Com as mulheres, esse processo se manifestou e tem se manifestado por meio de diversos tipos de interdição. Nesse sentido, ao nos aventurarmos pela história dos movimentos feministas, teremos como elementos norteadores de nossa reflexão as barreiras que vão sendo contestadas/desconstruídas por meio das lutas travadas pelas mulheres, tendo em vista que, conhecer os limites impostos a uma efetiva participação feminina contribui para a transformação de discursos que buscam colocar as mulheres em posições de dependência e submissão.

A esse respeito, as mulheres tiveram diversos direitos negados, tendo suas vidas controladas por uma figura masculina (pai, irmão, avô, tio, marido) (SANTOS, 2006). Refletindo sobre essa situação, Michelle Perrot (2012) destaca que durante séculos se discutia se as mulheres eram seres humanos como os homens ou se estariam mais próximas dos animais irracionais. A historiadora feminista ainda acrescenta que somente no século XIX as mulheres tiveram assegurado seu direito à educação, embora seja preciso questionar os objetivos a que esta atendia, tendo em vista que, muitas vezes, o processo educacional é utilizado como um aparelho cujo objetivo é disseminar as ideologias machistas dominantes (SANTOS; SILVA, 2015).

Dentre as lutas travadas pelos movimentos feministas, merecem destaque as batalhas para que as mulheres tivessem o direito a uma existência fora do ambiente doméstico. Segundo Pinto (2003), as reivindicações em torno da possibilidade de atuarem para além das posições de filha, esposa e mães, geraram duras represálias, visto que fora do ambiente doméstico, só eram oferecidas às mulheres duas alternativas: dedicarem-se à vida religiosa ou serem vistas como mulheres sem honra. Em um cenário como este, as figuras femininas que ousaram desafiar as normas impostas socialmente foram vistas como mau exemplo e submetidas a diversas formas de correção.

Um exemplo significativo da violência a que as mulheres são submetidas em suas lutas pela construção de relações de gênero igualitárias ocorreu no ano de 1857, quando um grupo de trabalhadoras da indústria têxtil de Nova York, revoltou-se contra as péssimas condições de trabalho e passou a reivindicar melhores salários e a redução da jornada de trabalho de quatorze para dez horas (SANTOS, 2006). Como represália ao ato subversivo, os patrões fecharam as portas da indústria e atearam fogo ao prédio, matando 129 mulheres. Esse episódio evidencia como era (e ainda é) atribuído pouco valor à vida das mulheres, que por questionarem sua posição nas relações sociais eram (são) agredidas e, em alguns casos, mortas.

Como percebemos, o movimento de saída de uma vida restrita ao ambiente doméstico para o âmbito público, para o mundo do trabalho, da educação e do esporte não ocorre de modo harmônico e não é um processo concluído. Em nossos dias, as mulheres precisam reafirmar seus espaços, lutar para terem suas vozes respeitadas e pelo direito de andar onde, com quem e a hora que desejarem, sem que seus atos sejam vistos como justificativas para práticas de violência e para a construção de valores depreciativos.

À medida que têm seus espaços de atuação ampliados, as mulheres passam a almejar outras formas de participação na vida pública. Refletindo sobre a atuação dos movimentos feministas diante dessa situação, Pinto (2003) afirma que,

na segunda metade do século XIX e nas primeiras do século XX, as lutas e manifestações esparsas cederam lugar a manifestações mais orgânicas pelos direitos políticos de votarem e de serem votadas. O movimento sufragista se espalhou pela Europa e pelos Estados Unidos, construindo a primeira vaga de feminismo organizado no mundo (PINTO, 2003, p. 13).

No Brasil, ocorre algo semelhante ao que destaca a pesquisadora. Em um primeiro momento, as reivindicações feministas estão relacionadas à conquista de direitos políticos, estando fortemente associadas ao nome de Bertha Lutz (PINTO, 2003). No século XIX, o feminismo brasileiro estava intimamente ligado à figura de mulheres que rompiam com os papéis que lhes eram impostos, sendo fundamental ter em vista que, nesse período, grande parte das reivindicações eram feitas por mulheres pertencentes a classes privilegiadas socialmente e que, por isso, tinham acesso aos processos de escolarização. De posse de conhecimentos que eram negados à maioria dos sujeitos do gênero feminino, estas mulheres passavam a questionar muitas normas que lhes eram impostas (PINTO, 2003).

Nesse período, o movimento feminista brasileiro está associado a personalidades, a mulheres que, por se encontrarem em posições econômicas privilegiadas, passavam a questionar valores reproduzidos como naturais e adequados. Segundo Pinto (2003), a maioria das vozes femininas contrárias à opressão da mulher emergia das famílias com melhores condições para o acesso ao mundo da leitura e valorização da educação, contudo, é necessário destacar que mesmo nestas famílias eram reproduzidas relações de poder que colocavam as mulheres em papéis de submissão.

As lutas travadas, nesse primeiro momento do feminismo brasileiro, fizeram com que as mulheres tivessem, no ano de 1932, legitimado o direito de votarem e serem eleitas para cargos públicos (PINTO, 2003), o que representa um importante passo em direção à ampliação dos espaços por elas ocupados nas estruturas sociais. Contudo, há uma face das primeiras

reivindicações feministas, no Brasil, que precisa ser melhor discutida, pois contribui para o reconhecimento das bases em que se sustentam práticas de violências e de submissão sofridas pelas mulheres.

Esse primeiro momento do feminismo brasileiro tem sido conhecido como “feminismo bem-comportado” (PINTO, 2003), pois, embora reivindicasse os direitos políticos das mulheres, não problematizava a distribuição assimétrica de poder no interior das relações de gênero. Não havia um questionamento de que a negação de direitos das mulheres estava ligada à centralização do poder em figuras masculinas, o que só é discutido em uma fase “malcomportada do feminismo brasileiro” (PINTO, 2003).

Vivendo em uma sociedade cujo ideal de mulher estava relacionado a uma educação para a virgindade, o casamento, a maternidade, o silêncio e a submissão, não foram poucas as violências sofridas pelas mulheres que ousaram pensar diferente. Nesse sentido, Rago, referindo-se aos movimentos feministas, no Brasil na década de 1970, destaca que,

obviamente, não foram pequenos os conflitos pessoais, familiares, morais e políticos que tiveram que enfrentar na busca de serem outras em relação a quem eram e ao que haviam sido destinadas para ser, na procura e na definição de outros lugares para as mulheres e para o feminino (RAGO, 2013, p. 61-62).

O período a que se refere a autora é bastante representativo para a história do feminismo no Brasil. Na década de 1970, o país vivenciava um momento de intensa repressão, contudo foram importantes as contribuições de mulheres para o fim da Ditadura e para o processo de redemocratização do Brasil (PINTO, 2003). Nesse período, muitas mulheres que lutaram por diferentes formas de sociabilidade foram mortas, outras presas e torturadas, algumas tiveram que deixar o país.

Em um segundo momento do feminismo brasileiro, passa a ter destaque a identificação da condição de exploração vivenciada pelas mulheres como consequência da desigualdade no interior das relações de gênero, isto é, de uma opressão masculina (PINTO, 2003). Se as sufragistas lutavam pela inclusão das mulheres sem questionar de que modo sua exclusão estava relacionada a uma distribuição desigual de poder, quando se passa a questionar tal estrutura, estamos diante de uma nova face do feminismo brasileiro, a qual Pinto (2003) denomina “feminismo malcomportado”.

Esse feminismo malcomportado lutava para transformar as relações de poder e desestabilizar verdades oficiais, tendo como uma de suas características a incorporação de temas tabu como liberdade reprodutiva, divórcio, aborto e a liberdade sexual das mulheres.

Como percebemos, com o passar do tempo, os movimentos feministas vão ampliando seu leque de reivindicações, indo do direito de existência fora do ambiente doméstico ao controle do próprio corpo. Nesse processo, o ano de 1975 pode ser considerado um marco do feminismo brasileiro, por ter sido definido pela Organização das Nações Unidas (ONU) como o Ano Internacional da Mulher (PINTO, 2003). Nesse mesmo ano, a ONU declara 8 de março como o dia Internacional da Mulher (SANTOS, 2006).

Sobre a importância do ano de 1975 no desenvolvimento do feminismo no Brasil, Pinto (2003) afirma que

de 1975, marco do movimento feminista no Brasil e no mundo, até 1979, quando o país dá os primeiros passos firmes em direção à redemocratização, com a anistia e a reforma partidária que terminou com o bipartidarismo, o movimento feminista esteve associado muito de perto à luta pelo fim da Ditadura Militar (PINTO, 2003, p. 65).

Como observamos, a partir do discurso dessa pesquisadora, o movimento feminista desempenhou importante papel no processo de redemocratização do país. Desde o ano de 1970, mulheres brasileiras se uniram e passaram a construir novos modos de vida, ganhando espaço no mundo público, transformando as formas de sociabilidade e promovendo mudanças no contexto sociocultural (RAGO, 2013).

Embora imerso em um ambiente extremamente repressivo, no ano de 1976, o movimento feminista brasileiro inaugura uma fase de combate à violência contra a mulher. Naquele ano, Doca Street matou sua ex-mulher Ângela Diniz e foi absolvido em um primeiro julgamento com a justificativa de que teria agido em legítima defesa da honra. Como existia uma denúncia de que a esposa o havia traído, o crime deixou de existir e a eliminação da mulher foi considerada um direito legítimo (PINTO, 2003).

A absolvição gerou uma intensa repercussão e mobilização dos movimentos feministas, fazendo com que o criminoso fosse condenado em um segundo julgamento, fato que marca uma ruptura na forma como a violência contra a mulher é tratada na sociedade brasileira, pois

a posição do homem como portador do direito de vida ou morte sobre aqueles sob o seu teto tem raízes na casa-grande escravocrata. A mulher naquela situação era frequentemente objeto de estupro. Ou era a mulher branca, que se submetia ao homem por ser este seu dever de esposa para reproduzir a prole, ou era a mulher negra, objeto de desejo do homem branco que se permitia com ela prazeres não permitidos na casa-grande. A não-submissão dessas mulheres ao poder do homem justificava a violência. Somava-se a esse poder de mando a moral católica e sexista que reinava no país e que constituía as mulheres

como sujeitos submissos e castos desde a mais tenra idade, estabelecendo este como o único padrão aceitável de feminilidade (PINTO, 2003, p. 80).

Como destacado pela autora, a violência contra a mulher, no Brasil, remonta ao período colonial, tendo suas marcas ainda presentes atualmente, sendo constantemente utilizada como forma de controle e de negação dos direitos femininos. Refletindo sobre o modo como a violência contra as mulheres tende a ser invisibilizada, ignorada e a culpa atribuída à vítima, Perrot (2013) destaca que

no século XIX somente o estupro coletivo é suscetível de punição pelos tribunais. No caso do estupro cometido por apenas um homem, a jovem (ou a mulher) é quase sempre considerada complacente: ela poderia ter-se defendido. O estupro é julgado em tribunais correcionais, a título de “agressão com ferimento”. Será qualificado como “crime” apenas em 1976 (PERROT, 2013, p. 45, grifo da autora).

Como resultado das pressões realizadas pelos movimentos feministas brasileiros, a situação descrita pela autora sofre algumas transformações e são criados dispositivos que buscam combater os atos de violência praticados contra as mulheres, com destaque para a criação de delegacias da mulher, desde 1985, a incorporação de reivindicações feministas na Constituição de 1988, a criação da Secretaria Nacional de Política para as Mulheres em 2003 e a criação da Lei Maria da Penha em 2006 (RAGO, 2013).

Mesmo com alguns avanços no combate à violência contra a mulher, é necessário mudar mentalidades com relação aos discursos misóginos que legitimam práticas de violência. Nesse sentido, Rago (2013) destaca que é crescente a banalização da violência contra a mulher. Se por um lado vem aumentando o número de denúncias de estupros, assédios e violência doméstica, por outro, são frequentes os discursos misóginos que responsabilizam as vítimas pelas agressões a que são submetidas.

Frente a situações como essas, os movimentos feministas abalam certezas acerca da organização da vida social, revendo o papel da mulher na ciência, na política e nas relações corporais, sexuais e amorosas. Nesse processo, desfazem as fronteiras entre a vida pública e a vida privada, enfatizam a necessidade de que os problemas de ordem doméstica sejam denunciados. Essa atitude faz com que o feminino passe de “um lugar estigmatizado e inferiorizado, destituído de historicidade [...], associado à ingenuidade, ao romântico e à pureza” (RAGO, 2013, p. 25), sendo posto em papel de destaque nas relações sociais.

De certa forma, podemos afirmar que o feminismo luta pela descolonização dos corpos e das psiques das mulheres, promovendo a legitimação de múltiplas formas de atuação na vida

social. Sendo assim, volta seu olhar para as vozes silenciadas, para sujeitos alijados dos benefícios sociais, criando novas possibilidades de ser, agir e pensar, o que o torna um movimento que assume uma atitude ética diante da forma como as mulheres vêm sendo tratadas. Todas essas preocupações encontram espaços nas lutas travadas pela Marcha das Vadias, conforme observaremos a seguir.

4.2 A Marcha das Vadias e o feminismo contemporâneo

Embora muitos discursos decretem o fim dos movimentos feministas, pois algumas de suas reivindicações já foram alcançadas, como uma maior inclusão da mulher no mercado de trabalho, a conquista de direitos políticos de votarem e serem eleitas para cargos públicos; ainda existem opressões que mobilizam grupos de mulheres a lutarem pela construção de relações de gênero equitativas. Se questões que mobilizavam os movimentos feministas, nas décadas de 1970 e 1980, não estão nas pautas de reivindicações atuais, outras têm surgido devido aos novos modos de atuação que vão emergindo da vida social.

Nesse contexto, a Marcha das Vadias surge com destaque na luta contra os diversos tipos de violência a que as mulheres são submetidas (RASSI, 2012). Tendo sido realizado pela primeira vez no ano de 2011, em Toronto, no Canadá (VELOSO, 2016), o movimento tem ganhado destaque mundial e gerado muita discussão pela sua forma de atuação. Acerca do modo como se comportam os membros do movimento, Rago (2013) destaca que a Marcha das Vadias

traz algumas novidades no modo de expressão da rebeldia e da contestação, caracterizando-se pela irreverência, pelo deboche e pela ironia. Se a caricatura da antiga feminista construía uma figura séria, sisuda e nada erotizada, essas jovens entram com outras cores, outros sons e outros artefatos, teatralizando e carnavalizando o mundo público. Autodenominando-se “vadias”, ironizam a cultura dominante, conservadora e asséptica e, nesse sentido, arejam os feminismos, trazendo leveza na maneira de lidar com certos problemas, mas estabelecendo continuidades com as experiências passadas, mesmo que não explicitem esses vínculos nem reflitam sobre eles (RAGO, 2013, p. 314).

Conforme argumenta Rago (2013), a Marcha das Vadias tem como características a forma irreverente e debochada de reivindicar a construção de outros sentidos acerca dos diversos modos de ser mulher. Para entender os motivos que levam os membros da Marcha a agirem desta forma, é necessário retornar ao acontecimento histórico que motiva a realização do primeiro protesto no dia 3 de abril de 2011 em Toronto no Canadá.

Nos meses que precederam a realização da primeira Marcha das Vadias, ocorreram muitos casos de estupro nas imediações da Universidade de Toronto, fato que motivou diversos debates em torno da segurança no *campus* (DUTRA; NUNES, 2015; VELOSO, 2016). Em um fórum universitário sobre segurança, um policial afirmou que para prevenir os estupros, as mulheres deveriam evitar se vestirem como *sluts* (vagabundas, putas, vadias), discurso que gerou bastante indignação entre as estudantes, por responsabilizar as vítimas pela violência a que são submetidas (GOMES; SORJ, 2014).

Como resposta a discursos como o do policial, que justificam a violência sexual com base no comportamento e no corpo das mulheres, a primeira *SlutWalk* lutava pelo fim da violência sexual e da responsabilização das vítimas, como também pelo controle das mulheres sobre seus corpos (HELENE, 2013). Desde o primeiro protesto, a Marcha das Vadias, rapidamente, adquiriu caráter global, sendo realizada em diversas partes do mundo. Em países de língua espanhola é conhecida como *Marcha de las putas* ou *Marcha de las vagabundas*. No Brasil, ocorre pela primeira vez no ano de 2011 na cidade de São Paulo, tendo sido realizada ao menos uma vez em cerca de 35 cidades brasileiras (GALETTI, 2014).

As diversas Marchas das Vadias realizadas no Brasil têm em comum a luta pela autonomia do corpo feminino, tema que dialoga com as reivindicações dos movimentos feministas da década de 1970 (GOMES; SORJ, 2014). Nesse sentido, o *slogan* “Meu corpo, minhas regras”, representa um dos principais objetivos do movimento, podendo ser observado em cartazes, faixas, panfletos e, principalmente, nos corpos das participantes do evento, conforme podemos observar na fotografia que segue, tirada durante a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2013.

Figura 3 - Fotografia tirada durante a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro 2013



Fonte: Tasso Marcelo/AFP Photo.

<<http://s2.glbimg.com/td5SE5V11ZbJt6OTjeM7zKpeFn8=/s.glbimg.com/jo/g1/f/original/2013/07/27/tassomarceloafp.jpg>> Acessado em 6 de março de 2017.

Como podemos observar, na imagem acima, o corpo é um espaço de poder e disputa entre as diferentes ideologias que circulam socialmente, constituindo-se como instrumento de protesto e como suporte para discursos contra-hegemônicos (RASSI, 2012). Por meio de sua exibição pública, as manifestantes buscam subverter a ordem instituída, confrontando discursos que responsabilizam as vítimas pela violência a que são submetidas. Não se trata da mera exposição de um corpo biológico, mas de um corpo cultural, valorado e histórico, sobre o qual são construídos diversos sentidos. Refletindo sobre a exposição dos corpos femininos durante a Marcha das Vadias, Rassi (2012) argumenta que

a ideia de que o corpo fala reaparece em várias outras fotografias e em todas elas há um discurso de negação a um pré-construído de que a mulher pertence ao seu marido, e que ela lhe deve subserviência. As mulheres se apropriam de seus corpos, enquanto propriedade de si mesmas e é dessa posição que se dirigem aos homens para dizer que eles não têm o direito sobre seus corpos. O corpo aqui é assumido como um lugar de luta, de poder e de conquista (RASSI, 2012, p.56).

A apropriação dos corpos de que fala a autora, é expressa, na Marcha, pelas roupas que as manifestantes usam, pelo modo como se comportam e pelos lugares em que circulam. Nesse contexto, é importante destacar que as roupas se constituem como sistemas semióticos utilizados por diferentes ideologias para construir distintos modos de ser mulher. Se os discursos machistas justificam os casos de estupro pelas roupas curtas das vítimas, as participantes da Marcha buscam contestar estas posições, justamente, pela nudez ou pelo uso

de roupas curtas. Com este gesto, defendem que os trajes dos sujeitos não podem ser utilizados como motivo para a construção de valores negativos. Processo semelhante a esse ocorreu a partir do ano de 1850, quando mulheres eram chamadas de indecentes, vulgares e ridículas por usarem calças, vestes que até então eram exclusivas para os homens. Outros momentos em que as vestimentas estão diretamente ligadas as reivindicações feministas, ocorrem no início do século XX, quando as mulheres passam a questionar o uso do espartilho e no final dos anos de 1960 com o episódio conhecido como “queima dos sutiãs” (HELENE, 2013).

Além de lutarem pela autonomia dos corpos, as manifestantes da Marcha das Vadias têm como objetivo a conquista de igualdade de direitos econômicos, políticos, trabalhistas e, sobretudo o direito à igualdade de comportamentos (RASSI, 2012). Nesse processo, recusam identidades pré-construídas e os estereótipos de gênero, não querem ser santas, mas isso não as torna putas. Lutam por liberdade, recusando posições de submissão e de devoção.

Para expressar a ideia de liberdade feminina evocada pelo movimento, as participantes

lançam mão de roupas sensuais, batom vermelho e *topless* nas marchas. Palavras de ordem são escritas em seus corpos, como “meu corpo, minhas regras”, “meu corpo não é um convite”, “puta livre”, “útero laico”, “sem padrão”. Pelo artifício da provocação, o corpo é usado para questionar as normas de gênero, em especial as regras de apresentação do corpo feminino no espaço público. Ao mesmo tempo, o corpo é um artefato no qual cada participante procura expressar alguma mensagem que o particulariza. (GOMES; SORJ, 2014, p. 437-438, grifos das autoras).

Como argumentam as autoras, o corpo desempenha papel de destaque na Marcha das Vadias, porque por meio dele busca-se contestar as relações de gênero e promover novas formas de sociabilidade, as quais estão relacionadas ao rompimento com os padrões de beleza instituídos pelas ideologias oficiais. Na marcha, os corpos são apresentados de modo sensual, erotizado, questionando a identidade da mulher feminista como um sujeito masculinizado (RASSI, 2012), não erotizado e agressivo.

Ao se apropriarem de seus corpos, as manifestantes da Marcha questionam a ideia de que as mulheres seriam um objeto sexual responsável pelo prazer do homem. Elas requerem o direito de “ter prazer, sentir orgasmos e aproveitar o sexo como uma forma de felicidade” (RASSI, 2012, p. 52), contestam, portanto, a ideia de que “a ‘mulher distinta’, ‘respeitável’ não sentia desejo, nem prazer, pois todo o seu ser deveria destinar-se à maternidade” (PEDRO, 2012, p. 242, grifos da autora) e ao cuidado da família.

Essa discussão acerca dos direitos sobre os corpos femininos faz com que os discursos da Marchas das Vadias busquem explicitar a diferença entre os conceitos de sexo e de violência

e destaquem a necessidade de uma mudança sociocultural na educação de mulheres e homens. Nesse sentido, apontam que em vez de a sociedade ensinar as mulheres a não serem estupradas, evitando usar determinadas vestes, não frequentar certos locais durante à noite ou não ingerir bebidas alcoólicas em festas, seria mais oportuno ensinar os homens a não cometerem violência sexual e aceitarem quando as mulheres lhes dizem “não”.

Na tentativa de desnaturalizar a violência contra a mulher e a constante responsabilização das vítimas, a Marcha incorpora e ressignifica o vocábulo “vadia”, que passa a ser empregado com o sentido de “livre” em *slogans* como, “Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias”. Contudo, existem grupos feministas que se opõem à utilização desse termo, como destacam Gomes e Sorj (2014) ao afirmarem que

o uso político da nudez e do termo “vadia” é considerado por outras matrizes feministas contraprodutivo enquanto estratégia política, pois além de corroborar a opção “individualista” pelo corpo, será sempre lido de maneira sexista pelos observadores e acaba aprofundando a dominação que pretende combater (GOMES; SORJ, 2014, p. 440, grifos das autoras).

Conforme argumentam as autoras, alguns grupos feministas não se sentiram representados por discursos e gestos praticados por membros da Marcha das Vadias. Dentre esses grupos, podem-se destacar alguns segmentos do feminismo negro, que não se sentiram representados pelos discursos da Marcha, por ela ser composta, sobretudo por mulheres brancas. Essas questões que vão sendo impostas fazem com que as pautas do movimento vão se ampliando da luta pelo fim da violência contra a mulher e pelo controle do corpo, abarcando questões como identidade de gênero, corporeidade, sexualidade e debates trazidos pelas trabalhadoras do sexo, lésbicas e mulheres trans (VELOSO, 2016).

Frente às questões que lhe são impostas para a construção de relações de gênero equitativas, a Marcha das Vadias tem buscado desnaturalizar identidades preconcebidas, fixas e estáveis, destacando que os diversos modos de ser mulher são construídos pelos sujeitos nas práticas sociais em que estão imersos. Este posicionamento torna necessário um aprofundamento sobre a concepção de identidade (de gênero) que adotamos neste estudo, questão que discutimos no tópico a seguir.

4.3 Fazendo gênero por meio da linguagem

No mundo da vida, são frequentes as tentativas de naturalizar as identidades das mulheres ao reproduzir determinados comportamentos como os únicos “normais” e

“adequados”. Nesse processo, os sujeitos que não se conformam às normas regulatórias, impostas socialmente, são vistos como desviantes, estranhos, excêntricos, exóticos e doentios (LOURO, 2015). Conceber as identidades de gênero como algo natural, biológico, significa legitimar muitas das relações sociais, que tendem a distribuir de modo desigual os recursos simbólicos produzidos na sociedade, o que, quase sempre, visa colocar as mulheres em posições de dependência e submissão.

No intuito de contestar essa visão naturalizada das relações de gênero, a filósofa francesa Simone de Beauvoir (1987) afirma, em sua obra “O segundo sexo”, de 1949, que não se nasce mulher, torna-se mulher. Com essa afirmação, a autora questiona a ideia de que os modos de ser mulher estão ligados a uma origem biológica e natural, destacando que as feminilidades (e as masculinidades) são construções históricas, que vão sendo modificadas na dinâmica das práticas culturais.

Bento (2014), ao refletir acerca dos estudos sobre identidades de gênero afirma que se no início estes estiveram concentrados na investigação dos mecanismos utilizados no processo de legitimação da subordinação das mulheres, a exemplo das reflexões de Simone de Beauvoir, atualmente, tais estudos direcionam sua atenção aos processos de desnaturalização e “dessencialização” das identidades, dos corpos, das sexualidades e das subjetividades, o que tem contribuído para dar visibilidade a formas de sociabilidade, frequentemente, silenciadas. Destaca, ainda, a autora que

desnaturalizar não é sinônimo de dessencializar. Ao contrário, à medida em que se apontavam os interesses que posicionam a mulher como inferior por uma suposta condição biológica, as posições universalistas reforçam, em boa medida, a essencialização dos gêneros, uma vez que tendem a cristalizar as identidades em posições fixas (BENTO, 2014, p. 83).

Ao postular a diferença entre os processos de desnaturalização e de “dessencialização” das identidades, a autora busca destacar que não basta questionar os mecanismos que colocam as mulheres em condições de subalternidade, sendo necessário pensar as identidades para além de um sistema binário de gênero, isto é, de que a existência de dois corpos diferentes (para homens e para mulheres) implicaria apenas dois gêneros e duas subjetividades diferentes. Conforme depreendemos da posição defendida por Bento (2014), não basta desnaturalizar a forma como as identidades de gênero são vistas, é necessário ainda um processo de “dessencialização”, segundo o qual não existiria um único modo de ser mulher. Na visão da autora, são múltiplas as formas de feminilidade e essas não estão ligadas a um corpo biológico feminino.

Leitora dos textos de Simone de Beauvoir, Judith Butler (2013) retoma, tece considerações críticas e amplia a ideia de que as identidades das mulheres são construídas nas práticas sociais. Para tanto, postula que as afirmações “é uma menina”, “é um menino”, proferidas no momento do nascimento de uma criança ou durante uma ultrassonografia, podem ser entendidas como um ato inicial no processo de masculinização ou de feminilização dos sujeitos. Segundo a autora, esses enunciados iniciam uma viagem na qual os seres humanos são interpelados a assumirem determinadas posições, práticas e desejos. Caso resolvam transgredir os limites que lhes são impostos, serão considerados sujeitos ilegítimos e submetidos a forças corretivas.

Nesse sentido, Louro (2015) afirma que os indivíduos que ousam transgredir os arranjos de gênero são “os alvos preferenciais das pedagogias corretivas e das ações de recuperação ou de punição. Para eles e para elas a sociedade reservará penalidades, sanções, reformas e exclusões” (LOURO, 2015, p. 16). Louro (2015) destaca, ainda, que os discursos criam roteiros culturais tidos como adequados a mulheres e homens em um determinado contexto social. Contudo, é preciso salientar que, embora esse roteiro cultural seja construído nas relações sociais e tenha caráter coercitivo, ele não é fixo nem homogêneo, permitindo que outros sentidos sejam construídos e que performances de feminilidades transgressoras sejam realizadas.

Ao refletir sobre o processo de construção das identidades das mulheres, Valobra dialoga com as posições de Butler (2013), Bento (2014) e Louro (2015) ao afirmar que

todos los recorridos de la historia de las mujeres y género apuntan a demostrarnos que no solo no si nace mujer sino que se llega a serlo, sino que tampoco se nace varón, ni transexual, ni ninguna otra definición de identidades que nos limiten en nuestra proyección cotidiana. Nacemos personas y eso, que parece tan obvio, parece olvidarse rápidamente en afán de hacernos meras portadoras de hormonas. En ese sentido, considero fundamental potenciar la categoría de género en su sentido original y comenzar a vernos como productos sociales e históricos y no como compartimentos estancos e inamovibles (VALOBRA, 2011, p. 29).

Como defende Valobra (2011), é necessário compreender as identidades de gênero como produtos sociais e históricos e não como algo pronto e acabado. Para uma melhor compreensão do modo como as identidades são pensadas em um mundo marcado por relações cada vez mais líquidas (BAUMAN, 2009), em que diferentes sentidos, sujeitos e culturas estão em constante diálogo, são de grande importância as reflexões realizadas por Hall (2014). Para

este autor, a ideia de um sujeito coerente e unificado tem cedido espaço a uma visão dos indivíduos como fragmentados e possuidores de múltiplas identidades.

Para Hall (2014), vivenciamos um processo de descentração ou deslocamento do sujeito, o qual está fortemente relacionado às mudanças vivenciadas na “modernidade tardia”. Esse modo de conceber o sujeito pós-moderno faz com que, esse autor pense as identidades como pontos de apego que as práticas discursivas constroem para os sujeitos, ou seja, são

as posições que o sujeito é obrigado a assumir, embora “sabendo” [...], sempre, que elas são representações, que a representação é sempre construída ao longo de uma “falta”, ao longo de uma divisão, a partir do lugar do Outro, e que, assim, elas não podem, nunca, ser ajustadas – idênticas – aos processos de sujeito que são nelas investidos (HALL, 2012, p. 112, grifos do autor).

Conforme defende Hall (2012), as identidades são construções dinâmicas definidas historicamente, que os sujeitos vão assumindo em diferentes momentos. No caso da Marcha das Vadias, a popularização das redes sociais, proporcionada pelo processo de globalização, fez com que sujeitos de diferentes partes do mundo tivessem acesso a discursos que constroem outras posições para as mulheres, criando condições para o acesso a novas identidades.

Opondo-se à ideia de um sujeito coerente e unificado, Monte (2014) argumenta que,

as identidades são tanto uma questão de *ser* quanto de *se tornar*, tendo em vista que pertencem ao passado, mas também ao futuro. Não é algo que já exista, transcendendo a lugar, tempo, cultura e história. As identidades [...] nada mais são do que os nomes que aplicamos as diferentes maneiras que nos posicionam e pelas quais nos posicionamos, e sendo assim, elas têm história e sofrem constantes transformações, uma vez que não são fixas (MONTE, 2014, p. 34, grifos da autora).

A ideia defendida pela autora, de que as identidades são um processo e não um produto, é importante para compreendermos as intensas transformações que ocorrem na sociedade em que vivemos. Diariamente, estamos expostos a diversas identidades, a diferentes modos de ser e estar no mundo. Nesse processo, “o corpo é utilizado como manifesto, como um *lócus* de produção de contradiscursos, de reinscrições à ordem de gênero” (BENTO, 2014, p. 102, grifo da autora), permitindo que muitos sujeitos recusem as posições fixas, transgridam barreiras de gênero e assumam múltiplas identidades.

Há que se destacar, contudo, que nossos corpos não são livres nem anteriores aos discursos. Assim, mesmo antes do nascimento, já são criadas expectativas sobre os comportamentos que deveremos adotar, a forma de nos vestirmos, nossa maneira de sentar e

com quem devemos nos relacionar. Tudo isso faz com que as diferenciações biológicas, presentes em nossos corpos, sejam utilizadas para nos posicionar em determinados lugares nas relações de poder vigentes. E para que nos mantenhamos “na linha” serão exercidas pressões, a exemplo de discursos como “isso não é coisa de menino”, “comporte-se como um homem!”, “fale como macho!”, “sente-se como uma menina!”, “homem não chora”. Caso resolvamos nos posicionar fora do *script* cultural socialmente estabelecido, seremos postos à margem, vistos como infratores e submetidos a diversos tipos de violência física e simbólica. Nesse sentido, Bento (2014) argumenta que,

as formas idealizadas dos gêneros geram hierarquias e exclusão. Os regimes de verdade estipulam que certos tipos de expressões relacionados com o gênero são falsos ou carentes de originalidade, enquanto outros são verdadeiros e originais, condenando a uma morte em vida, exilando em si mesmo os sujeitos que não se ajustam às idealizações (BENTO, 2014, p. 113).

Como argumenta a autora, os sujeitos que ousam atravessar as fronteiras de gênero são, constantemente, alvo de ações corretivas, contudo mesmo sob o risco de punições, as mulheres têm lutado pelo direito de ocupar novos espaços nas relações sociais, promovendo mudanças na organização da família e provocando deslocamentos nos espaços ocupados pelos homens nas relações de poder. Essas transformações ocorrem, porque “vivemos tempos em que a vida tradicional, ou seja, muitos valores, éticas, ideologias e percepções da vida social entendidos como verdades naturalizadas, estão sendo profundamente questionados” (MOITA LOPES, 2003, p. 16), possibilitando que outras performances de gênero sejam realizadas e que a emancipação humana seja repensada e construída em outras bases.

Ao encararmos a linguagem como prática social e as identidades de gênero como construções discursivas, devemos levar em consideração o papel da alteridade e do contexto social na construção de quem somos. Nesse sentido, quando enunciamos, tanto nos localizamos em determinados papéis sociais como também localizamos nossos interlocutores, fato que nos coloca diante da ideia de que as identidades são construídas de modo relacional (MOITA LOPES, 2002). É necessário, ainda, destacar que esse é um processo político-ideológico em que instituições como a família, a escola, a igreja e a ciência atuam na legitimação de certas identidades, enquanto outras são tornadas ilegítimas, patologizadas ou destruídas.

Lakoff (2010), ao refletir sobre o processo de construção das identidades das mulheres argumenta que, se uma menina fala grosso ou de modo rude, muitas vezes, vai ser isolada ou tratada com gozação. Com essa atitude, busca-se mantê-la no roteiro cultural tido como adequado às mulheres. Essa estratégia de regulação dos comportamentos femininos contribui

para a perpetuação das relações de poder vigentes e para a invisibilidade de formas alternativas de feminilidade. Por esse motivo, para compreendermos o processo de construção identitária, precisamos ter ciência de que

abstrair gênero e linguagem das práticas sociais, que produzem suas formas particulares em determinadas comunidades, obscurece e, as vezes, distorce os modos pelos quais se conectam e o modo como essas conexões estão implicadas em relações de poder, em conflitos sociais e na produção e reprodução de valores e projetos (ECKERT; MCCONNELL-GINET, 2010, p. 94).

A posição defendida por Eckert e McConnell-Ginet (2010) é de suma importância para compreendermos que, nas práticas cotidianas, os sujeitos são interpelados a assumirem diferentes formas de ser mulher ou de ser homem, em função dos discursos a que estão expostos, pois tanto a linguagem quanto as identidades estão implicadas em relações de poder que constroem projetos de vida para os sujeitos. Além disso, é necessário ter em vista que “a construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão” (BUTLER, 2013, p. 19) e que, nem sempre, as identidades de gênero se constroem de modo coerente, porque são atravessadas por questões de classe social, etnia, raça, região geográfica etc.

Esse atravessamento de diferentes traços identitários é constante nos discursos da Marcha das Vadias, que, aos poucos, tende a desconstruir um conceito universal de mulher, voltando sua atenção para as especificidades dos sujeitos presentes no movimento. Se em um momento inicial, a Marcha é criticada por ser composta, predominantemente, por mulheres brancas universitárias heterossexuais, pouco a pouco, o movimento passa a alargar suas pautas a outros sujeitos, incorporando questões referentes às múltiplas formas de sexualidade, aspectos relativos à classe social e às identidades raciais.

Objetivando explicitar a ideia de que as identidades são produzidas nas práticas sociais, Ostermann e Fontana (2010) destacam que muitos estudos realizados, a partir da década de 1990, começaram a contestar a relação essencialista entre linguagem e identidades de gênero, buscando compreender como os sujeitos são construídos por meio de práticas discursivas. Nessa reflexão, questionam visões que concebem as identidades de gênero como um construto pronto e acabado, ligado à morfologia dos sujeitos. Para essas pesquisadoras, as identidades devem ser vistas como um constante vir a ser, não sendo, pois, algo com que se nasce ou que se possui, mas uma construção que fazemos e refazemos à medida que interagimos com os outros pela linguagem (OSTERMANN; FONTANA, 2010).

Lívia e Hall (2010) reforçam a ideia de que nossos enunciados não se limitam a fazer uma mera descrição do mundo, visto que, quando enunciamos construímos a realidade e os sujeitos que nela se encontram, ou seja, à medida que produzimos discursos, somos por eles produzidos. Desse modo, as identidades de gênero são vistas como fluidas, situadas e históricas, tendo os sujeitos papel de destaque em sua construção, pois enquanto aprendemos a falar e escrever, simultaneamente, aprendemos a ser quem somos.

Nessa mesma linha de pensamento, Butler (2013) enfatiza que feminino e masculino não são características que “possuímos”, mas o resultado dos enunciados que produzimos e aos quais estamos expostos. Como destaca a autora, “o gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos dentro de uma estrutura rígida e reguladora que se consolida com o passar do tempo, produzindo o que aparenta ser substância, uma espécie natural de ser” (BUTLER, 2013, p. 59). Com essa afirmação, a filósofa americana busca demonstrar que as identidades de gênero não são algo com que nascemos ou que fazemos de uma vez por toda, mas um contínuo processo que realizamos do primeiro ao último dia de nossa vida.

Butler (2013), ainda, acrescenta que homens e mulheres não estão programados desde o nascimento para repetir comportamentos adequados de gênero, o que permite que os sujeitos ajam fora do *script* cultural imposto, subvertendo os sentidos que são tidos como ‘normais’. Essa possibilidade de os sujeitos agirem no processo de construção de suas identidades faz com que as pessoas desempenhem “gênero de modos diferentes em contextos diferentes e, algumas vezes, comportem-se de uma maneira que poderia ser associada ao ‘outro’ gênero” (CAMERON, 2010, p. 133, grifos da autora). A posição defendida por Butler (2013) é a de que as identidades não são homogêneas, mas complexas, múltiplas e desarmoniosas, ideia que dialoga com as reflexões de Louro (2013, p. 51), ao afirmar que o corpo não é “uma evidência segura das identidades” (LOURO, 2013, p. 51).

Ao atuar fora do roteiro cultural, os sujeitos negam a coerência e a unidade de categorias pré-discursivas, construindo-se com espaços de intersecção cultural. Por essa perspectiva, não existe uma forma naturalizada de feminilidade, o que existem são múltiplas formas de ser mulher em constante diálogo nas práticas sociais. Desse modo, “mulher” é uma categoria incompleta, pois “é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada” (BUTLER, 2013, p. 37).

As ideias que elencamos até este momento se opõem a visões essencialistas das relações de gênero, pois em uma perspectiva discursiva, como a que orienta a realização deste estudo, é aceita a ideia de que as identidades

não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2014, p. 108).

Conforme a posição defendida por Hall (2014), chegamos à compreensão de que os padrões de feminilidade estão sempre situados no tempo e no espaço, porque como as identidades são construídas na e pela linguagem, “precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos no interior de formações e práticas discursivas” (HALL, 2014, p. 109). Em sendo assim, os discursos são práticas sociais que têm o poder de criar os objetos sobre o qual “falamos”, exercendo forte influência sobre o modo como percebemos a realidade. Essa afirmação reforça a posição de Dutra (2003), ao salientar que existem diversas pedagogias atuando no meio social e ensinando/impondo aos corpos masculinos e femininos modos de ser tidos como “adequados” para cada sociedade em um determinado momento sócio-histórico.

Embora existam pedagogias culturais pressionando os sujeitos assumirem as identidades construídas como aceitáveis, sempre vão existir “práticas perturbadoras” (BUTLER, 2013, p. 39) que buscam evidenciar outras possibilidades de atuação na vida social. Um desses momentos de questionamento das ordens de gênero ocorre durante a Marcha das Vadias, por esse motivo, a seguir, faremos uma incursão por investigações que se aproximam de nosso objeto de estudo, ao tentar compreender os sentidos construídos para e pelas mulheres durante a realização da Marcha.

4.4 Diferentes olhares acerca da Marcha das Vadias

Por ser um acontecimento, relativamente recente, ainda são poucas as investigações acadêmicas acerca da Marcha das Vadias. Em nosso processo de estudo, deparamo-nos com sete pesquisas (seis dissertações e uma tese) que voltavam sua atenção direta ou indiretamente a esse movimento. Essas pesquisas foram realizadas em distintos campos do saber e a partir de diferentes perspectivas teórico-metodológicas, o que favorece uma visão plural sobre os sentidos construídos por esse movimento feminista. No intuito de melhor compreender nosso objeto de estudo e explicitar como ele contribui para a ampliação dos conhecimentos acerca das identidades das mulheres, apresentamos alguma das considerações tecidas por sujeitos que realizaram investigações sobre a Marcha das Vadias.

Batista (2014), em dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Práticas de Consumo da Escola Superior de Propaganda e Marketing-SP, analisa contextos e ações comunicacionais que afrontam representações hegemônicas das mulheres na contemporaneidade. Para alcançar esse objetivo, realiza estudo bibliográfico, documental, e pesquisa de campo durante a elaboração e a realização da Marcha das Vadias de São Paulo de 2013.

Durante a pesquisa, a autora participa de reuniões deliberativas, de eventos e da própria Marcha. Além dessas atividades, acompanha discussões promovidas por membros da Marcha das Vadias em ambientes virtuais. Desse contato com os discursos do movimento, Batista (2014) reúne um *corpus* composto de fotografias, postagens e manifestos divulgados em redes sociais, além de relatos e depoimentos de participantes do evento.

De posse desse material, realiza reflexões acerca das representações midiáticas das mulheres e sobre novas feminilidades que emergem dos discursos da Marcha. A partir das análises realizadas, Batista (2014) destaca que a irreverência das ativistas é decisiva para alcançarem seus objetivos e fazerem com que a sociedade dê atenção ao combate dos casos de violência contra a mulher. No sentido de dar visibilidade a suas reivindicações, as ativistas utilizam a roupa e o próprio corpo como mídia de divulgação, fazendo com que questões de gênero ganhem destaque na esfera midiática. Contudo, a autora critica a forma como a grande mídia deu mais importância ao fato de as novas feministas serem jovens e “bonitas”, do que aos casos de violência sexual que motivaram a realização da Marcha das Vadias (BATISTA, 2014).

Em dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, Morais (2015) busca compreender como as manifestantes da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2013, utilizam seus corpos para se posicionar politicamente durante o evento e o significado que suas formas de expressão adquirem tanto para as ativistas como para os sujeitos que não participam do movimento. Durante a realização desse estudo, a pesquisadora participa de reuniões organizativas, debates que antecederam a realização da Marcha e acompanha as atualizações da página do evento no *Facebook*. A autora, também, realiza entrevistas informais com várias participantes do movimento e entrevistas formais com três mulheres que participaram diretamente da organização do evento.

A partir da análise dos dados gerados, Morais (2015) afirma que a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2013 caracteriza-se por uma organização descentralizada que incorpora demandas ainda pouco trabalhadas. Se comparada aos movimentos feministas tradicionais, a Marcha é construída de modo mais aberto, o que permite que diferentes sujeitos participem das

manifestações. Nela, estão presentes as reivindicações de grupos marginalizados como mulheres, lésbicas, gays, travestis e transexuais.

Segundo Morais (2015), uma das características marcantes do movimento é a apropriação e ressignificação do termo “vadia”, postura semelhante à realizada pelo movimento *Queer*, pois da mesma forma que grupos gays se apropriam de um termo antes utilizado de modo depreciativo, as ativistas do movimento contestam a carga negativa do termo “vadia”, em um gesto de empoderamento.

Outro ponto discutido por Morais (2015) é que os sujeitos, em marcha, lutam pelo direito de uma identidade múltipla, livre dos padrões impostos socialmente. As participantes do movimento reivindicam o controle de seus modos de pensar e agir, expõem os corpos publicamente como uma forma de afronta a discursos e práticas machistas. Esse gesto tem forte carga simbólica, pois constrói sentidos de que o corpo é um construto plural e cambiante sobre o qual ecoam diversas verdades sociais.

Chaves (2015), em dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, na área de Linguística, empreende uma investigação acerca das disputas de sentido que envolvem a presença das mulheres no espaço público. Para tanto, busca compreender como os sentidos do termo ‘vadia’ se constituem na Marcha das Vadias de Campinas - SP. Tendo a relação entre o feminino, o corpo e a violência como elemento norteador de sua reflexão, a autora discute como os espaços públicos por séculos foram negados às mulheres. Nesse processo, destaca que na Paris do século XIX vários hotéis proibiam a hospedagem de mulheres sozinhas, não sendo permitido que frequentassem gabinetes de trabalho em ambientes privados, bibliotecas ou bolsas de valores (CHAVES, 2015).

Mesmo com as transformações vivenciadas na contemporaneidade, Chaves (2015) enfatiza a necessidade de problematizar o modo como as mulheres são tratadas nos espaços públicos. Para ratificar sua posição, enfatiza que a persistência de casos de violência sexual praticados contra as mulheres “faz pensar que há algo entre a rua, o feminino, o corpo e a violência que se constitui e se perpetua ao longo da história” (CHAVES, 2015, p. 21). Segundo a pesquisadora, para a mulher andar sozinha ainda pode significar estar exposta a diversos tipos de assédio e a atos de violência física.

Entendendo a Marcha das Vadias como um acontecimento discursivo, Chaves (2015) volta sua atenção para enunciados que circulam em grupos no *Facebook*. Essa escolha se dá motivada pela frequência com que essa rede social é utilizada por grupos feministas na contemporaneidade. Constituindo-se como um espaço propício a circulação de discursos

contra-hegemônicos, por permitir o surgimento de sentidos outros que não aqueles impostos pelas ideologias oficiais, as redes sociais também são fatores determinantes na investigação realizada por Galetti (2016). Essa pesquisadora tem por objetivo compreender como o feminismo contemporâneo vem se articulando, quais são suas pautas de reivindicações e como se relaciona com as novas ferramentas de ativismo, sobretudo, as redes sociais.

Em pesquisa apresentada ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, Galetti (2016) volta seu olhar para a utilização do corpo feminino na Marcha das Vadias de Campinas no período de 2014 e 2015. Para compreender os sentidos construídos durante o movimento, acompanha publicações na página da Marcha em redes sociais, no *blog* do evento, e realiza trabalho de campo, no qual faz entrevistas com participantes do movimento. De suas observações e análises, a autora conclui que o controle do corpo é a principal questão a ser tratada e reivindicada durante a Marcha das Vadias de Campinas - SP. Para Galetti (2015), “o corpo é político, é campo de batalha. O corpo não é apenas matéria, mas uma contínua e incessante materialização de possibilidades e recursos” (GALETTI, 2016, p. 15).

Essa autora, ainda, afirma que o feminismo observado na Marcha das Vadias de Campinas é branco, de classe média e universitário, o que, muitas vezes, tem provocado críticas, principalmente, de membros de segmentos do feminismo negro. Mesmo com essas críticas, a autora destaca que a Marcha tem importantes contribuições ao questionar padrões de beleza, lutar pela liberdade sexual das mulheres e incentivar a denúncia dos casos de violência.

A partir das reflexões realizadas, Galetti (2016) afirma que tanto na cidade quanto nas redes sociais, o corpo contribui para que as mulheres obtenham maior visibilidade e autonomia. Para essa pesquisadora, embora o controle do corpo seja uma reivindicação antiga dos movimentos feministas, na Marcha das Vadias de Campinas-SP, o corpo é reelaborado, visto como espaço político-ideológico que, nas ruas e nos espaços virtuais, atua como instrumento de luta pela construção de relações de gênero igualitárias.

O corpo também desempenha papel de destaque em pesquisa apresentada por Athayde (2015) ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná. Em sua pesquisa, a autora analisa a presença da Marcha das Vadias de Curitiba nas escolas. Para tanto, destaca que a relação entre esse movimento feminista e as escolas públicas de Curitiba se dá tanto pela presença da Marcha nas escolas, como pela participação de alunas e professoras no movimento.

No intuito de alcançar seu objetivo, Athayde (2015) entrevista três das organizadoras da Marcha das Vadias de Curitiba. Para compreender os sentidos construídos no (e sobre o) evento, realiza pesquisas sobre a Marcha em *sites*, *blogs*, jornais e na página do evento no *Facebook*.

A partir da análise das entrevistas e das pesquisas realizadas, a autora chega à conclusão de que a participação na Marcha das Vadias cria a possibilidade de que professoras e alunas construam novas formas de lidar com as questões de gênero e sexualidade, contribuindo para a emergência de outras formas de vida. Para Athayde (2015), é necessário que os discursos da Marcha das Vadias sejam levados para a escola, pois a entrada de vozes feministas nos ambientes escolares faria com que padrões de normalidade e anormalidade fossem desestabilizados, contestados e reconstruídos.

Como podemos observar, para essa pesquisadora, a ida à Marcha das Vadias poderia possibilitar transformações na forma como professoras e alunas tratam questões relacionadas a gênero e sexualidade, o que poderia ser decisivo para tornar a escola um espaço de transformação dos padrões socialmente instituídos como normais e adequados, fato que contribuiria para uma mudança na forma como as mulheres são culturalmente construídas (ATHAYDE, 2015).

Guedes (2015), em pesquisa apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguística Aplicada da Universidade Estadual do Ceará, investiga como os militantes do movimento Marcha das Vadias do Distrito Federal ressignificam termos pejorativos direcionados às mulheres, a partir de respostas carnavalizadas aos discursos machistas. Com esse objetivo, a autora analisa cinco anúncios da campanha fotográfica “Feminista por quê?”².

Por meio de uma análise fundamentada em conceitos do Círculo de Bakhtin, essa pesquisadora afirma que, os anúncios da campanha fotográfica funcionam como campos de batalha nos quais estão em confronto diferentes sentidos acerca dos modos de ser mulher. Segundo a autora, nesses enunciados são construídas práticas de respeito ao outro, independentemente de sua classe social, de seu gênero, idade ou orientação sexual (GUEDES, 2015). Para chegar a esse entendimento, há, nesta pesquisa, uma preocupação em investigar como as mulheres valoram e constroem suas imagens identitárias e como utilizam a linguagem e o corpo para ressignificar seus papéis sociais.

Ao tecer suas considerações, Guedes (2015) afirma que as ativistas da Marcha das Vadias se apropriam de discursos patriarcalistas e os ressignificam. Nesse processo, desconstroem visões idealizadas do sujeito feminista, através de configurações atualizadas dos diversos modos de ser mulher. A conclusão dessa autora é que na campanha fotográfica “Feminista por quê?”, a exibição dos corpos e a paródia dos discursos machistas faz com que sejam revistas questões de gênero, sexualidade, etnia e formação familiar.

² Campanha fotográfica promovida com o objetivo de convidar as mulheres para a participação na Marcha das Vadias do Distrito Federal de 2012.

Como observamos, na pesquisa realizada por Guedes (2015), os discursos desempenham papel fundamental na construção da realidade. Embora não trate especificamente de análise de discursos, Martins (2015) também trabalha com a ideia de que as informações, os sentidos e significados atuam na construção da realidade social. Em tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais, essa autora busca apreender os modos como se apresentam as informações produzidas pela Marcha das Vadias. Para alcançar esse objetivo, analisa um *corpus* documental composto por publicações realizadas em páginas da *internet*, em *blogs* e no *Facebook* das Marchas das Vadias de Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo, Distrito Federal, Recife, Curitiba e Belém.

Após a análise de manifestos, cartazes, campanhas de mobilização e cartas de princípios publicados pelas Marchas das Vadias, Martins (2015) afirma que a utilização do termo “vadia” atua como estratégia para a transformação da realidade social. Para a pesquisadora, as informações, veiculadas pelas Marchas, atuam no questionamento dos significados que estruturam o senso comum, buscando construir novos modos de ser mulher e uma outra realidade social. Por essa perspectiva, a veiculação de informações pelas Marchas das Vadias pode provocar discontinuidades nas significações que sustentam e legitimam a violência dirigida às mulheres, fazendo com que surjam novas interpretações da realidade, novos valores e sentidos que podem contribuir para que outras formas de desempenhar gênero e sexualidade sejam socialmente legitimadas.

Como observamos, pesquisadoras de diferentes campos do saber já realizaram investigações acerca da Marcha das Vadias. Entre essas pesquisas, a de Guedes (2015) é a que mais se aproxima de nossa investigação, tanto por estar situada no âmbito da Linguística Aplicada, quanto por adotar uma concepção de linguagem advinda do pensamento do Círculo de Bakhtin. Embora essa pesquisa aborde uma temática semelhante à problematizada nesta dissertação, não há no texto de Guedes (2015) uma preocupação em analisar, especificamente, as identidades das mulheres que são construídas pelos discursos da Marcha das Vadias. Esse é um aspecto que diferencia nossa investigação das pesquisas apresentadas acima, pois mesmo que tenham alguns comentários acerca de identidades das mulheres, esse não é seu objeto de estudo.

Neste capítulo, além de tecermos reflexões acerca da história do feminismo, do surgimento e desenvolvimento da Marcha das Vadias, apresentamos a concepção de identidade (de gênero) que orienta a realização desta pesquisa. No próximo capítulo, explicitamos os procedimentos metodológicos adotados durante a realização desta dissertação.

5. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Neste capítulo, apresentaremos os procedimentos metodológicos utilizados em nossa investigação acerca da construção de identidades da mulher em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias. Para tanto, além de caracterizarmos nosso estudo como uma investigação no campo da Linguística Aplicada, descreveremos o método de pesquisa e os instrumentos utilizados para a geração de dados. Além disso, contextualizaremos este estudo, situando-o como uma investigação sobre identidades (de gênero).

5.1 Situando o estudo na Linguística Aplicada

Quando resolvemos empreender uma investigação sobre identidades das mulheres construídas a partir dos discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, deparamo-nos com uma dificuldade de aproximação/apreensão/compreensão de sentido construídos por sujeitos que se apresentam como seres sócio-históricos, heterogêneos e híbridos. Frente a essa realidade, percebemos que necessitaríamos de quadros teórico-metodológicos híbridos e que dessem conta de teorizar tanto a língua(gem) como os sujeitos de modo situado, o que só é possível a uma ciência que tenha seu olhar voltado para o mundo da vida, para os desejos, anseios, necessidades e sofrimentos de grupos que, historicamente, têm sido colocados em papéis de submissão como os pobres, os negros, as mulheres, as pessoas homoafetivas, os grupos indígenas.

Nesse sentido, encontramos auxílio no campo dos estudos em Linguística Aplicada, que, em sua tentativa de criar inteligibilidade sobre problemas sociais nos quais a linguagem tem papel central (MOITA LOPES, 2006, 2009a), busca ser responsiva à vida contemporânea ao problematizar questões pouco investigadas e dar voz a grupos que, frequentemente, são silenciados (ROJO, 2006, 2013b). Esse movimento para os “de baixo”, para o “excêntrico”, “estranho”, “marginal” realizado pela LA, é semelhante ao adotado por Bakhtin (2013) em suas investigações acerca da carnavalização na obra de Rabelais, visto que, do mesmo modo que a carnavalização tenta relativizar as verdades oficiais, muitas das pesquisas (MOITA LOPES, 2002, 2003) que vêm sendo realizadas no campo da LA têm como uma de suas preocupações visibilizar outras formas de vida além daquelas tidas como “normais”, “legítimas” e “naturais”.

Ao voltar sua atenção para a vida social, a LA constitui-se não como uma disciplina, mas como um campo de estudos (MOITA LOPES, 2006), uma espécie de interface que avança sobre as fronteiras de diferentes disciplinas (SIGNORINI, 1998). Constitui-se, portanto, de

modo indisciplinar (MOITA LOPES, 2006), transgressivo (PENNYCOOK, 2006) subversivo, visto que, em uma sociedade que se apresenta de forma cada vez mais híbrida (CANCLINI, 2015) e mestiça, torna-se necessário desaprender os modos tradicionais de fazer pesquisa (FABRÍCIO, 2006) e que pensemos por meio de epistemologias de fronteira (MOITA LOPES, 2009a). Nesse sentido, Moita Lopes (2006) defende que, se quisermos saber sobre linguagem e vida social nos dias de hoje, é imprescindível o diálogo com outros campos de pesquisa, porque muito conhecimento sobre linguagem e vida social vem sendo construídos por pesquisadores de áreas como a Geografia, Antropologia, Sociologia, Estudos Culturais. Ou seja, “mais importante do que se preocupar com os limites de uma área de investigação, é tentar operar dentro de uma visão de construção do conhecimento que tente compreender a questão de pesquisa na perspectiva de várias áreas do conhecimento, com a finalidade de integrá-las” (MOITA LOPES, 2006, p. 98).

Diante da necessidade de construir conhecimento que seja responsivo à vida e que proporcione melhorias aos sofrimentos vivenciado pelas populações, a LA necessita romper a divisão que comumente é feita entre teorias e práticas sociais. Para tanto, é necessário ouvir as vozes das periferias, dos sujeitos excluídos dos benefícios do processo de desenvolvimento econômico e tecnológico (MOITA LOPES, 2006; ROJO, 2006). Precisamos, pois, construir conhecimento com esses sujeitos, ouvindo suas vozes e respeitando os saberes que trazem de suas vivências. Ao adotarmos essa perspectiva, estamos considerando que as questões que investigamos evocam um posicionamento ético do pesquisador, porque o conhecimento que construímos pode colaborar para que as vozes dos sujeitos que vivem à margem da sociedade sejam ouvidas e para que outras formas de sociabilidade sejam legitimadas. Nesse sentido, Fabrício argumenta que

os espaços marginais, bem como o modo de focalizá-los, seriam um *locus* de ocorrência do novo, e com eles poderíamos aprender a “ver com outros olhos”. As opções políticas envolvidas nessa ótica têm implicações para a construção do presente e de futuros sociais possíveis, menos aprisionadores e mais comprometidos com a transformação da situação de exclusão social em diversas áreas, causadoras de sofrimento humano (FABRÍCIO, 2006, p. 52, grifos da autora).

Em conformidade com a posição defendida por essa autora, Rojo (2006, 2013b) enfatiza que a LA tem se constituído atualmente como um campo de estudo e pesquisa que resulta do nexos entre as privações sofridas pelas populações, aqui compreendidas como os diversos tipos de violência praticados contra as mulheres, e a levitação teórica necessária para que outras

compreensões sejam construídas acerca da vida social. Destaca, ainda, essa pesquisadora que não se trata de investigar qualquer problema social, mas aqueles cujas respostas teóricas possam proporcionar melhorias na qualidade de vida das pessoas. Assim, investigar identidades das mulheres construídas pelos discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias pode contribuir para que sejam levantados questionamentos acerca da necessidade de uma verdadeira emancipação desses sujeitos, tendo em vista que muitas das formas de vida tidas como “aceitáveis” para as mulheres, ainda são muito influenciadas pelos discursos machistas.

No processo de ruptura em relação aos discursos hegemônicos, muitos dos estudos em LA questionam a ideia de um sujeito homogêneo e unificado (MOITA LOPES, 2002, 2003, 2006, 2009; FABRÍCIO, 2006), geralmente, pensado sem considerar traços de sua raça, classe, gênero, idade, escolaridade. Além disso, confrontam perspectivas que encaram as identidades como essência, isto é, como algo que os sujeitos trazem desde o nascimento ligado aos seus corpos e que vão apenas desenvolvendo durante a vida. Em oposição a essa forma de pensamento, estudos em LA partem de uma concepção de que as identidades são múltiplas e de que é necessário levar em consideração sua “heterogeneidade, fluidez e mutações, atrelando a esse processo os imbricamentos de poder e desigualdades inerentes” (MOITA LOPES, 2009a, p. 21).

Para respaldar uma visão das identidades como construções históricas, dinâmicas, híbridas e descentradas, muitos estudos em LA (MOITA LOPES, 2002, 2003, 2006) teorizam a linguagem como uma prática social que não pode ser compreendida fora do mundo da vida nem como um objeto autônomo, arrancado do contexto sociocultural e dos falantes que a utilizam. Assim, de acordo com Fabrício (2006), estamos entendendo que estudar a linguagem significa estudar a própria sociedade, sua cultura e as ideologias que perpassam todas as práticas discursivas, uma vez que os enunciados que produzimos estão imbricados nas relações de poder presentes na sociedade, atuando não somente como uma forma de referência a uma realidade preexistente, mas como uma atividade constituinte e constitutiva da vida social.

Fazer pesquisa é, pela perspectiva da LA, um ato político, pois nossas escolhas teóricas e as questões que problematizamos não são neutras, estando atravessadas de ponta a ponta pelas relações de poder que governam a sociedade. Segundo alguns autores, como Fabrício (2006) e Moita Lopes (2006, 2009a), estudos realizados nesse campo de pesquisa não têm como foco o ideal de neutralidade e objetividade que, por muito tempo, guiou a produção do conhecimento em ciências humanas, sociais e “exatas”. Pelo contrário, defendem um “questionamento ético de todas as práticas sociais, inclusive as de pesquisa, e da relevância e da responsabilidade

sociais dos conhecimentos produzidos” (FABRÍCIO, 2006, p. 51), o que torna necessário considerar as consequências causadas por nossas investigações na vida dos sujeitos que conosco participam do processo de construção do conhecimento.

Essa LA que ousa atravessar fronteiras e questionar as regras que determinam as formas tidas como “legítimas” de atuar na vida social, requer que categorias, geralmente, vistas como naturais e imutáveis como mulher, identidade, emancipação e linguagem, sejam, neste estudo, vistas como híbridas, dinâmicas e produzidas pelos sujeitos nas performances que desempenham por meio de suas práticas discursivas (PENNYCOOK, 2006). Nesse sentido, Kleiman (2013) enfatiza que a LA, devido a seu foco na produção da realidade por meio de práticas de linguagem, encontra-se em posição privilegiada na tentativa de visibilizar e entender as formas de resistências de sujeitos que, a partir das periferias, produzem novos saberes sobre a vida social.

Por buscarem compreender os sentidos construídos na e sobre a vida social, os estudos em LA têm manifestado interesse por metodologias de base interpretativista, que não obscurecem a participação “do pesquisador e favorecem o não deslocamento ou a purificação do linguístico” (SIGNORINI, 1998, p. 104). Neste sentido, apresentaremos características que inserem nossa pesquisa no paradigma qualitativo-interpretativista.

5.2 O entrelaçamento entre a LA e a abordagem qualitativa

A tentativa de criar inteligibilidades sobre os sentidos construídos em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, colocou-nos diante da necessidade de pensar a linguagem e os sujeitos que a utilizam de forma situada. Para que isso ocorra, o contexto sociocultural, os valores e as ideologias existentes precisam ser considerados durante o processo de pesquisa, tendo em vista que os sentidos que caracterizam o mundo social são construídos por sujeitos que interpretam e reinterpretem o mundo, fazendo com que não exista uma realidade única, mas várias realidades (MOITA LOPES, 1994). Esse fato fez com que nos orientássemos pelo paradigma de pesquisa qualitativo, pois esse se caracteriza por seu caráter interpretativista e por levar em consideração a visão de mundo, as ideologias e os valores dos sujeitos com os quais entramos em contato no processo de construção do conhecimento.

Acerca do modo como operam os pesquisadores que adotam o paradigma qualitativo, Oliveira (2012) argumenta que

a pesquisa no paradigma qualitativo implica em que se enfatizem as qualidades, os processos e os significados dos objetos de estudo, ressaltando seus pesquisadores a natureza socialmente construída da realidade e a relação íntima entre o pesquisador e o pesquisado. Decorrem desses pressupostos, quatro dimensões básicas, caracterizando o processo investigativo como um todo, quais sejam, a dimensão axiológica, ontológica, epistemológica e metodológica (OLIVEIRA, 2012, p. 267-268).

A posição dessa autora auxilia nossa compreensão de que, em Ciências Humanas, os objetos de estudo não se apresentam de modo acabado, requerendo que o pesquisador os interprete e busque construir sentidos sobre (e com) eles, tendo em vista o contexto sociocultural no qual se encontram. Isso faz com que o pesquisador não seja um mero observador, que fotografa a realidade e a descreve de modo objetivo. Na verdade, as questões que teoriza são influenciadas por suas preferências, inclinações, interesses e pelos valores que constrói sobre si mesmo e sobre o mundo que o cerca, o que o torna um ator envolvido no processo de construção do conhecimento e da realidade social (LAVILLE; DIONNE, 1999).

Por esse motivo, é importante destacar que, no paradigma qualitativo, as questões teorizadas devem levar em consideração as implicações éticas que perpassam as escolhas realizadas pelo pesquisador. Como os objetos sobre os quais volta sua atenção não se apresentam num vácuo social, o ato de fazer pesquisa requer que se considere a dimensão axiológica que atravessa a produção do conhecimento. Todos os sujeitos envolvidos no processo de pesquisa são seres situados, históricos, que trazem consigo valores que influenciam sua forma de ver o mundo e de refletir e refratar a realidade durante o processo de construção do conhecimento. Assim, é preciso ter em vista a quem interessam as questões levantadas pelos pesquisadores e de que modo elas podem (ou não) contribuir para a superação das privações sofridas pelas populações.

Ao adotar uma compreensão de que os objetos sobre os quais se realiza uma investigação não se apresentam ao pesquisador de modo acabado, mas em um constante processo de transformação, é necessário relacionar a produção do conhecimento ao mundo da vida (OLIVEIRA, 2012), aquele em que os sujeitos expressam seus desejos, aspirações, anseios, medos e ideologias. Nesse sentido, ao empreendermos uma investigação acerca de identidades das mulheres construídas em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, não estamos em busca de verdades generalizantes, únicas e universais, mas de verdades contingentes, temporárias, construídas em um determinado momento sociocultural e que vão se renovando à medida que as práticas sociais nas quais os sujeitos estão inseridos se transformam (MOITA LOPES, 2009b).

Esse modo de fazer pesquisa afasta-nos do ideal de objetividade e neutralidade que, durante muito tempo, guiou a produção do conhecimento. Pelo contrário, estamos nos orientando por uma lógica antiobjetivista e antipositivista (MOITA LOPES, 2009a), com objetivo de ouvir as vozes das periferias, dos sujeitos alijados de benefícios sociais, para com eles produzir conhecimento. Desse ponto de vista,

o pesquisador não é um observador objetivo, politicamente neutro. Seu posicionamento é o de um observador humano da condição humana e, na relação entre o pesquisador e o pesquisado, um não pode emudecer a voz do outro (OLIVEIRA, 2012. p. 273-274).

Conforme explicita essa autora, o pesquisador não pode emudecer a voz do outro, deve aproximar-se dele, reconhecer seus pontos de vista e tomar uma posição frente aos discursos produzidos pelos sujeitos com os quais dialoga durante o processo de produção do conhecimento. Longe de ser um mero observador, alguém que relata de modo passivo a realidade, no paradigma qualitativo, o pesquisador constrói diversos sentidos sobre o mundo social ao produzir conhecimento sobre seu objeto de estudo.

Como podemos observar, essa necessidade de aproximação do contexto social no qual os discursos são produzidos dialoga com uma das premissas básicas do paradigma qualitativo, isto é, para compreender os sentidos construídos acerca do mundo da vida é de fundamental importância levar em consideração as práticas sociais nas quais os sujeitos estão imersos (BORTONI-RICARDO, 2008). Nesse sentido, passamos a discutir o contexto sociocultural em que são produzidos os enunciados que compõem nosso *corpus* e os motivos que nos levaram a realização deste estudo.

5.3 O encontro com a temática e a construção do *corpus*

O interesse por investigar identidades das mulheres construídas a partir de discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias surgiu no ano de 2012, enquanto atuava como monitor na disciplina de Antropologia Jurídica no curso de Direito da Universidade Estadual de Alagoas. Naquele ano, Alagoas se destacava como o segundo estado no qual mais mulheres eram mortas no Brasil, fato que motivou a realização de diversos debates, discussões e movimentos de rua no estado. Nesse contexto, durante as atividades realizadas na disciplina de Antropologia Jurídica, tivemos contato com panfletos utilizados na

divulgação da Marchas das Vadias e percebemos que neles ecoavam vozes que posicionavam as mulheres em lugares sociais diferentes dos impostos por discursos machistas.

Desse primeiro contato, surgiu o interesse em investigar que identidades das mulheres eram construídas a partir dos discursos que circulavam naqueles 12 panfletos utilizados na divulgação da Marcha das Vadias³. Embora inicialmente, tenhamos pensado em ampliar o *corpus* desta pesquisa, resolvemos limitar nossas reflexões apenas aos panfletos utilizados durante as atividades realizadas na disciplina de Antropologia Jurídica, em virtude da limitação temporal que nos é imposta em uma pesquisa de Mestrado. Durante estudos e análises, posteriores, observamos a recorrência de traços de uma linguagem carnalizada em alguns enunciados, fato que resultou em uma nova delimitação do *corpus*, o qual passou a ser composto pelos 10 panfletos que parecem carnalizar as relações de gênero.

Dos panfletos que compõem nosso *corpus*, alguns foram utilizados na divulgação de Marchas das Vadias estaduais (2 de Alagoas, 1 do Amapá, 1 de Goiás, 1 Rio de Janeiro), outros em eventos realizados no âmbito municipal (1 de Porto Alegre - RS, 1 de Campinas - SP, 1 de Londrina - PR, 1 de Ponta Grossa - PR, 1 Guarulhos - SP). Ao voltarmos nossas reflexões para esses enunciados, estamos entendendo que “o pensamento das ciências humanas nasce como o pensamento sobre o pensamento dos outros” (BAKHTIN, 2015, p. 308), sobre suas vontades, manifestações, expressões, vivências e signos. Com Bakhtin, estamos entendendo que “onde não há texto não há objeto de pesquisa e de pensamento” (BAKHTIN, 2015, p. 207) e que, independente de qual seja o objeto de pesquisa, somente o texto pode ser o ponto de partida do pesquisador. Nesse sentido, passamos a descrever os procedimentos que adotamos para a análise dos dados desta pesquisa.

5.4 Procedimentos de análise

Como destacado anteriormente, os panfletos de divulgação da Marcha das Vadias que constituem nosso *corpus* foram objeto de estudo e de debate durante atividades acadêmicas, nas quais este pesquisador atuou como monitor. Optamos por selecionar esses enunciados por estarem relacionados a nosso processo de formação enquanto estudantes/pesquisadores e por surgirem em um momento em que o Brasil se destacava como o sétimo país onde mais se matava mulheres (WAISELFISZ, 2012).

³ Tivemos acesso a alguns panfletos enquanto auxiliávamos discentes do curso de Direito da Uneval na elaboração do Desafio Jurídico. O contato com outros enunciados ocorreu durante pesquisas que realizamos para melhor compreender os sentidos construídos pelos discursos da Marcha das Vadias e, assim, ter uma melhor atuação durante as atividades de monitoria na disciplina de Antropologia Jurídica.

De posse dos 10 panfletos que compõem nosso *corpus*, realizamos pesquisas sobre as Marchas das Vadias nas quais foram utilizados. Esse processo foi de fundamental importância para termos conhecimento sobre os objetivos que cada movimento buscava alcançar e isso auxiliou o processo de construções dos sentidos dos panfletos que formam nossa base de dados. Posteriormente, realizamos uma pré-análise desses enunciados, buscando observar que recursos linguístico-discursivos e semióticos são utilizados pelos autores e que projetos identitários são construídos pelas vozes sociais neles presentes. Nesse processo, não trabalhamos com categorias predefinidas, buscamos ouvir as vozes que ressoam nos panfletos e, a partir delas, identificar características comuns que permitam agrupá-los para efeito de análise e apresentação dos dados.

Durante o período de pré-análise e mesmo durante a análise dos dados, identificamos a recorrência de alguns recursos linguístico-discursivos e semióticos que permitiram que um agrupamento de diferentes enunciados fosse realizado no sentido de responder as seguintes questões de pesquisa: que identidades das mulheres são construídas a partir dos discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias?; e que relações dialógicas são estabelecidas por essas identidades? No intuito de responder a esses questionamentos, agrupamos os 10 panfletos que compõem nosso corpus em três categorias, as quais detalharemos a seguir.

Esse processo de busca dos sentidos construídos pelas vozes presentes nos enunciados que compõem nosso *corpus* foi subsidiado por conceitos advindos do pensamento do Círculo de Bakhtin. De uma certa forma, estes conceitos potencializaram nossa forma de olhar os dados e permitiram o reconhecimento da inter-relação entre enunciados utilizados em diferentes Marchas das Vadias. A teoria da carnavalização de Bakhtin (2013, 2015), por exemplo, permitiu que reuníssemos em nossa primeira categoria de análise, denominada “O corpo”, panfletos que refratam a imagem de uma boca e de elementos relacionados ao baixo material e corporal. Esses recursos enunciativo-discursivos são significativos para compreender as construções identitárias presentes nos panfletos, visto que por meio deles, os autores tentam deslocar a mulher de uma posição de silêncio e posicioná-la como alguém que questiona a situação de violência a que vem sendo submetida.

A partir da identificação desses recursos enunciativo-discursivos, para efeito de análise, dividimos os panfletos dessa categoria em duas subcategorias. Na primeira delas, estão presentes panfletos que refratam a imagem de uma boca atuando na desconstrução de atos machistas. Na segunda subcategoria, estão reunidos panfletos que utilizam elementos relacionados ao baixo material e corporal para combater as práticas de violência sexual a que

as mulheres são submetidas. O motivo para que tenhamos denominado nossa primeira categoria de análise “O corpo”, advém do papel que este desempenha como elemento de renovação das relações sociais na teoria da carnavalização de Bakhtin (BAKHTIN, 2013, 2015) e nas reivindicações da Marcha das Vadias.

Outro recurso enunciativo-discursivo utilizado pelas vozes que ecoam nos panfletos analisados foi a repetição do item lexical “não”. Destacamos que não se trata da mera repetição desse recurso linguístico, mas dos confrontos que por meio dele são estabelecidos com discursos machistas. Chamou-nos a atenção a necessidade de afirmar que “não significa não” e com isso afrontar discursos que afirmam que quando as mulheres dizem “não” estão manifestando consentimento às relações sexuais. Na segunda categoria, intitulada “Desconstruindo estereótipos de gênero: a negação”, agruparam-se panfletos que afrontam vozes sociais que reproduzem papéis de submissão para as mulheres. Neles, ocorre a negação da cultura oficial, dos sentidos, das posições e das identidades que são impostas às mulheres pelos discursos machistas, fato que relaciona esses enunciados a uma visão carnalizada do mundo, pois segundo Bakhtin (2013), no carnaval ocorre a negação de tabus, regras e hierarquias que governam a vida extracarnavalesca.

Em nossa terceira categoria, intitulada “Saia curta não é um convite: a inversão cultural”, estão reunidos enunciados que tentam promover uma inversão cultural na forma como são tratados os casos de estupro. Com esse objetivo, os panfletos questionam discursos que culpam as mulheres pela violência a que são submetidas, responsabilizam os agressores e põem em xeque o modo como a sociedade educa os sujeitos. Com essa postura, as vozes que ecoam, nos enunciados analisados, creditam parte da responsabilidade pelos crimes de estupro à sociedade, porque esta deveria direcionar sua atenção a ensinar os homens a não estuprar ao invés de ensinar as mulheres a não serem estupradas.

A partir das marcas linguístico-discursivas e semióticas identificadas nesses panfletos, no capítulo a seguir, estabeleceremos diálogos entre diferentes enunciados no intuito de investigar identidades das mulheres construídas a partir de discursos da Marcha das Vadias. Para tanto, salientamos que a análise dos enunciados se orienta pelo paradigma qualitativo-interpretativista, pois esse leva em consideração os sentidos e entendimentos construídos pelos sujeitos envolvidos em uma determinada prática de linguagem.

6. NEM DEVOTA NEM SUBMISSA: EM BUSCA DE IDENTIDADES DAS MULHERES EM PANFLETOS DE DIVULGAÇÃO DA MARCHA DAS VADIAS

Neste capítulo, apresentaremos as análises dos enunciados concretos que compõem nosso *corpus*, buscando responder nossas questões de pesquisa. Para tanto, analisaremos os posicionamentos valorativos construídos por meio de recursos enunciativo-discursivos e semióticos e, discutiremos de que modo atuam como pistas que apontam para possíveis construções de identidades das mulheres.

6.1 Análise do *corpus*

Durante nossas análises, ancoramo-nos na concepção de linguagem advinda das ideias do Círculo de Bakhtin, visto que esta considera a inter-relação constitutiva que existe entre linguagem e vida social. Outrossim, respaldamo-nos por estudos de identidade, que consideram os sujeitos como seres históricos, descentrados e fragmentados (HALL, 2014; BAUMAN, 2005; BUTLER, 2013; LOURO, 2010, 2015; MOITA LOPES, 2002, 2003).

Nesse momento, passaremos a responder nossa primeira questão de pesquisa: que identidades das mulheres são construídas a partir dos discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias? Para tanto, agruparemos os enunciados, com base em traços linguístico-discursivos e semióticos comuns, a fim de investigar as identidades das mulheres construídas.

6.2 O corpo

Os panfletos, que compõem essa primeira categoria de análise, foram divididos em duas subcategorias que, naturalmente, se revelaram durante o processo de análise dos enunciados. A primeira delas reúne panfletos que refratam a imagem de uma boca desconstruindo (“devorando”) discursos e práticas machistas. Na segunda subcategoria, estão agrupados panfletos que fazem referência ao baixo corporal (BAKHTIN, 2013).

6.2.1 A grande boca pelo fim da violência

Bastante frequente em uma visão carnavalizada, a boca apresenta-se como um elemento responsável pela renovação das relações sociais, ao pôr em destaque formas de ver o mundo, geralmente, silenciadas pelos discursos oficiais (GUEDES, 2015). Nesse sentido, Bakhtin (2013), em suas reflexões sobre a carnavalização na obra de Rabelais, destaca o papel

determinante da imagem de uma grande boca, que devora o mundo para que este renasça sob outra forma. Nos panfletos de divulgação da Marcha das Vadias, a imagem da boca é um recurso enunciativo recorrente, que é utilizado para desconstruir (devorar) discursos e atitudes machistas e, por esse motivo, será utilizada como princípio organizador de nossa primeira subcategoria de análise.

No enunciado, a seguir, da Marcha das Vadias de Goiás, podemos observar o destaque creditado à imagem da boca na organização dos recursos enunciativo-discursivos utilizados para convencer as pessoas a participarem do evento e do combate à violência contra a mulher.

Enunciado 1- Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Goiás



Fonte: <<http://www.transasdocorpo.org.br/aconteceu/marcha-das-vadias-goiania>>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Nesse enunciado, percebemos o destaque que é dado à boca como elemento organizador dos sentidos propostos pela autora⁴. No canto inferior esquerdo, verificamos uma mulher com um lenço na cabeça, com a boca aberta, um sorriso largo e uma das mãos junto ao rosto, fazendo um gesto semelhante ao de um megafone. De sua boca são “proferidas” as expressões: “liberte-se!”, “RESPEITO!”, “o corpo é meu!”, “SANTA?”, “VADIA?”; e, pouco abaixo, aparecem

⁴ Estamos entendendo que a autoria dos panfletos é da Marcha das Vadias, por esse motivo utilizaremos o termo aurora para fazer referência a quem produziu os enunciados.

informações sobre a data, o horário e o local da realização do evento. Na parte superior do panfleto, vemos o enunciado “ESSA LUTA TAMBÉM É SUA!” e, escrito com letras consideravelmente maiores aparece o nome do movimento: “MARCHA DAS VADIAS DE GOIÁS 2012”.

Ao nominalizar o movimento como Marcha das Vadias, ocorre um processo de ressignificação da palavra vadia. Esse item lexical que, frequentemente, é utilizado como uma forma de ofensa para as mulheres que não se enquadram nos ideais de recato e castidade impostos socialmente passa a ser utilizado como um sinônimo de mulher, de liberdade. Esse novo sentido só é possível devido às novas regras que são criadas pelos discursos presentes no panfleto. Nesse enunciado, normas que regulam o comportamento das pessoas são temporariamente suspensas em função do livre contato entre os sujeitos, tal qual ocorria durante o carnaval de que fala Bakhtin (2013).

Ao colocar em destaque o enunciado “MARCHA DAS VADIAS DE GOIÁS 2012”, a autora do panfleto dialoga com os discursos machistas no sentido de confrontá-los. O tamanho das letras do nome do movimento revela que a palavra “vadia” não é utilizada como algo negativo. Ao empregá-la, o sujeito falante promove um processo de negação dos sentidos construídos por discursos machistas, passando a utilizar esse vocábulo como um símbolo de luta. Ao nomear o movimento como “Marcha das Vadias”, as ativistas zombam de práticas machistas, afrontando as imposições feitas pelas ideologias oficiais. Em seus enunciados são travadas batalhas entre diferentes vozes sociais, o que faz com que, em cada palavra, encontrem-se formas diversas de ver o mundo (FARACO, 2009).

Nesse panfleto, o enunciado “liberte-se!” tem como interlocutor sujeitos cuja liberdade é cerceada em uma cultura em que ser mulher ainda significa ter muitos de seus direitos negados, ao mesmo tempo que assume uma atitude responsiva ativa e um tom de confronto em relação a vozes sociais que buscam construir relações de submissão para as mulheres. Função semelhante é desempenhada pelo enunciado “RESPEITO”, que grafado com letras maiúsculas atua como um grito dado contra a cultura oficial.

Já os enunciados “VADIAS?” e “SANTA?”, construídos de forma interrogativa, põem em questão discursos que determinam certos modos de exercer a feminilidade como os únicos aceitáveis. Questionam, portanto, a ideia de um sujeito coerente e unificado, como também as normas regulatórias (LOURO, 2010) que impõem a devoção e a castidade como únicos comportamentos legítimos para as mulheres. Ao pronunciar esses enunciados, a autora atua como uma viajante, movimenta-se por diferentes discursos de identidade, ultrapassa as fronteiras de gêneros impostas e busca construir outros sentidos sobre si mesmo e sobre os

outros. O próprio ato de fazer uma pergunta representa um empoderamento feminino, porque em outros momentos de nossa história, as mulheres sequer tinham o direito de questionar o que era imposto culturalmente como comportamento “adequado”. Nesse sentido, o movimento realizado no panfleto é contrário ao que, comumente, a sociedade, por intermédio do pai, da mãe, dos amigos, faz para que as mulheres se mantenham ‘na linha’, ‘em seu lugar’ (LAKOFF, 2010).

Ao questionar o fato de mulheres que seguem os comportamentos impostos pelos discursos oficiais serem rotuladas como “santas?” e, aquelas que transgridem as fronteiras de gênero serem nomeadas “vadias?”, entra-se em diálogo com o discurso religioso, visto que as “santas” são materializadas na figura de mulheres que seguem um ideal de comportamento. São “castas”, “puras”, devotas e, geralmente, têm uma vida marcada pela servidão e pelo sofrimento. Acerca do papel desempenhado pelo discurso religioso na forma como as mulheres são tratadas em uma determinada cultura, Perrot (2012, p. 83) argumenta que “as grandes religiões monoteístas fizeram da diferença dos sexos e da desigualdade de valor entre eles um de seus fundamentos. A hierarquia do masculino e do feminino lhes parece uma ordem da Natureza criada por Deus”. A posição dessa autora é fundamental para compreendermos o jogo discursivo realizado por meio dos enunciados “SANTA?”, “VADIA?”, pois, por meio desses, busca-se problematizar a ideia do gênero como algo natural, vinculado ao sexo do falante. Além disso, esses discursos confrontam práticas machistas, que rotulam como vadias as mulheres que realizam performances que vão além dos limites validados socialmente, apresentando comportamentos legitimados apenas para os homens, como por exemplo, manter relações sexual-afetivas com diferentes parceiros.

No canto superior direito do panfleto, na expressão “ESSA LUTA TAMBÉM É SUA!”, as pessoas que têm acesso a esse discurso são interpeladas a participarem do movimento e a atuarem no combate ao machismo, que diariamente submete as mulheres a diversos tipos de violência. Nesse momento, são convocados a participar dessa luta todos aqueles que são contrários aos atos de violência. Não há, nessa expressão, um direcionamento exclusivo ao público feminino, todos são convocados a se unirem para que sejam construídas relações que permitam o livre contato familiar entre os sujeitos, o que, em uma visão carnalizada do mundo, só será possível quando todas as formas de medo e reverência forem abolidas (BAKHTIN, 2013). Ademais, ao utilizar o vocábulo “LUTA”, são construídos sentidos de que a superação dos atos de violência praticados contra as mulheres tem gerado sérias consequências e requerem muito esforço para serem transformados.

No intuito de reforçar o posicionamento valorativo da Marcha das Vadias de Goiás frente aos discursos machistas, a imagem da mulher presente nesse panfleto entra em movimento dialógico com discursos que lutaram pela ampliação dos direitos à educação e à cultura na União Soviética. Pode-se afirmar que esse enunciado faz uma releitura do famoso cartaz Books de Alexander Rodchenko⁵, conforme podemos observar na imagem abaixo.

Figura 4 - cartaz Books de Alexander Rodchenko



Fonte: < <https://sala17.files.wordpress.com/2010/01/rodchenko.jpg> >. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Na década de 1924, a imagem de Lilya Brik presente na peça publicitária acima e que é retomada no panfleto da Marcha das Vadias de Goiás, tinha por objetivo promover a disseminação da cultura e da educação entre os camponeses (SANTOS, 2014). É bastante significativo o fato de que a imagem em destaque no cartaz seja de uma mulher, visto que, historicamente, direitos como educação lhe foram negados (SANTOS, 2006; PERROT, 2012). Assim, a escolha da imagem de fundo do panfleto, dialoga com vozes do passado, que lutaram pela ampliação dos direitos de grupos subalternos como também se projeta para o futuro, para discursos que constroem novas posições, direitos e identidades para as mulheres.

⁵ Cartaz produzido por Alexander Rodchenko para a imprensa de Leningrado, em 1924. Nele, o autor utiliza uma foto de Lilya Brik, então amante do poeta russo Maiakovski.

Como podemos observar, tanto no cartaz quanto no panfleto é exposta a imagem de uma mulher com uma grande boca aberta e que grita reivindicando seus direitos. No enunciado da Marcha das Vadias, ao mesmo tempo em que grita, a mulher parece sorrir, ridicularizar os discursos machistas e se construir como sujeito com direito sobre o controle de seu corpo e sobre sua forma de pensar e agir. Esse posicionamento é reafirmado pelo uso da cor lilás, uma vez que esta tonalidade, historicamente, vem sendo utilizada como símbolo dos movimentos feministas. Outro recurso que reforça esse modo de ser mulher está relacionado à utilização do lenço para prender os cabelos, que no contexto dos movimentos feministas evoca a imagem de uma mulher que trabalha e luta para não depender financeiramente do homem.

Para a compreensão dos sentidos construídos no enunciado da Marcha das Vadias de Goiás, o riso torna-se um elemento fundamental, visto que rebaixa tudo o que é sério e oficial (BAKHTIN, 2013; DISCINI, 2010; GUEDES, 2015). Esse processo de ridicularização e rebaixamento das normas que regulam a vida cotidiana também pode ser percebido no panfleto abaixo utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Campinas-SP.

Enunciado 2 - Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Campinas - SP



Fonte: <<http://coletivofeminista.blogspot.com.br/2012/09/marcha-das-vadias-campinassp.html>>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Nesse panfleto, além de informações sobre a data, o local e as atividades a serem desenvolvidas no dia do evento, temos em destaque o nome do movimento escrito em letras maiúsculas e cor preta. Como “pano de fundo” aparece a imagem de parte do corpo de uma mulher em posição sexual, na qual são exibidos elementos do baixo corporal como as coxas, o ânus e uma boca no local onde ficaria a vagina da mulher. No lado direito da imagem, estão informações destinadas às pessoas que desejam participar do evento (o que, quando e onde) e, do lado esquerdo, vemos o enunciado “Pelo fim da violência sexual!”. Nessa expressão, o vocábulo “violência” se destaca por apresentar letras vermelhas sem o contorno bem definido, como se a própria palavra materializasse a violência que é sofrida pelas mulheres.

Ao relacionarmos os recursos verbo-visuais presentes nesse panfleto, é possível perceber a fusão entre a boca e a genitália feminina, dois elementos fundamentais a uma visão carnavalesca da realidade. Nesse texto, o alto e o baixo, representados pela boca e pelos órgãos sexuais (BAKHTIN, 2015), encontram-se transmutados, sem contornos bem definidos. Na verdade, confundem-se, misturam-se, tais como as imagens grotescas do corpo de que fala Bakhtin (2013). Essa miscigenação de elementos corporais é possível, porque o estilo grotesco afronta as normas da estética clássica, derrubando padrões éticos e morais (DISCINI, 2010; GUEDES, 2015).

Essa fusão entre a boca e a vagina dialoga diretamente com o mito da vagina dentada. Nesse, a vagina é apresentada como um elemento destruidor, que seria capaz de devorar o pênis do homem. No panfleto acima, a vagina dentada atua como um elemento de empoderamento feminino, sendo utilizada para combater atos de violência sexual, isto é, uma forma de devorar/destruir o machismo, pois sua utilização combinada com uma boca evoca o medo masculino da castração.

Conforme observamos no enunciado acima, para materializar o tom subversivo dos discursos da Marcha das Vadias de Campinas-SP, é necessário romper fronteiras de gênero e mesmo as fronteiras dos corpos femininos, pondo lado a lado elementos que, na vida extracarnavalesca, estão rigidamente separados, como a boca e as genitálias. Nesse sentido, Bakhtin destaca que “*a grande boca escancarada (garganta e dentes) é uma das imagens centrais, cruciais do sistema da festa popular. Não é por acaso que um grande exagero da boca é um dos meios tradicionais mais empregados para desenhar uma fisionomia cômica*” (2013, p. 284, grifos do autor), cujo objetivo principal é contestar a vida oficial e suas normas regulatórias.

Como destacado por Bakhtin (2013, 2015), em uma cosmovisão carnavalesca, ganham destaque os elementos que permitem que o corpo entre em contato com o mundo. Nesse

contexto, os órgãos genitais e orifícios corporais como a boca, o ânus e o nariz assumem uma função de renovação, são espaços de troca entre o mundo interior e o mundo exterior (DISCINI, 2010). Neles, o novo e o velho, o passado e o presente, o sagrado e o profano encontram-se lado a lado (GUEDES, 2015). De forma semelhante a essa visão carnavalesca do mundo, no panfleto acima, encontram-se em tensão diferentes formas de feminilidade, pois, se por um lado, existem discursos que buscam reproduzir uma visão de mulher submissa, de objeto sexual; por outro, muitas das vozes que ressoam nesse enunciado promovem novas relações de gênero e lutam pelo fim da violência sexual.

Ao pôr em evidência a imagem de uma boca no lugar ocupado pelo órgão genital feminino, a autora realiza um movimento transgressivo em relação à cultura oficial. Para tanto, utiliza um estilo obsceno⁶, sem preocupação com normas morais estabelecidas, atitude pouco esperada de mulheres na sociedade brasileira. Nesse sentido, ao dar ênfase ao baixo material corporal são ridicularizadas e relativizadas as verdades oficiais, visto que

rebaixar consiste em aproximar da terra, entrar em comunhão com a terra concebida como um princípio de absorção e, ao mesmo tempo, de nascimento: quando se degrada, amortalha-se e semeia-se simultaneamente, mata-se e dá-se a vida em seguida, mais e melhor. Degradar significa entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo, a do ventre e dos órgãos genitais, e portanto com atos como o coito, a concepção, a gravidez, o parto, absorção de alimentos e a satisfação das necessidades naturais. A degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um novo nascimento. (BAKHTIN, 2013, p.19).

Para essa compreensão, é fundamental que o baixo corporal não seja visto apenas pela perspectiva biológica, mas como um construto sociocultural. Quando visto por essa lógica, o corpo apresenta-se incompleto, não estando separado do mundo, mas misturado a ele e em constante processo de transformação, pois “o baixo é sempre o começo, jamais fim ou conclusão” (CASADO ALVES, 2014, p. 589). Desse modo, podemos afirmar que, nesse panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Campinas - SP, o baixo corporal apresenta uma função de reorientação dos modelos ideológicos e dos ordenamentos sócio-político-ideológicos que guiam a forma como as mulheres veem a si mesmas e como são vistas pelos outros na sociedade brasileira.

⁶ Estamos entendendo obsceno como uma força renovadora, que abala as certezas acerca da vida cotidiana, por meio de referências a uma linguagem considerada indecente ou por práticas que vão de encontro às regras de recato e pudor impostas socialmente. Deste modo, estamos concebendo esses atos subversivos como uma forma de renovação do mundo (BAKHTIN, 2013, 2015).

Da forma como a imagem do corpo feminino é apresentada em posição sexual, dando ênfase a uma “boca-vagina”, são forjados sentidos de que a genitália feminina estaria dando um grito contra a violência sexual da qual muitas mulheres são vítimas. Esse processo de fusão entre elementos do corpo atua como uma forma de contestação e ridicularização dos discursos machistas. A boca que, no estilo grotesco, é o principal elemento do corpo (BAKHTIN, 2013; GUEDES, 2015), é rebaixada, propondo que a realidade seja vista pelas lentes da cultura carnavalesca, isto é, de uma vida marcada pelo riso, pela quebra dos tabus e das normas que conduzem as mulheres ao silêncio e à submissão. Se, no mundo oficial, as palavras provêm da boca e do pensamento (da cabeça) (BAKHTIN, 2013), nesse enunciado, ela provém de baixo, da “boca-vagina”. Esse movimento de rebaixamento, torna possível uma hierarquia corporal às avessas, cujo objetivo principal é a abolição da violência praticada contra as mulheres.

Nesse panfleto, observamos traços típicos de uma visão carnavalesca do mundo. A linguagem utilizada apresenta caráter popular e ambivalente, pois degrada e, simultaneamente, reconstrói as relações culturais; rebaixa e mortifica, para em seguida dar à luz a formas de vida marcadas pelo nivelamento social (BAKHTIN, 2013, 2015) e pela abolição da violência sexual. Para tanto, o autor expõe a imagem da genitália feminina, parte do corpo que, em uma visão carnavalesca do mundo, está ligada ao caráter inacabado dos seres humanos (DISCINI, 2010), ao nascimento de outras formas de vida e ao eterno movimento de renovação e troca entre o mundo exterior e o mundo interior (BAKHTIN, 2013).

Ao observarmos a cor da pele da mulher, percebemos traços de um entrecruzamento identitário. Não são construídos apenas sentidos sobre as identidades de gênero, mas de como essas se relacionam com as identidades raciais, visto que, como pode ser percebido, a mulher tem pele negra e esse fator deve ser considerado, porque “examinar questões de gênero de forma independente, como se gênero fosse um ‘adendo’ de outros aspectos da identidade, implica deixar de lado sua significância e força” (ECKERT; MCCONNELL-GINET, 2010, p. 100, grifo do autor). De fato, os sujeitos são valorados de modos diferentes em função dos traços identitários que apresentam. Assim, frequentemente, mulheres brancas heterossexuais de classe alta são posicionadas nas hierarquias sociais de modo distinto de mulheres negras heterossexuais de classe baixa.

Posicionamento valorativo semelhante ao assumido nos enunciados anteriores, pode ser percebido no panfleto, a seguir, da Marcha das Vadias de Ponta Grossa – PR. Nesse enunciado, como nos até aqui analisados, a imagem da boca desempenha papel decisivo na desconstrução da visão de mundo imposta pelos discursos machistas.

Enunciado 3 - Panfleto de divulgação da Marcha das Vadias de Ponta Grossa - PR



Fonte: <<https://jornalismouepg.wordpress.com/2012/08/07/marcha-das-vadias-promove-semana-de-atividades-de-integracao>>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Nesse enunciado, são apresentadas informações sobre a data e o local da Marcha das Vadias, bem como alguns dos fatores que motivam a realização do evento (violência, preconceito, estupro e machismo). Do lado esquerdo do panfleto, observamos partes de uma grande boca, possivelmente, pertencente a uma mulher branca, que usa batom vermelho. Ao lado da boca, aparecem escritas em cor preta as palavras “VIOLÊNCIA”, “PRECONCEITO”, “ESTUPRO” e “MACHISMO” e, no lado superior direito, o dito popular “QUEM CALA CONSENTE”.

De forma semelhante ao que acontece nos outros panfletos analisados, a boca também é um recurso enunciativo-discursivo importante para o projeto de dizer construído nesse enunciado. No intuito de expressar um posicionamento de afronta a forma como as mulheres vêm sendo tratadas, a autora do enunciado refrata a boca de modo exagerado, separada do resto do corpo e com batom vermelho bastante chamativo. Esses recursos constroem sentidos de uma feminilidade erotizada, de uma mulher sensual que luta pelo fim da violência. O ato de exagerar as formas corporais é discutido por Bakhtin (2013) quando esse autor enfatiza que o hiperbolismo, a profusão e o excesso são características marcantes do corpo grotesco. Nesse

panfleto, a boca desempenha papel tão significativo que todos os outros recursos linguístico-discursivos parecem emoldurar-se a sua forma.

Do modo como esse enunciado é construído, uma grande boca feminina parece devorar as expressões “VIOLÊNCIA”, “PRECONCEITO”, “ESTUPRO” e “MACHISMO”, pois, na imagem, esses vocábulos apresentam-se comprimidos, em posição semelhante a que dispomos os alimentos durante o processo de deglutição. Na cena, o ato de comer põe em movimento as relações de gênero. Nela, as fronteiras e as hierarquias entre as mulheres e os homens são apagadas, ocorrendo um triunfo do feminino sobre o mundo. Nesse sentido, Bakhtin acrescenta que

o comer e o beber são uma das manifestações mais importantes da vida do corpo grotesco. As características especiais desse corpo são que ele é aberto, inacabado, em interação com o mundo. É no comer que essas particularidades se manifestam de maneira mais tangível e mais concreta: o corpo escapa às suas fronteiras, ele engole, devora, despedaça o mundo, fá-lo entrar dentro de si, enriquece-se e cresce às suas custas (BAKHTIN, 2013, p. 245).

Conforme as ideias desse autor, percebemos que confrontar (devorar) os discursos e práticas machistas contribui para que a sociedade seja repensada em outras bases, para que atos de preconceito e de violência sejam superados. Para que isso aconteça, é necessário nutrir-se dos próprios discursos e utilizá-los como alimento e argumento de luta pela superação de relações de gênero que tendem a condenar ao silêncio e à invisibilidade sujeitos que não se enquadram nos padrões hegemônicos de feminilidade.

Para reafirmar seu posicionamento contrário aos atos de violência praticados contra as mulheres, nesse panfleto, é retomado o ditado popular “QUEM CALA CONSENTE”. Ao realizar esse movimento dialógico, o autor se filia ao ditado popular, utilizando-o como uma voz de autoridade para salientar a necessidade de que as mulheres não se calem diante dos atos de violência. Sobre essa questão, Butler (2013) argumenta que é o aspecto reportado de um enunciado que lhe confere autoridade, e a autoridade que possui é alcançada por meio de sua repetição ou citação em práticas sociais que antecedem a ação. A posição dessa autora é bastante significativa para nosso entendimento de que ao enunciar, os sujeitos não estão apenas descrevendo identidades. Pelo contrário, constroem modos de ser mulher à medida que se filiam ou estranham os sentidos impostos culturalmente. Nesse sentido,

gênero, então, é tido como performativo porque, como ocorre com a clássica elocução “É uma menina”, elocuições de gênero não são nunca meramente descritivas, mas prescritivas, exigindo que a endereçada aja de acordo com as

normas vinculadas a gênero e, além disso, que crie um gênero apropriado em cada ato culturalmente percebido que ela realizar, desde a maneira como penteia o cabelo até a maneira como caminha, fala ou sorri (LÍVIA; HALL, 2010, p. 122, grifos das autoras).

Com base nos argumentos apresentados por Livia e Hall (2010), defendemos que nos panfletos analisados nessa subcategoria, são construídas performances identitárias que posicionam as mulheres enquanto sujeitos livres, sensuais, participativos, que problematizam a violência, questionam estereótipos de gênero, empoderam-se do próprio corpo e dizem não aos discursos machistas.

6.2.2 O baixo corporal e a desconstrução de discursos machistas

Em suas reflexões acerca da carnavalização na obra de Rabelais, Bakhtin (2013, 2015) credita destaque a elementos relacionados ao baixo material e corporal, os quais são apresentados por meio de referências aos órgãos genitais, a excrementos corporais e as partes baixas do corpo. Esse rebaixamento tem por objetivo construir outras visões sobre o mundo, além das impostas pelas ideologias oficiais. Por meio da referência ao baixo corporal são contestados os discursos oficiais, as normas, os tabus e as ideologias que vigoram na sociedade, como também são destronados os poderosos, os opressores e todos aqueles que impõem o medo, a devoção e a reverência (BAKHTIN, 2015).

Na visão de Bakhtin (2013), o rebaixamento é um movimento natural de lutas, brigas e golpes. Para esse autor,

a orientação para baixo é própria de todas as formas de alegria popular e do realismo grotesco. Em baixo, do avesso, de trás para frente: tal é o movimento que marca todas essas formas. Elas se precipitam todas para baixo, viram-se e colocam-se sobre a cabeça, pondo o alto no lugar do baixo, o traseiro no da frente, tanto no plano do espaço real como no da metáfora (BAKHTIN, 2013, p. 325).

Conforme enfatiza o autor, o movimento para baixo é próprio às formas da alegria popular, sendo utilizado como um modo de reinterpretar o que é considerado elevado, sério e oficial. Esse processo de rebaixamento, de que fala Bakhtin (2013), pode ser observado no panfleto, a seguir, utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Alagoas de 2012.

Enunciado 4 - Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Alagoas de 2012



Fonte: <http://botequimdesquina.blogspot.com.br/2012_06_01_archive.html>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Nesse enunciado, são apresentadas, na parte inferior direita, informações sobre a data e o local de realização da Marcha, como também o nome do movimento; pouco acima, mais ao centro, observamos o enunciado “O que veste meu corpo não define meu caráter” e, do lado esquerdo, vemos a imagem de parte do corpo de uma mulher jovem que usa um *short*, tênis branco e que é apresentada, na imagem, somente do quadril para baixo. Na perna direita da mulher, é exibida uma tatuagem em que se observa a referência a elementos da natureza como flores e um pássaro.

Ao pôr em evidência a parte de baixo do corpo feminino, o autor busca confrontar discursos que responsabilizam as mulheres pela violência de que são vítimas. Com esse objetivo, refrata o corpo de uma mulher que usa um pequeno *short*, dando destaque às pernas da jovem. Com esse gesto, questiona discursos que afirmam que a prática da violência sexual está diretamente relacionada às roupas que as mulheres usam. Nesse sentido, Figueiredo (2006) argumenta que, sujeitos condenados por crime de violência sexual se negam a afirmar que cometeram estupro e, frequentemente, descrevem a vítima como sedutora, provocante, como uma mulher de “reputação duvidosa”. Por meio de tal descrição, os estupradores buscam tornar a violência algo “aceitável” e responsabilizar as mulheres pelo fato ocorrido.

Frente a situações como essa, o panfleto acima entra em confronto com discursos machistas por meio do rebaixamento e do destronamento de vozes sociais que responsabilizam as mulheres pela violência sexual. Nele, o sujeito falante busca desconstruir a forma como culturalmente são encarados os crimes de estupro. Estamos diante de um processo de inversão e negação de sentidos construídos acerca da responsabilidade de homens e mulheres nos casos de estupro. Nesse enunciado, as palavras e os gestos se revestem de uma nova significação, as hierarquias sociais são abolidas e os grupos marginalizados ocupam lugar de destaque (BAKHTIN, 2013), pois a voz que prevalece é a da vítima, é sua forma de refratar a realidade que deve ser levada em consideração.

Nesse enunciado, identidades construídas como anormais, excêntricas, doentias são postas em visibilidade, fazendo com que os sujeitos transgridam fronteiras de gênero e hierarquias sociais, pois “mesmo que existam regras, que se tracem planos e sejam criadas estratégias e técnicas, haverá aqueles e aquelas que rompem as regras e transgridem os arranjos” (LOURO, 2015, p. 16). Agindo de modo diferente do que determinam os *scripts* culturais, expondo partes do corpo e marchando pelo fim da violência, as ativistas contestam velhas ideologias, tornando-se os alvos preferenciais de ações corretivas, contudo, suas atitudes contribuem para que outras práticas sociais e outras formas de vida sejam legitimadas.

Nesse sentido, Louro (2015) afirma que

esses sujeitos sugerem uma ampliação nas possibilidades de ser e de viver. Acolhem com menos receio fantasias, sensações e afetos e insinuam que a diversidade pode ser produtiva. Indicam que o processo de se “fazer” como sujeito pode ser experimentado com intensidade e prazer. Fazem pensar para além dos limites conhecidos, para além dos limites pensáveis. Afetam, assim, não só seus destinos, mas certezas, cânones e convenções culturais (LOURO, 2015, p. 24, grifos da autora).

Esse posicionamento valorativo de afronta ao cânone e as verdades oficiais de que fala a autora, é ratificado, no panfleto da Macha de Alagoas, pelo enunciado “O que veste meu corpo não define meu caráter”, pois este vai de encontro as vozes sociais que rotulam os sujeitos em função do modo como agem ou da forma como se vestem. Para as ideologias machistas, as mulheres que usam roupas curtas estariam contribuindo para as práticas de violência, sendo responsáveis pela agressão que sofreram (FIGEIREDO, 2006; RASSI, 2012). Indo de encontro a essa forma de pensar, o autor do panfleto responsabiliza os agressores pela violência praticada, creditando às mulheres liberdade de pensar e agir de modo diferente do que determinam os discursos machistas.

As roupas utilizadas, são, nesse enunciado, um espaço de poder e conflito entre diferentes formas de refratar a realidade, pois, se para os discursos machistas, as roupas curtas indicam posturas “promíscuas”; para a autora do panfleto, as vestimentas não definem nem o caráter nem a identidade de uma mulher. Na visão construída pelo sujeito falante, “a roupa que a mulher usa ou seu comportamento não podem ser determinantes para que ela seja respeitada ou não. Da mesma forma que, a roupa ‘que ela não usa’ também não pode ser a justificativa ou a motivação para um crime de estupro” (RASSI, 2012, p 50-51, grifos da autora).

Vale salientar que o item lexical “veste”, refere-se tanto às roupas que se usa, como à tatuagem que a jovem traz inscrita em sua perna direita. Ao refratar a mulher de modo metonímico, o autor busca direcionar a atenção dos interlocutores para as partes de baixo, convidando-os a ver o mundo por outras lentes que não aquelas dos discursos machistas. Além disso, o corpo é apresentado de modo grotesco, isto é, incompleto, inacabado, em transformação, não apenas como um construto biológico, mas como um artefato cultural (BAKHTIN, 2013).

No panfleto, mesmo que de forma indireta, observamos referência a elementos do baixo corporal e às práticas sexuais, pois, as partes do corpo destacadas remetem aos atos sexuais praticados durante os crimes de estupro. Desse modo, à medida que volta sua atenção para baixo, o autor promove o destronamento e a ridicularização de discursos machistas, para que as relações sociais renasçam, transformem-se. Nesse enunciado, o baixo material e corporal busca libertar as mulheres “da seriedade mentirosa, das sublimações e ilusões inspiradas pelo medo” (BAKHTIN, 2013, p. 330). Nele, as verdades do passado são mortas, para que um futuro diferente seja construído.

No panfleto acima, “assiste-se a uma liberação [...] da seriedade mesquinha dos pequenos assuntos da vida corrente, da seriedade egoísta da vida prática, da seriedade sentenciosa e malsã dos moralistas e hipócritas e, enfim, da imensa seriedade do medo” (BAKHTIN, 2013, p. 334). Para tanto, liberta-se das palavras e dos gestos autoritários, das hierarquias e dos estereótipos de gênero. Nesse enunciado, as mulheres apropriam-se de seus corpos, rejeitam a ideia de que a forma como se vestem define seu caráter. Estamos, pois, diante de uma identidade de mulher empoderada, que questiona as interdições que lhe são impostas e, em tom de afronta, responsabiliza os agressores pela violência que praticam.

A tatuagem presente na perna direita da mulher constitui-se como um recurso de luta e de subversão de atitudes machistas. Segundo Sabino e Luz (2006), na década de 1960, foi comum a associação entre o uso de tatuagem e a marginalidade, contudo, atualmente, vivenciamos um processo de inversão cultural, em que um item antes estigmatizado se torna

um símbolo de luta e de modificação social. No caso das mulheres, discursos machistas, frequentemente, associavam/associam o uso de tatuagens a comportamentos “promíscuos”, sentidos que são modificados no panfleto, acima, visto que para a autora desse enunciado, possuir tatuagem representa um ato de liberdade e de controle sobre o próprio corpo.

Ao analisarmos detalhes da tatuagem presente na imagem, percebemos traços do estilo grotesco (BAKHTIN, 2013), tendo em vista que, na perna da mulher misturam-se formas animais, representadas pelo beija-flor e vegetais, evocadas pela imagem das flores. Neste caso específico, podemos associar a cor verde-abacate do fundo do panfleto e as flores à ideia de renovação e de constante transformação do mundo. Por meio das flores são produzidas as sementes e, conseqüentemente, novas plantas, o que está associado ao eterno inacabamento do mundo e à constante renovação das relações sociais, fato que é confirmado por alguns botões ainda não terem desabrochado. Nesse contexto, podemos associar a imagem do beija-flor a práticas sexuais, tendo em vista que este poliniza as flores, fecunda-as, cria novas vidas, renovando o mundo. Outro traço do estilo grotesco é o direcionamento para a terra, pois as flores, presentes na tatuagem, parecem estar plantadas no chão, nutrindo-se da vitalidade do solo para manter o mundo em movimento e fazer crescer novos modos de ser mulher.

Esse movimento de rebaixamento e contestação de atitudes machistas e de práticas de violência, também é percebido no enunciado, a seguir, utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Campinas – SP.

Enunciado 5 - Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Campinas - SP



Fonte: <<http://coletivofeminista.blogspot.com.br/2012/09/marcha-das-vadias-campinassp.html>>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Do mesmo modo que no enunciado anterior, neste panfleto, a autora realiza um movimento de rebaixamento. Nele, a atenção não se direciona às partes altas do corpo, mas para o baixo corporal, simbolizado, aqui, pela imagem de uma vagina dentada, do ânus e das pernas de uma mulher. Com esse deslocamento, a autora busca contestar os atos de violência praticados contra as mulheres, tendo como elemento central do enunciado, a imagem de uma vagina. Este fato evidencia que o centro de poder e de luta não se encontra no alto, na boca ou na cabeça, mas em baixo, na vagina, no ânus e nas pernas.

Esse destaque dado ao baixo material e corporal, no panfleto, favorece a construção de uma espécie de corpo grotesco, cujo objetivo é a contestação de “representações” femininas construídas pelas ideologias dominantes. Segundo Russo (2000), nas ideologias oficiais, o corpo é construído como estático, simétrico, fechado, liso e identifica-se com a cultura oficial e com suas aspirações normalizadoras. De modo contrário, o corpo grotesco é aberto, irregular, mutável e mutante (BAKHTIN, 2013), tal como o que é apresentado no panfleto acima. Nele, a vagina está aberta, em contato com o mundo, pronta para devorar o machismo e promover a renovação das relações sociais.

Nesse panfleto, a força do sujeito falante provém da vagina. É dela que é proferido o enunciado “Pelo FIM da violência sexual”, o qual entra em movimento dialógico com outras

vozes sociais que lutam pelo fim da violência, como também se constitui como respostas a discursos machistas. Nesse enunciado, a palavra “FIM” aparece em destaque, escrita com letras maiúsculas, o que é bastante significativo para o projeto de dizer construído pelo sujeito falante. O fim, nesse caso, está relacionado ao destronamento, a morte de práticas de violência contra as mulheres, sendo seguido por um processo de renovação das relações sociais. Em uma visão carnavalizada do mundo, o fim está sempre ligado a um recomeço ou como afirma Bakhtin (2013, p. 354), “a morte é um momento indispensável no processo de renascimento e de renovação do povo, é a outra face do nascimento”. De forma semelhante, o fim da violência praticada contra as mulheres marca o nascimento de relações de gênero igualitárias.

O destaque dado ao vocábulo “FIM”, está relacionado a uma tentativa de carnavalizar as relações de gênero, de abolir o medo, a reverência, a submissão e a violência que vem sendo, historicamente, imposta às mulheres. Ao relacionarmos esse recurso enunciativo com a teoria da carnavalização de Bakhtin (2013, 2015), constatamos que o fim se relaciona à morte. E essa, por sua vez, está, indissolivelmente, ligada ao nascimento e à renovação das formas de vida e de outros modos de ser mulher.

Nesse panfleto da Marcha das Vadias de Campinas – SP, a vida, a renovação e o renascimento estão relacionados a elementos do baixo material e corporal como ânus e a vagina, tendo em vista que estes são espaços de troca entre o mundo interior e o mundo exterior. A vagina está diretamente ligada ao coito, ao ato sexual e ao nascimento, como também à morte, pois, em uma visão carnavalizada, os signos são sempre ambivalentes (BAKHTIN, 2013). Nesse sentido, nos enunciados presentes no panfleto, acima, encontram-se lado a lado o bem e o mal, o sagrado e o profano, o louvor e a injúria, o machismo e o feminismo.

A imagem da vagina, presente no enunciado, não deve ser vista apenas por uma perspectiva biológica, mas como um acontecimento social, como uma forma de o corpo entrar em contato com o mundo, transformando-o, contestando-o e destruindo verdades correntes. Como assevera Bakhtin (2013), nas imagens grotescas, não se encontram misturados apenas elementos corporais, mas valores sociais opostos.

Se em um mundo não-carnavalizado, o alto está relacionado ao bem, ao oficial e ao céu; o baixo por sua vez, estaria relacionado ao profano, ao mal, à terra e ao inferno. Em um mundo carnavalizado, pelo contrário, o bem e o mal, o sério e o cômico, o sagrado e o profano estão lado a lado, relativizando as hierarquias, os modos de ser e viver e as verdades oficiais (BAKHTIN, 2015). Nesse sentido, o processo de rebaixamento realizado, no panfleto acima, não consiste meramente em deslocar a atenção de um local a outro, mas em ver a realidade por outra perspectiva, em unir os opostos e demonstrar a existência de diversas verdades sociais.

Na construção desse enunciado, a autora utiliza elementos relacionados aos órgãos genitais para fragmentar os poderes hegemônicos. Nesse processo, desfaz fronteiras corporais, socioculturais e discursivas. No panfleto, não há uma preocupação em utilizar uma linguagem que siga as normas ditadas socialmente como “adequadas” para as mulheres, isto é, de que sejam calmas, sentimentais, não façam uso de palavrões ou gestos obscenos. Ao enunciar, o sujeito falante reorganiza a linguagem em um novo tom, construindo sentidos diferentes dos que são utilizados para reproduzir as hierarquias instituídas pelas visões de mundo oficiais. Nesse sentido, Bakhtin (2013) afirma que,

quanto menos oficial é a linguagem e mais familiar, [...] mais se enfraquece a fronteira entre o louvor e a injúria; esses começam a coincidir em uma única pessoa e uma única coisa, enquanto representantes de um mundo em devir. As fronteiras oficiais fixas entre as coisas, os fenômenos e os valores, começam a misturar-se e apagar-se. Desperta a antiquíssima ambivalência de todas as palavras e expressões que englobam os votos da vida e de morte, as sementes da terra e o renascimento. Revela-se o aspecto não oficial do mundo em devir e do corpo grotesco. E essa antiga ambivalência retorna a vida numa forma licenciosa e alegre (BAKHTIN, 2013, p. 369).

A posição de Bakhtin (2013) ajuda-nos a entender que o uso da imagem de uma vagina, nesse panfleto, tem como objetivo a fuga de “representações” e discursos preestabelecidos sobre as mulheres. São comuns críticas à Marcha das Vadias pelo fato de as manifestantes utilizarem roupas curtas ou exibirem publicamente partes do corpo, contudo, é necessário destacar que essas críticas, frequentemente, são baseadas em discursos que o movimento feminista busca desconstruir, isto é, criticam-se determinados comportamentos das ativistas tendo como referência um ideal de mulher devota, dependente e submissa imposto pelas ideologias oficiais.

Logo, constatamos que, as vozes que ecoam nos enunciados analisados, nessa subcategoria, buscam construir identidades de uma mulher livre, dona de seu corpo e de sua sexualidade e que, ao fazer uso de roupas curtas e exibir partes de seu corpo, ressignifica esses atos, demonstrando que não são motivos ou justificativas para que sofram crimes de estupro. No processo de luta contra as ideologias machistas, constrói-se uma identidade de mulher crítica, questionadora, que faz uso da palavra e do gesto obsceno, com o objetivo de romper as hierarquias verbais e fugir das posições fixas e dos lugares predeterminados, precisando, muitas vezes, desconstruir estereótipos de gênero.

6.3 Desconstruindo estereótipos de gênero: a negação

Em pesquisa realizada acerca do “vocabulário de motivos” utilizado por estupradores condenados, a socióloga Diana Scully (SCULLY, 1990) constatou que, dentre os motivos apresentados para “justificar” a violência cometida, alguns dos sujeitos entrevistados afirmaram que as mulheres dizem “não” quando querem dizer “sim”. Embora o estudo dessa socióloga esteja separado por mais de duas décadas da realização da primeira Marcha das Vadias, suas reflexões auxiliam nossa tentativa de criar inteligibilidade sobre os sentidos propostos nos panfletos que analisaremos nesta segunda categoria, uma vez que os discursos que revozeiam, nesses enunciados, parecem se contrapor a vozes que negam às mulheres o direito de controle sobre seus corpos, sobre sua vida sexual e suas formas de pensar e agir.

No panfleto a seguir, utilizado na Marcha das Vadias de Alagoas, observamos o destaque que é creditado ao ato de dizer “não”.

Enunciado 6 - Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Alagoas



Fonte: <http://botequimdesquina.blogspot.com.br/2012_06_01_archive.html>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Nesse panfleto, observamos como imagem de fundo parte do corpo de uma mulher que exhibe apenas o colo, parte dos braços, os seios e parte da barriga. O corpo da mulher aparece

em cor vermelha e, pouco acima dos seios, em destaque, vemos a expressão “Não significa não”, escrita com letras brancas. Na parte inferior, posicionado entre os seios da mulher, aparece o nome do evento, bem como informações sobre data, hora e local de sua realização.

Ao nos depararmos com esse enunciado, questionamo-nos sobre os motivos para que a autora colocasse em destaque a expressão “Não significa não”. Para a compreensão dos efeitos de sentidos construídos por meio desse recurso enunciativo-discursivo é necessário, com base em Bakhtin (2014), considerar que todo enunciado se constitui como respostas a outros discursos, a outras verdades sociais. Nesse sentido, quando afirma que “Não significa não”, o sujeito falante entra em polêmica com discursos que alegam que “quando as mulheres dizem não, estão querendo dizer sim”, como os apresentados, acima, com base em pesquisa realizada por Scully (1990). A enunciação dessa afirmação expressa um posicionamento valorativo que constrói uma identidade de mulher livre, empoderada, que tem o controle sobre seu corpo e que confronta discursos sexistas, que tendem a legitimar a violência sexual praticada contra as mulheres.

No intuito de tentar compreender os efeitos de sentidos gerados por meio do emprego da palavra “não”, nesse enunciado, e suas implicações no processo de construção de identidades da mulher, retomaremos algumas das propriedades definidoras da palavra como signo ideológico. Segundo Bakhtin/Voloshinov (2010), uma das propriedades da palavra é pureza semiótica, isto é, toda e qualquer palavra pode adquirir diferentes sentidos em função do contexto e das intenções dos sujeitos envolvidos no processo de interação (STELLA, 2010). Assim, em uma situação de conversação ou em um texto escrito, a palavra “não” pode adquirir sentido de “sim”, “talvez” dependendo do modo como é utilizada. Contudo, podemos depreender que a intenção do autor, desse panfleto, é construir sentidos de que, em se tratando dos casos de violência sexual, quando as mulheres disserem “não”, estão manifestando recusa.

Manifestar recusa significa assumir o controle sobre seu corpo e sobre os sentidos de seus enunciados, não deixar que os outros determinem o que deve pensar, como se comportar e o que deve (ou não) falar. Não estamos, pois, diante de uma mulher submissa, que cala diante de atitudes machistas, mas de um sujeito consciente de sua posição como membro de um grupo minoritário que historicamente sofreu e ainda sofre violência e tem muitos de seus direitos negados (LIMA: GRANDE, 2013). Nesse sentido, dizer “não” é um gesto político-ideológico, um ato subversivo que abala as fronteiras de gênero e posiciona a mulher em um lugar social de igualdade em relação ao homem (SANTOS, 2015).

Se no discurso machista, a palavra “não” é utilizada com o objetivo de legitimar e justificar a violência praticada, pois na visão do agressor, ao empregar esse item lexical, a

mulher estaria consentindo o ato sexual. De modo contrário, no panfleto acima, defende-se que a palavra “não” é utilizada como uma forma de recusa. A comparação entre a forma como esse vocábulo é utilizado nos dois casos, possibilita que estabeleçamos relação com outra propriedade definidora da palavra como signo ideológico: “a neutralidade”. De acordo com as ideias de Bakhtin/Voloshinov (2010), as palavras são neutras em relação a uma função ideológica específica, podendo adquirir diferentes valorações dependendo do modo como são utilizadas em um enunciado concreto (FARACO, 2009).

A posição desse autor é confirmada pelo modo como a palavra “não” é utilizada para legitimar ou manifestar recusa aos atos de violência, o que só é possível porque, em cada caso, estamos diante de formas distintas de refratar a violência contra as mulheres como também de diferentes propostas identitárias. E “as identidades em conflito estão localizadas no interior de mudanças sociais, políticas e econômicas, mudanças para as quais elas contribuem. As identidades que são construídas pela cultura são contestadas sob formas particulares no mundo contemporâneo” (WOODWARD, 2014, p.25). Se o discurso machista tenta reproduzir uma ideia de mulher submissa e objeto sexual, no panfleto acima, o posicionamento valorativo constrói a imagem de um sujeito independente, capaz de decidir de que forma exercer sua vida sexual.

A imagem de fundo do panfleto, de parte do corpo de uma mulher, sem roupa, com seios à mostra e com pele em cor vermelha, assume uma atitude política, que busca chocar, provocar e afrontar os padrões de feminilidade impostos pela cultura oficial. Ao construir seu discurso, a autora busca direcionar a atenção do interlocutor para o enunciado “Não significa não” e para a data, hora e local de realização da Marcha das Vadias de Alagoas. Para alcançar esse objetivo, posiciona as informações em posições centrais junto aos seios da mulher, fazendo com que, olhar para os seios signifique entrar em contato com a ideia de que “não significa não” e ter conhecimento da realização da Marcha. Com esse gesto, coloca-se de lado o pudor e o recato em função da luta contra a violência a que as mulheres vêm sendo submetidas.

Nesse panfleto, não temos a mera exposição de um corpo biológico, mas a invocação de um corpo sociocultural, de um corpo valorado (ANDRADE, 2013), que traz em si as marcas ideológicas da luta pelo fim da violência, como pode ser percebido na cor vermelha da pele da pessoa retratada. Esse recurso semiótico materializa o sofrimento vivenciado pelas vítimas de violência, reforça a ideia de negação da palavra “não” e contribui para contestar o mito da culpabilidade feminina, isto é, a ideia de que a violência sexual ocorre motivada pelo modo como as mulheres se vestem, por suas formas de agir ou pelos locais que frequentam (FIGUEIREDO, 2006).

Para compreender os sentidos construídos nesse panfleto, é fundamental pensar o corpo como algo construído na e pela cultura (ANDRADE, 2013). Quando adotamos esse entendimento, afastamo-nos de uma perspectiva naturalista para nos aproximarmos de uma concepção histórica, “isto é, mais do que um dado natural cuja materialidade nos presentifica no mundo, o corpo é uma construção sobre a qual são conferidas diferentes marcas em diferentes tempos, espaços, conjunturas econômicas” (GOELLNER, 2013, p. 30) e grupos sociais. Visto como uma construção sociocultural, o corpo é valorado, histórico, ideológico, situado (ANDRADE, 2013) e se apresenta inacabado, em constante processo de transformação, o que pode ser constatado, na imagem acima, pela exposição de apenas parte do corpo feminino.

Ademais, é necessário ter em vista que a exposição de corpos femininos é muito utilizada (e valorizada) em propagandas comerciais, por atender a objetivos de uma cultura ainda machista, contudo, frequentemente, rejeitada, quando empregada em protestos de movimentos feministas, justamente por afrontar a ordem instituída, as regras e os comportamentos impostos às mulheres. Assim, quando exhibe a imagem de uma jovem com seios à mostra, o sujeito falante reivindica o direito de controle do corpo para as mulheres, provoca e ridiculariza atos e comportamentos machistas. Esse duplo tratamento dado a refratação pública dos corpos femininos evidencia que, o problema não está relacionado à mera exposição do corpo, mas quem o expõe e com que objetivos, ideia que é confirmada pelo fato de que a sociedade se choca ao ver mulheres de movimentos feministas com os seios à mostra, mas não tem o mesmo comportamento quando presencia tal cena em telenovelas, filmes ou campanhas publicitárias.

Posicionamento valorativo semelhante ao que é construído por meio da utilização da palavra “não” no enunciado acima, pode ser percebido no panfleto, a seguir, utilizado na Marcha das Vadias de Guarulhos – SP.

Enunciado 7 - Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Guarulhos – SP



**CONVOCAÇÃO PARA
MARCHA DAS VADIAS
GUARULHOS**

Quando? 12/05/2012
Onde? #CasaClam
Horário? 16h

**NÃO É NÃO.
MEU CORPO, MINHAS REGRAS!**

**MINHA SAIA CURTA NÃO É UM
CONVITE.**

**NÃO SOU SANTA NEM SOU
PUTA, SOU MULHER.**

Fonte: <<https://algumlirismo.files.wordpress.com/2012/04/mvadiasguarulhos.jpg>>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

No intuito de convocar as pessoas a participarem da Marcha das Vadias de Guarulhos-SP, esse enunciado fornece informações sobre a data, o local e o horário do evento. No lado esquerdo do panfleto, observamos a imagem de uma mulher branca e jovem, com lenço prendendo o cabelo, que é retratada arregaçando a manga de sua veste (aparentemente um uniforme de trabalho) e exibindo o bíceps. Ao lado da mulher, são inscritos os enunciados “NÃO É NÃO”, “MEU CORPO, MINHAS REGRAS!”, “MINHA SAIA CURTA NÃO É UM CONVITE”, “NÃO SOU SANTA NEM SOU PUTA, SOU MULHER” e, na parte superior direita, vemos o “símbolo de Vênus⁷” com uma mão fechada no centro.

Ao construir seu projeto de dizer, o autor faz com que as vozes que ecoam nesse panfleto entrem em confronto com discursos machistas, buscando desconstruir visões estereotipadas acerca de identidades das mulheres. Isso ocorre, porque os discursos “constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. Por

⁷ O símbolo de Vênus é utilizado para representar a feminilidade. Recebe esse nome em homenagem à deusa romana da beleza e do amor, “Vênus”. Esse símbolo é inspirado na forma de um espelho, objeto, frequentemente, associado à ideia de beleza e vaidade.

exemplo, a narrativa das telenovelas e a semiótica da publicidade ajudam a construir certas identidades de gênero” (WOODWARD, 2014, p. 18). Desse modo, quando enuncia a expressão "NÃO É NÃO", percebemos um posicionamento valorativo contrário a vozes sociais que reproduzem a ideia de que quando as mulheres dizem “não” estão querendo manifestar consentimento ao ato sexual. Esse enunciado, escrito com letras maiúsculas, atua como um grito dado pelas mulheres contra uma sociedade que ainda insiste em responsabilizá-las pelas violências que sofrem.

Gritar significa, neste caso, desconstruir sentidos culturais que determinam a calma, a docilidade, o silêncio e a submissão como os únicos comportamentos “adequados” para as mulheres. Ao realizar essa ação de linguagem, forja-se uma identidade de mulher que usa os obstáculos impostos pelo machismo como um meio para superar as dificuldades vivenciadas. Quando realiza um movimento de abandono das regras de prudência, ordem, sensatez, (LOURO, 2015) e submissão, o sujeito falante perturba os discursos hegemônicos. Ousa pensar e agir fora da lógica legitimada socialmente, movendo-se para além dos “comportamentos de mulher”.

O sujeito que age desse modo se expõe ao risco de sofrer atos de violência e de rejeição social, visto que perturba as normas regulatórias de gênero,

interrompe a comodidade, abala a segurança, sugere o desconhecido, aponta para o estranho, o estrangeiro. Seus modos talvez sejam irreconhecíveis, transgressivos, distintos do padrão que se conhece. Seu lugar transitório nem sempre é confortável. Mas esse pode ser também, em alguma medida, um lugar privilegiado, que lhe permite ver (e incita outros a ver), de modo inédito, arranjos, práticas e destinos sociais aparentemente universais, estáveis e indiscutíveis. Não se trata, pois, de tomar sua figura como um exemplo ou modelo, mas de entendê-la como desestabilizadora de certezas e provocadora de novas percepções (LOURO, 2015, p. 25).

Essa posição defendida por Louro (2015) permite que enunciados como "MEU CORPO, MINHAS REGRAS!" e "MINHA SAIA CURTA NÃO É UM CONVITE" sejam vistos como uma forma de desestabilizar valores tradicionais acerca dos papéis ocupados pelas mulheres. Ideia que é confirmada pela cor lilás utilizada na grafia das letras. Essa tonalidade evoca as lutas pela ampliação dos direitos femininos. Além disso, é mister destacar que, as vozes sociais aí presentes se fazem ouvir a partir de posições desvalorizadas, emergem da periferia, das margens da cultura e perturbam o centro (LOURO, 2013), as posições fixas e os discursos hegemônicos. Em oposição a discursos machistas, esses dois enunciados constroem sentidos de uma identidade de mulher empoderada, que tem o controle de seu corpo, que não aceita que

outros determinem sua forma de pensar e agir ou que imponham de que modo deve se vestir. Tais enunciados ao mesmo tempo em que buscam desconstruir discurso que responsabilizam as mulheres pelos abusos sexuais de que são vítimas, também confrontam a ideia de um sexo frágil.

O movimento dialógico realizado por meio da imagem da mulher presente no panfleto, reforça a tentativa de desconstruir a ideia de sexo frágil. Como podemos observar, o enunciador faz uma releitura do cartaz "We Can Do It!" (Nós podemos fazer isso!), criado por J. Howard Miller por volta de 1943, para incentivar as mulheres a se dedicarem ao trabalho extra-doméstico durante a Segunda Guerra Mundial, conforme observamos na imagem a seguir.

Figura 5 - Cartaz de incentivo ao trabalho feminino durante a Segunda Guerra Mundial



Fonte: < https://en.wikipedia.org/wiki/We_Can_Do_It! >. Acessado em 14 de agosto de 2016.

O cartaz, acima, traz em destaque a imagem de uma jovem operária de uma fábrica na cidade de Michigan, nos Estados Unidos (LIEBEL, 2013), e é amplamente utilizado por movimentos feministas para combater o machismo e construir uma identidade de mulher forte, guerreira que não se cala diante dos atos de violência sofridos.

A mulher retratada, tanto no cartaz quanto no panfleto, foge aos padrões de fragilidade. Pelo contrário, possui uma fisionomia corporal de alguém que realiza atividades que requerem

esforços físicos. Nesse panfleto da Marcha das Vadias, a mulher é construída de forma masculinizada, usa roupa de operária e tem feição de uma pessoa determinada, forte, que trabalha e que possui o controle de seu corpo e de sua vida. Esses sentidos são reforçados pelo gesto de arregaçar as mangas e mostrar o músculo bíceps, atitudes, geralmente, associadas à ideia de força, de masculinidade. Por meio desses recursos linguístico-discursivos, constrói-se o sujeito mulher como alguém que detém força física e político-social, alguém que está ciente de sua posição como membro de um grupo minoritário e que, por isso, precisa “arregaçar as mangas” e, diariamente, lutar contra diversos tipos de violência e contra as tentativas de colocar as mulheres em papéis de submissão. Além disso, nesse panfleto, a refratação da imagem da mulher não ocorre de modo sensualizado, como observamos na análise de enunciados anteriores.

Com o objetivo de fugir dos estereótipos de gênero, das posições fixas e das identidades únicas, estáveis (LOURO, 2015), o sujeito falante afirma "NÃO SOU SANTA NEM SOU PUTA, SOU MULHER", afastando-se do binarismo segundo o qual só existiriam dois modos dicotômicos de ser mulher. De um lado estariam as santas, aquelas que seguem os comportamentos impostos pelas ideologias machistas-oficiais; do outro estariam “as putas”, mulheres que afrontam as normas regulatórias de gênero e que, por isso, são punidas social, cultural e fisicamente. Ao enunciar que não se enquadra nessas duas categorias (é mulher), a autora rejeita a posição estática, prefere o movimento, tal como um viajante pós-moderno (LOURO, 2015) parece caminhar por diferentes posições, combinar distintas formas de ser mulher e construir sentidos alternativos para e sobre suas performances na vida social.

No canto superior direito do panfleto, o “símbolo de vênus”, utilizado na biologia para representar o feminino, aparece em cor preta e com um punho fechado no centro. O gesto realizado com a mão fechada, frequentemente, é utilizado por grupos que lutam pela defesa de setores oprimidos da sociedade. No caso desse enunciado, esse recurso semiótico evoca um sentimento de luta e de resistência das mulheres diante de discursos sexistas e de práticas de violência as quais estão expostas.

A travessia da identidade única às múltiplas feminilidades requer que outros sentidos sejam construídos na e sobre a vida social. Para tanto, é necessário pensar de modo diferente, ultrapassar fronteiras de gênero, desconstruir formas sólidas de atuar na vida social e construir discursos contra-hegemônicos. Esses parecem ser alguns dos objetivos do panfleto, a seguir, utilizado na divulgação da Marcha das Vadias do Amapá.

Enunciado 8 - Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias do Amapá



Fonte: <<https://chicoterra.com/2012/05/25/marcha-das-vadias-percorre-as-ruas-de-macapa/>>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Nesse panfleto, observamos informações sobre a data e o local de realização da Marcha das Vadias do Amapá. No centro do enunciado, vemos a imagem da personagem Branca de Neve com cabelos curtos, aparentemente, usando uma calcinha ou um pequeno *short*, com uma faixa amarela cobrindo os seios e sapatos de salto alto da cor vermelha. Com a mão direita, a personagem faz o gesto obsceno, ao apontar o dedo médio, ao mesmo tempo em que exhibe uma algema parcialmente aberta. Outros elementos que chamam a atenção nesse enunciado são o fato de a personagem apresentar seu corpo dividido por uma linha tracejada, sendo atribuído a cada parte o nome de cortes de carne bovina. Além disso, a personagem segura uma auréola com a mão esquerda e parece estar sentada sobre um edifício. Na parte inferior do panfleto são apresentados os apoiadores do movimento.

Nesse panfleto, quando enuncia “Não sou carne!”, “Não sou santa!”, “Não sou sua!”, o sujeito falante expressa um tom valorativo de negação as vozes sociais que reproduzem uma visão objetificada dos corpos femininos. Dizer “não”, nesse caso, significa sair da posição de objeto sexual, de alguém que não possui o controle sobre seu corpo, que guia seus comportamentos pelos padrões impostos pelos discursos machistas, para posicionar-se em um lugar social de um sujeito livre, crítico, que controla sua forma de pensar e agir. Esses sentidos

são reafirmados pela expressão “Não toque” que aparece escrita em um tipo de faixa amarela, comumente, utilizada para isolar um determinado local, para impedir que se tenha acesso a ele. Tal recurso discursivo assume a função de proteger os corpos femininos dos atos de violência a que são submetidos. A análise desse panfleto permite o entendimento de que “o corpo é um dos locais envolvidos no estabelecimento das fronteiras de quem nós somos, servindo de fundamento” (WOODWARD, 2014, p. 15) para a construção de nossas identidades.

O padrão de “mulher ideal” imposto pelas ideologias machistas é evocado pela imagem feminina refratada nesse panfleto. Como podemos observar, o autor, para construir seu projeto de dizer, refrata a imagem da personagem Branca de Neve. Compreender o uso desse recurso enunciativo requer o entendimento de que se trata de uma personagem de um conto de fadas, gênero discursivo que, geralmente, traz como protagonista uma mulher que se enquadra em um padrão hegemônico de feminilidade: tem cabelos lisos, é delicada, recatada, casta, dócil e vive em busca de um príncipe encantado.

Contudo, nesse panfleto, podemos afirmar que essa personagem é apresentada ao interlocutor por meio de uma paródia tanto do conto de fadas quanto do modo como as mulheres são tratadas na vida social. Aqui, faz-se necessário destacarmos que estamos entendendo a paródia não como algo negativo, como mera crítica a determinada situação social. Estamos partindo do pressuposto bakhtiniano, segundo o qual a paródia destaca-se por seu caráter ambivalente, visto que, ao mesmo tempo em que degrada, provoca riso e mortifica, renova, dá vida (BAKHTIN, 2013). Nesse enunciado, por meio deste recurso estilístico, busca-se confrontar o machismo, renovar as relações sociais e possibilitar que outros modos de ser mulher sejam legitimados.

No intuito de construir um posicionamento de recusa à violência contra a mulher e à objetificação de seu corpo, a autora do panfleto metaforicamente relaciona o corpo feminino a peças de carne bovina. Ao dividir (esquartejar) o corpo feminino, por meio de linhas tracejadas e atribuir a cada parte o nome de cortes de carne (filé, bife, peito, coxa, sobrecoxa, lombo), questiona-se o modo como culturalmente as mulheres têm sido reduzidas a um objeto, a um item que pode ser comprado e consumido. Podemos, nesse caso, inferir que, ao comparar corpos de seres humanos aos de animais, utiliza-se de uma linguagem carnalizada (BAKHTIN, 2013), na tentativa de construir relações de gênero livres de violência, preconceito, medo, reverência e submissão.

Para que as relações de gênero sejam revistas, é necessário que a ideia de que as identidades são naturais, unas, centradas e homogêneas seja substituída por uma compreensão de que são produtos culturais extremamente dinâmicos, híbridos e sempre construídos em um

determinado momento histórico (MOITA LOPES, 2002, 2003; LOURO, 2013, 2015). Por essa compreensão, seria possível às mulheres romperem as algemas que lhes impõem uma única forma “natural” e “adequada” de atuar na vida social. É isso que faz a personagem refratada nesse enunciado, quando liberta um dos braços da alga que lhe aprisiona e quando faz o gesto “obsceno” de apontar o dedo médio para aqueles que, de alguma forma, tentam cercear a liberdade feminina.

O gesto obsceno, segundo Bakhtin (2013) é uma das características de uma linguagem carnalizada e tem como objetivo promover o nivelamento entre os sujeitos em interação. Sua função não é meramente ofender, mas destruir padrões de comportamento para que, em seguida, estes sejam renovados (DISCINI, 2010; GUEDES, 2015). Quando empregado por uma mulher, o gesto obsceno constrói performances de feminilidades inovadoras, visto que, em nosso *script* cultural, é tido como inadequado a sujeitos do gênero feminino. Ademais, por atuar como um ato subversivo, como uma forma de libertação, essa atitude aponta para a necessidade de que sejam reinventadas as formas de emancipação humana, porque, mesmo vivendo em uma sociedade dita livre e democrática, em que todos deveriam ter direitos iguais, ainda são muitas as privações sofridas pelas mulheres.

Um traço marcante de uma visão carnalizada das relações sociais é apresentado por meio do exagero, de formas corporais enormes que são materializadas na figura dos gigantes (BAKHTIN, 2013; 2015). Se observarmos atentamente, verificamos que a mulher presente na cena descrita no panfleto parece estar sentada sobre edifícios, que nesse caso simbolizam a própria sociedade. Estamos, pois, diante de um enorme corpo feminino, de um sujeito forte, capaz de contrapor-se a atos de violência física e ideológica.

Podemos ainda afirmar a existência, nesse panfleto, de um feminino grotesco, pois conforme Bakhtin (2013), o corpo grotesco apresenta-se em processo de transformação e combina de modo livre e sem fronteiras bem definidas elementos tidos como opostos. Em se tratando de identidades das mulheres, no panfleto acima, são combinados distintos modos de atuar na vida social, porque “as identidades não são unificadas” e “pode haver contradições no seu interior” (WOODWARD, 2014, p. 14). A mulher refratada veste pouca roupa, faz um “gesto obsceno”, usa batom e sapato de cor bastante forte e chamativa, apresenta uma das algemas abertas, e cabelos curtos, atitudes que contrariam a ideia de uma mulher recatada, submissa e dócil. Contudo, também possui uma auréola na cabeça, um dos olhos fechados e uma das algemas ainda presa, fatos que parecem indicar que se trata de um sujeito em renovação e (parcialmente) controlado pelos discursos machistas.

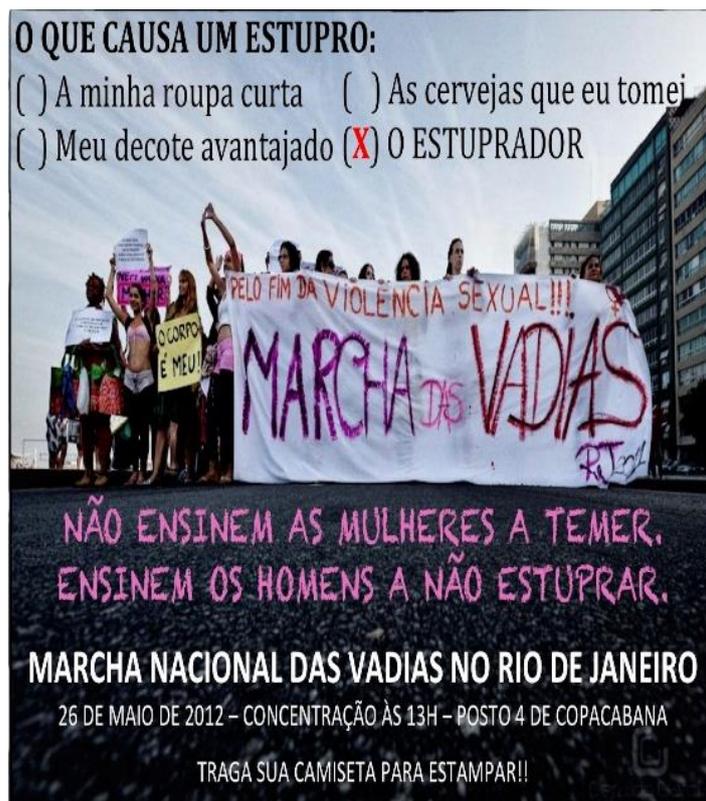
A heterogeneidade discursiva, presente no panfleto, aponta para a construção de identidades híbridas e, muitas vezes, contraditórias. Nele, encontram-se lado a lado diferentes modos de ser mulher. Como todos os enunciados surgem em respostas a outros enunciados (FARACO, 2009), os sujeitos trazem em seus corpos, em suas identidades, os confrontos, valores e ideologias em disputa na sociedade (MOITA LOPES, 2002, 2003). Isso faz com que os sentidos que construímos sobre nós mesmos e sobre os outros estejam sempre se renovando, pois as formas de sociabilidade vão se ampliando à medida que novos discursos, práticas e posições de sujeito surgem como resultado das transformações socioculturais.

Entendendo que as identidades são construções culturais híbridas, fluidas e em permanente transformação (MOITA LOPES, 2002, 2003, 2006, 2013; HALL, 2014; LOURO, 2013, 2015), observamos que há nos panfletos analisados, nessa categoria, um posicionamento valorativo que busca construir uma identidade de mulher livre, crítica e engajada com discussões relativas às relações de gênero. Uma das questões que perpassa os enunciados analisados é a subversão de discursos que buscam responsabilizar as mulheres pelas agressões a que são submetidas. Nesse sentido, muitos dos discursos que circulam nos panfletos de divulgação da Marcha das Vadias desconstruem o mito da culpabilidade feminina e forjam sentidos culturais que afrontam discursos machistas disseminados socialmente, conforme explicitaremos a seguir.

6.4 Saia curta não é um convite: a inversão cultural

Quebrar as hierarquias, destronar os poderosos, permitir que a linguagem da praça pública seja utilizada para promover o livre contato familiar entre os sujeitos, essas são algumas das características de uma visão carnalizada do mundo (BAKHTIN, 2013; 2015). Esse aspecto subversivo, típico do carnaval, está associado à inversão da cultura oficial promovida durante as festividades e ritos carnavalescos, podendo, também, ser observado no panfleto, a seguir, utilizado na divulgação da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2012.

Enunciado 9 - Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2012



Fonte: <<https://elosdasaude.files.wordpress.com/2012/05/marcha-das-vadias-rj.jpg>>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Na parte superior desse panfleto, observamos o enunciado “O QUE CAUSA UM ESTUPRO:”, seguido das alternativas, “A minha roupa curta”, “Meu decote avantajado”, “As cervejas que tomei”, “O ESTUPRADOR”. Além disso, vemos a imagem de um grupo de manifestantes, na rua, segurando cartazes (em um deles está escrita a expressão “O CORPO É MEU!”) e uma faixa na qual estão escritos os enunciados “PELO FIM DA VIOLÊNCIA SEXUAL!!!” e “MARCHA DAS VADIAS RJ”. Pouco abaixo da imagem das mulheres, é apresentado o enunciado “NÃO ENSINEM AS MULHERES A TEMER. ENSINEM OS HOMENS A NÃO ESTUPRAR”. Na parte inferior do panfleto, são apresentadas informações sobre data, hora e local de realização da Marcha.

Ao construir esse enunciado, a autora mobiliza diversos recursos enunciativo-discursivos, para fazer com que um maior número possível de pessoas atenda seu chamado e participe da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2012. Nesse processo, mais que simplesmente convencer as pessoas a participarem do movimento, busca transformar sentidos produzidos acerca dos casos de estupro e do modo como estes são tratados, tendo em vista que,

tradicionalmente, as mulheres são obrigadas a se calar diante das violências sexuais, sendo forçadas a “lidar com a dor e com a vergonha em silêncio” (FIGEIREDO, 2006, p. 201).

Com o objetivo de desnaturalizar o tratamento dado aos casos de violência sexual, a autora convida o leitor a refletir sobre o que causa um estupro. Para tanto, apresenta as seguintes alternativas: “A minha roupa curta”, “Meu decote avantajado”, “As cervejas que tomei”, “O ESTUPRADOR”. Ao destacar essas quatro possíveis respostas, dialoga com discursos machistas, no sentido de confrontá-los. As três primeiras opções evocam vozes sociais que responsabilizam as mulheres pela violência a que são submetidas, pois segundo ideologias machistas, a forma como as mulheres se vestem, seu modo de pensar e agir estimulariam a violência sexual (RASSI, 2012). Ao apresentar essas três possíveis justificativas, a autora, em tom irônico, debocha de discursos machistas, ridiculariza-os. O riso, mesmo que sutil, atua, nesse enunciado, como contrapalavra libertária, uma espécie de “janela das multidões para uma vida melhor” (COELHO, 2013, p. 48)

No sentido de desconstruir, destronar e ridicularizar a forma como os discursos machistas refratam a violência sexual, o sujeito falante apresenta a quarta alternativa como a única resposta para a questão. Para não deixar dúvida sobre o que causa um estupro, a autora marca com um “X”, escrito em letra vermelha, a alternativa “O ESTUPRADOR”, e a escreve com letras maiúsculas, o que, nesse caso, pode ser interpretado como um grito dado contra discursos e práticas machistas. Como podemos observar, as palavras que compõem esse enunciado refletem e refratam diferentes formas de enxergar os crimes de estupro, evidenciando que

o discurso oficial tem uma relação constitutiva intensa com o discurso não-oficial e do cotidiano, um se constrói a partir do outro. Se assim não o fosse, o discurso oficial não se sustentaria. Ele necessita se apropriar de aspectos do discurso cotidiano para se renovar e garantir a manutenção do vigente status quo (AMARAL, 2013, p. 55).

Com base no que defende Amaral (2013), entendemos que, os discursos presentes no enunciado acima, constituem-se a partir de discursos machistas e como resposta a eles. De forma semelhante, cada identidade é construída tomando como referência outras identidades (WOODWARD, 2014). A mulher livre, questionadora, que ridiculariza discursos machistas se constitui a partir e em oposição a uma identidade de mulher passiva e submissa. Esse ponto de vista evidencia que os modos de ser mulher são produzidos sempre na relação com a alteridade, o que torna o outro, parte constitutiva do eu.

A pergunta realizada no panfleto assemelha-se muito às provas de múltipla escolha, sendo utilizada com objetivo de ensinar e explicitar que as mulheres não são responsáveis pelas violências sexuais a que são submetidas. Suas roupas curtas e sua forma de agir não podem ser vistas como justificativa para o crime de estupro (RASSI, 2012). Além disso, podemos afirmar que, quando utiliza esse recurso enunciativo-discursivo, a autora inicia um processo de abandono dos sentidos culturalmente construídos acerca dos casos de estupro (FIGUEIREDO, 2006), ao mesmo tempo em que constrói a apreciação valorativa de uma mulher consciente de sua posição como membro de um grupo minoritário, que, frequentemente, é responsabilizado pela violência da qual é vítima.

Tom valorativo semelhante pode ser observado na expressão “NÃO ENSINEM AS MULHERES A TEMER. ENSINEM OS HOMENS A NÃO ESTUPRAR”, que busca promover uma transformação cultural na forma como homens e mulheres são construídos na vida social. Ambas as frases trazem a ideia de que “nem os homens podem ser violentos, nem as mulheres devem ser temerosas dessa violência” (RASSI, 2012, p. 57). Com esse enunciado, a autora busca inverter as relações sociais, destacando que em vez de ensinarem as mulheres a temer, isto é, a agirem de modo a evitar serem vítimas de estupro, “não usando roupas curtas e decotadas”, “não saindo às ruas sozinhas”, deve-se ensinar os homens a não estuprar.

O uso do verbo “ENSINEM” no modo imperativo, inverte as normas sociais, destronando os homens de uma posição de superioridade nas relações de poder e promovendo um livre contato entre os sujeitos em interação. Esse processo é semelhante ao que ocorria durante os festejos carnavalescos na Idade Média e no Renascimento, em que os poderosos eram destronados e em seu lugar colocados aqueles que ocupavam posições subalternas (BAKHTIN, 2013). A forma da escrita das palavras que compõem o enunciado, reforça esse posicionamento valorativo, tendo em vista que suas letras aparecem sem contornos bem definidos, como se estivessem desgastadas, tal qual as leis e as normas impostas pelos discursos machistas.

Na imagem de fundo do panfleto, chama a atenção a expressão “O CORPO É MEU!” que refrata uma tentativa de empoderamento feminino. Na Marcha das Vadias, o corpo tem um importante papel, sendo objeto de reivindicação e também um instrumento de protesto, em muitos casos, configurando-se como um suporte para a comunicação (GOMES, SORJ, 2014). Assim, ao proferir esse enunciado, as mulheres saem de uma posição de dependência e submissão, construindo-se como sujeitos livres e possuidores de direitos, dentre os quais o de sair às ruas e lutar pelo fim da violência (RASSI, 2012).

Nesse contexto, é significativo destacar que, muitas “mulheres deixam de frequentar alguns lugares por causa do assédio [...]. Ficam constrangidas diante da imposição de um beijo, de um abraço, de uma mão em seu peito ou em sua bunda” (AMARAL, 2013 p. 56). Esses atos de violência fazem parte do processo de construção de relações de gênero assimétricas. Para o dominador é fundamental valorar o feminino de modo inferior e submisso e, simultaneamente, criar um padrão de comportamento considerado “adequado” para as mulheres, fazendo com que todos os sujeitos que não se enquadrem nos modelos definidos como legítimos sejam considerados “estranhos”, “excêntricos”, “doentios”.

A expressão “PELO FIM DA VIOLÊNCIA SEXUAL”, escrita com letras maiúsculas e cor vermelha está associada à violência e ao sofrimento que é imposto às vítimas de estupro. Desse modo, ao proferir esse enunciado, as mulheres se assumem “como vítimas dos crimes de abuso sexual e negam o discurso vinculado anteriormente de que elas sejam causadoras da violência, devido a roupa que usam ou o comportamento que pregam” (RASSI, 2012, p. 54). Além disso, a palavra “FIM” apresenta-se de modo ambivalente, marcando tanto a luta pela morte do machismo, quanto o nascimento de relações sociais livres do medo, da violência e da submissão das mulheres.

Como observamos, no panfleto acima, a rua torna-se um espaço de luta, podendo ser vista como uma espécie da praça pública, na qual comportamentos, modos de ser e agir, considerados inadequados, ganham visibilidade, relativizando as verdades oficiais. Nesse ambiente, as normas que regulam a vida cotidiana são temporariamente suspensas, as palavras e os gestos ressignificados. Ser “vadia” deixa de ser algo pejorativo, como pode ser percebido pelo nome do movimento em destaque na faixa. Nesse panfleto, a autora busca construir um mundo livre da violência, do medo e da submissão, ideia que é ratificada pela cor branca utilizada na faixa. Essa tonalidade é, na cultura brasileira, um símbolo de paz e um instrumento de luta pelo fim da violência.

Essa preocupação em transformar uma cultura que tende a responsabilizar as mulheres pela violência sexual a que são submetidas, também pode ser percebida no enunciado, a seguir, utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Londrina – PR.

Enunciado 10 - Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Londrina - PR



Fonte: <http://biscatesocialclub.com.br/wp-content/uploads/2012/05/marcha-das-vadias_londrina.jpg>.
Acessado em 14 de agosto de 2016.

Na parte superior desse enunciado, observamos o nome “MARCHA DAS VADIAS”, escrito com letras maiúsculas em cor branca, destacado com uma tarja preta. Em seguida, é apresentado o nome da cidade e do estado em que será realizado o evento. Mais ao centro do panfleto, estão escritos os enunciados “essa não é uma marcha sobre **SEXO**”, “é uma marcha sobre **VIOLÊNCIA**”, “pelo direito das mulheres sobre o próprio corpo, sexualidade, comportamento e individualidade”. Observamos, ainda, as expressões “...por uma sociedade livre do machismo e da violência contra a mulher”, “A SOCIEDADE ENSINA: NÃO SEJA ESTUPRADA, AO INVÉS DE ENSINAR NÃO ESTUPRE”, “É HORA DE MUDAR ESSA MENTALIDADE”. E, na parte inferior do panfleto, são expostas informações sobre a data e o local de início da Marcha.

Ao construir esse enunciado, o sujeito falante tenta subverter relações sociais que negam às mulheres o direito de controle sobre seus corpos. Tal posicionamento valorativo pode ser verificado no enunciado “pelo direito das mulheres sobre o próprio corpo, sexualidade, comportamento e individualidade”. Nele, as mulheres reivindicam o controle sobre seus modos de pensar e agir, entrando em confronto com vozes sociais que as colocam em posições de

submissão. Esse movimento de transformação, contudo, não deve se limitar a inverter as relações sociais, é necessário destacar o caráter construídos do centro e também das margens (LOURO, 2013), isto é, dos lugares ocupados por homens e mulheres nas relações de poder. Além disso, as vozes que ressoam, nesse enunciado, buscam legitimar o direito das mulheres de se relacionarem com quem desejarem, sem que isso seja motivo para atos de violência e para a construção de valores negativos. Nesse sentido, no panfleto, percebe-se “a negação dirigida contra o mundo oficial, com todas as suas interdições e restrições” (BAKHTIN, 2013, p. 362), postura que está diretamente relacionada à negação dos padrões de feminilidade impostos pelas ideologias machistas.

Como podemos notar, as vozes sociais, presente no enunciado acima, dialogam com os panfletos analisados, anteriormente, tendo em vista que, lutam pela liberdade de comportamento e pela destruição de tabus e regras criados para controlar a sexualidade feminina. O sujeito que emerge desse enunciado afronta discursos hegemônicos, que impõem o recato e a castidade como os únicos comportamentos adequados às mulheres (GOMES; SORJ, 2014). Destrói fronteiras de gênero e relativiza as verdades instituídas, criando novas formas de vida, novos modos de ser mulher.

Para Figueiredo (2006), o medo da criminalidade e a violência atuam como um “toque de recolher”, fazendo com que as mulheres adotem estratégias, como andar somente em locais bem iluminados e com bastante movimento de pessoas, a fazerem uso de instrumentos como *spray de pimenta* ou armas de choque. Para que ocorram mudanças nesse cenário, o autor do panfleto, constrói sentidos diferentes dos que são impostos pelos discursos machistas. Ao afirmar que “essa não é uma marcha sobre **SEXO**”, “é uma marcha sobre **VIOLÊNCIA**”, afronta vozes sociais que desqualificam as reivindicações da Marcha das Vadias, pois, são frequentes, os discursos que associam as lutas do movimento a “práticas promíscuas” ou a “atos indecentes”. Quando enuncia, o sujeito falante se opõe a esses discursos e constrói uma imagem positiva do movimento, destacando que seus membros combatem as práticas de violência impostas às mulheres.

À medida que põe em evidência os vocábulos “**SEXO**” e “**VIOLÊNCIA**” pelo uso de letras maiúsculas e negrito, a autora do panfleto chama a atenção de seus interlocutores e tenta fazê-los compreenderem que nos casos de estupro, estamos diante de práticas de violência e não de meros atos sexuais. Refletindo sobre essa situação, Rassi (2012, p. 54, grifo da autora) argumenta que esse discurso “liga o abuso à violência, e o desvincula da temática *sexo*”, o que posiciona a mulher na condição de vítima, não de provocadora do estupro.

Desvincular a Marcha das Vadias da temática sexo e relacioná-la a luta pelo fim da violência, torna-se uma forma de desconstruir uma representação negativa da identidade da mulher. Historicamente, em sociedades fundadas sob a lógica de modelos patriarcais, tudo que está relacionado ao feminino passa a ser valorado de modo negativo e inferior (AMARAL, 2013), visto que para se construir como dominador, é necessário, ao sujeito machista, construir a mulher como ser submisso e inferior.

Nesse sentido, Moita Lopes (2002, p. 35) chama a atenção para o fato de que “o modo como o poder é distribuído na sociedade é uma característica central da visão de identidade como construção social”, pois os sujeitos não escolhem livremente suas identidades, são interpelados a assumir determinados modos de ser e viver a partir das relações discursivas e de poder nas quais estão imersos. Portanto, a identidade não depende, exclusivamente, “de nossa vontade, mas é determinada pelas práticas discursivas, impregnadas pelo poder, nas quais agimos, embora possamos resistir a essas práticas” (MOITA LOPES, 2002, p. 37).

Para que aconteça uma mudança cultural na forma como são tratados os casos de estupro, é fundamental rever a forma como mulheres e homens são educados, posicionamento que é enfatizado pelo enunciado “A **SOCIEDADE** ENSINA: NÃO SEJA ESTUPRADA, AO INVÉS DE ENSINAR: **NÃO ESTUPRE**”. Nesse discurso, o autor evidencia uma prática de responsabilização da vítima pela violência a que é submetida. Segundo as ideologias machistas em que fundamenta essa postura, o que motivariam os abusos sexuais seriam comportamentos inadequados das mulheres (RASSI, 2012). Por essa lógica, usar roupas curtas ou decotadas, sair às ruas sozinhas, são práticas que estimulariam a violência sexual (GOMES; SORJ, 2014).

Indo de encontro a essa forma de encarar a violência sexual, a autora afirma que a sociedade deveria ensinar “NÃO ESTUPRE”. Com esse enunciado, salienta a necessidade de uma mudança cultural, que é marcada discursivamente pelo uso da expressão “AO INVÉS”. Essa mudança de foco das pedagogias culturais inverte a responsabilidade pelos casos de violência, ao mesmo tempo em que promove o destronamento dos homens de uma posição privilegiada. Com esse movimento enunciativo, credita-se a responsabilidade pelos estupros aos agressores e, de certa forma, à própria sociedade, sentidos que são construídos quando observamos que as palavras destacadas com tarja preta formam a expressão “SOCIEDADE NÃO ESTUPRE”.

A utilização da cor preta, nesse enunciado, remete à ideia de violência e de morte, podendo também ser interpretada como um elemento vinculado à renovação das relações sociais, tendo em vista que, em uma visão carnalizada do mundo, a morte está, indissolúvelmente, ligada ao nascimento e a renovação (BAKHTIN, 2013). Logo, para que

relações de gênero igualitárias sejam construídas, é necessário a destruição do discurso machista, o que segundo Louro (2015, p. 43), implica “minar, escavar, perturbar e subverter os termos que afirma e sobre os quais o próprio discurso se afirma”. No caso dos panfletos da Marcha das Vadias, essa estratégia apresentada por Louro (2015), manifesta-se por meio da apropriação e ressignificação do termo “vadia”, pela exposição pública dos corpos e pelo embate travado com vozes sociais que responsabilizam as mulheres pelos estupros.

Como podemos observar, os discursos presentes no panfleto acima, buscam contestar as leis e tabus que impõem o medo, a reverência e a submissão às mulheres. Embora existam pedagogias culturais impondo determinados comportamentos como os únicos adequados, percebemos que “eventualmente, em vez de serem repetidas, as normas são deslocadas, desestabilizadas, derivadas, proliferadas. Aventureiros ou desviantes, seduzidos ou empurrados, há aqueles e aquelas que se desviam das regras e da direção planejada” (LOURO, 2015, p. 18-19). Assim como em um rito carnavalesco, esses sujeitos constroem uma segunda vida, livre das restrições e hierarquias impostas socialmente (BAKHTIN, 2013).

O enunciado, a seguir, utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Porto Alegre – RS, também promove rupturas em relação às normas instituídas, fazendo questionamentos sobre o modo como as mulheres têm seus comportamentos limitados pelos discursos machistas.

Enunciado 11 - Panfleto utilizado na divulgação da Marcha das Vadias de Porto Alegre - RS

Marchamos por...

... **menos violência** contra a mulher, **salários mais justos** e pelo direito de usarmos **roupas das cores e tamanhos que desejarmos**, sem que isso permita que nos desrespeitem.

... liberdade, porque **somos donas de nosso próprio corpo**, da forma e tamanho que ele for, sem ter que nos enquadrar em padrões de beleza comerciais.

... queremos o poder de **nos relacionarmos sexual e afetivamente com quantas pessoas desejarmos**.

Marchamos pelo **direito de sair na rua**, a hora que quisermos, **sem correr o risco de sermos estupradas**.



MaRChA DAS VaDIAs
domingo **27** de MAIO **16h** Porto Alegre - RS
no Arco da Redenção
Oficina de Cartazes às 13h
Arco da Redenção

Fonte: < http://blogpoageral.blogspot.com.br/2012_05_01_archive.html >. Acessado em 14 de agosto de 2016.

Nesse enunciado, na parte superior são apresentados alguns dos motivos pelos quais lutam as ativistas da Marcha das Vadias (direito a salários justos, de usar roupas do tamanho e das cores que desejarem, liberdade sexual). No centro do panfleto, observamos a imagem de três mulheres com diferentes vestes. A mulher da direita é apresentada de costas, trajando um vestido curto e, ao seu lado, na posição central, vemos uma jovem que usa uma pequena saia e aparenta está vestindo um *top*. Do lado esquerdo, é exibida a imagem de uma mulher com seios à mostra, segurando um sutiã com uma das mãos. Na parte inferior do texto, são apresentadas informações sobre a data e o local de realização do evento.

Esse panfleto apresenta muitas das reivindicações das mulheres na sociedade brasileira. Quando enuncia que os participantes do movimento marcham por “**menos violência** contra a mulher, **salários mais justos** e pelo direito de **usarmos roupas das cores e tamanhos que desejarmos** sem que isso permita que nos desrespeitem”, a autora posiciona as mulheres em lugares sociais diferentes dos impostos por discursos machistas. Desse enunciado emerge uma mulher independente, que trabalha e que não aceita receber um salário inferior ao dos homens somente por ser de um gênero diferente.

Para termos uma ideia de quão diferentes são as oportunidades no mercado de trabalho, de acordo com estudo realizado por Connell e Pearse (2015), geralmente, as mulheres ocupam cargos e funções que pagam salários inferiores. Atuam em empregos menos valorizados e recebem, em média, 18% menos que os homens. Destacam ainda que “as mulheres são hoje 4,4% das mais poderosas lideranças de negócios do mundo” (CONNELL; PEARSE, 2015, p. 32), enquanto 95,6% desses cargos são desempenhados por homens.

Esses dados explicitam que há, no panfleto acima, o reconhecimento das mulheres enquanto um grupo que, frequentemente, tem direitos negados. Para a transformação dessa e de outras desigualdades, é necessário que as mulheres se unam e que construam redes de solidariedade e frentes de luta (AMARAL, 2013). Esse posicionamento é construído quando o sujeito falante emprega verbos na primeira pessoa do plural: “marchamos”, “desejarmos”, “somos”, “relacionarmos”, “sermos”, recurso que permite tanto a construção de identidades individuais quanto de identidades coletivas, o que representa uma mudança no processo de construção do(s) feminino(s), tendo em vista que

as mulheres, historicamente, foram educadas a não se reconhecerem enquanto “nós”, a não construir uma rede de solidariedade. A não construção desse “nós” implica na não construção dos “outros”. E, conseqüentemente, na construção dessa alteridade ocorre o apagamento da voz das mulheres. Toda a definição de sua categoria passa a ser apenas a que lhe atribuíram historicamente, e a história escrita pelos homens (AMARAL, 2013, p. 55-56).

Como podemos observar a partir dos dizeres de Amaral (2013), ao não se reconhecerem como uma classe e não criarem redes de solidariedade, as mulheres têm suas vozes silenciadas e suas formas de vida determinadas por discursos masculinos. No panfleto acima, observamos uma ruptura com essa lógica machista. Dele, emerge uma ideia de coletividade, de união. As mulheres marcham juntas pelo direito de controle de seus corpos, da forma e do tamanho que eles forem. Lutam para não ter que se enquadrar nos padrões de beleza impostos socialmente e pelo poder de se relacionarem “sexual e afetivamente com quantas pessoas” desejarem. Nesse sentido, Rassi (2012) argumenta que

uma das principais causas das lutas feministas hoje é a igualdade de direitos, direitos econômicos, políticos, trabalhistas, etc., e uma das reivindicações buscada na Marcha das Vadias é em relação à igualdade de direitos de comportamentos. As mulheres negam as concepções e os pré-construídos associados a sua imagem para defender que elas não querem ser o que esperam delas, não são santas e isso não as torna putas; recusam o rótulo de submissas e de devotas, admitindo apenas uma etiqueta: “ser livre” (RASSI, 2012, p. 51, grifo do autora).

A posição de Rassi (2012) ajuda a compreender que, ao marcharem, as mulheres iniciam um processo de travessia, saindo de papéis de submissão, reverência e de objeto sexual, para uma condição de liberdade. Elas reivindicam o direito ao corpo, ao prazer, a salários justos, a uma vida livre do medo e da violência. Nesse processo, transgridem fronteiras nas hierarquias sociais e corporais, desconstroem as barreiras que lhes impõem como devem se vestir, que formas e tamanho seus corpos devem possuir.

Esse posicionamento é confirmado pela imagem dos sujeitos apresentados no panfleto. A mulher que segura um sutiã com uma das mãos materializa sentidos de liberdade, de controle de seu corpo e de afronta às normas instituídas. Seu corpo constitui-se como transgressor ao questionar os padrões de beleza e normalidade impostos. A refratação de uma mulher gorda põe em destaque as batalhas travadas em nosso processo de constituição, evidenciando que “não somos totalmente livres para construir nosso corpo, pois estamos aprisionados pela ditadura do corpo perfeito” (PEREIRA, 2015, p. 223), embora possamos resistir a ela. Nesse panfleto, a ‘mulher gorda’ é construída como resposta a discursos que impõem os corpos magros como um ideal de beleza, saúde e felicidade. Nesse sentido, retirar o sutiã significa se livrar das amarras sexuais que lhes são impostas, questionar padrões de beleza e ridicularizar discursos e práticas machistas.

A jovem que tira o sutiã apresenta uma feição tranquila. De braços abertos, com cabelos soltos, não apresenta receio em exibir o corpo, embora este não esteja em conformidade com o

padrão de beleza imposto socialmente, pois segundo Pereira (2015, p. 217), a mídia impõe à população brasileira um corpo magro, jovem e saudável, “ao mesmo tempo em que interdita o corpo gordo”. Com base nas ideias defendidas por essa autora, percebemos que o corpo também é uma construção discursiva, tendo em vista que diversas vozes sociais atuam na imposição de padrões corporais tidos como “adequados”, fazendo com que, os sujeitos que não se enquadram no modelo, busquem formas de corrigir seus corpos.

Ainda segundo Pereira (2015), a imposição de determinadas formas corporais como as únicas adequadas, torna-se uma prática perigosa,

porque ao integrarem alguns indivíduos nas normas culturais da sociedade, também excluem os demais. Em uma sociedade que enaltece genericamente o corpo, corre-se o risco de negar os corpos diferentes e fora dos padrões, que não se encaixam na modelagem existente. O corpo é espaço de coerção, de controle e de adequação a padrões estanques de beleza e juventude (PEREIRA, 2015, p. 226)

Com base na posição dessa autora, defendemos que a imposição de determinadas formas corporais como as únicas normais, legítimas e adequadas também se constitui como uma prática de violência, pois, frequentemente,

a determinação dos lugares sociais ou das posições dos sujeitos no interior de um grupo é referida a seus corpos. Ao longo dos tempos, os sujeitos vêm sendo indiciados, classificados, ordenados, hierarquizados e definidos pela aparência de seus corpos; a partir dos padrões e referências, das normas, valores e ideias da cultura. Então, os corpos são o que são na cultura. A cor da pele ou dos cabelos; o formato dos olhos, do nariz ou da boca; a presença da vagina ou do pênis; o tamanho das mãos, a redondeza das ancas e dos seios são, sempre significados culturalmente e é assim que se tornam (ou não) *marcas* de raça, de gênero, de etnia, até mesmo de classe e de nacionalidade. Podem valer mais ou menos. Podem ser decisivos para dizer do lugar social de um sujeito, ou podem ser irrelevantes, sem qualquer validade para o sistema classificatório de certo grupo cultural. Características dos corpos significadas como marcas pela cultura distinguem sujeitos e se constituem como marcas de poder (LOURO, 2015, p. 77-78, grifos da autora).

Nesse sentido, é preciso destacar que o corpo é também o que se diz dele, o que significa que a linguagem não apenas o reflete, mas o refrata, tendo o poder de criar padrões de normalidade e de anormalidade, definindo o que é considerado belo e saudável (GOELLNER, 2013). Assim, quando refrata corpos de mulheres com tamanhos e formatos diferentes, a autora do panfleto acima, questiona os padrões hegemônicos e os lugares sociais atribuídos aos diferentes corpos. Com isso, põe em destaque o periférico, o marginal e o exótico, valoriza a

diversidade ao desestabilizar as verdades oficiais, pondo em evidência como as hierarquias são criadas em função das diferentes anatomias corporais.

A partir da análise dos recursos linguístico-discursivos e semióticos utilizados nos panfletos que compõem o *corpus* dessa pesquisa, identificamos a construção de diferentes identidades das mulheres (mulher crítica, questionadora, jovem, politizada, livre sexualmente, branca, magra etc.). A partir de agora, estabeleceremos diálogos entre os enunciados analisados, com o objetivo de responder a seguinte questão de pesquisa: que relações dialógicas são estabelecidas por essas identidades?

6.4 Da arena de vozes aos confrontos identitários

A análise dos três panfletos que compõem a subcategoria “A grande boca pelo fim da violência” possibilitou identificarmos a construção de um posicionamento valorativo de concordância no que concerne à imagem de uma mulher politizada, que questiona as práticas de violência e reivindica o direito de controle sobre seu corpo. Num gesto de empoderamento e de liberdade, as vozes que ressoam nos panfletos analisados zombam de discursos e práticas machistas, negam sentidos de que a mulher seja um objeto sexual ou um sujeito submisso. Nesses enunciados, apresentam-se sentidos de que as mulheres rompem o silêncio, destroem fronteiras discursivas e de gênero, a fim de construir novas formas de atuar na vida social.

Embora apresentem esses traços comuns, há características identitárias que são exclusivas a cada panfleto. No enunciado 1, observamos a construção da imagem de uma mulher branca, jovem e magra, ao passo que no enunciado 2, a cor da pele permite identificar que se trata de uma mulher negra. O enunciado 3, por sua vez, além de construir uma identidade de mulher branca, apresenta a imagem feminina de modo sensualizado, rompendo com discursos que constroem a mulher feminista como sujeito masculinizado, sisudo e nada erotizado (RAGO, 2013).

Nesses três primeiros enunciados, observamos a construção de modos de ser diferentes daqueles impostos pelos discursos machistas, visto que a mulher é construída como um sujeito livre, irreverente e politizado. Contudo, é necessário destacar que mesmo buscando promover rupturas em relação às hierarquias sociais e aos poderes hegemônicos, chamou-nos a atenção o fato de duas das mulheres retratadas, nos panfletos, serem brancas. Essa constatação nos impôs a necessidade de refletir sobre outros traços identitários além dos relacionados às questões de gênero e reafirmou a ideia de que as identidades são construções híbridas e, muitas vezes, contraditórias (HALL, 2014). Dessa posição teórica, questionamo-nos se mesmo lutando pelo

fim da violência e por relações de gênero igualitárias, estariam as vozes que ecoam nos panfletos da Marcha das Vadias reproduzindo relações assimétricas no que concerne a outros aspectos identitários, como por exemplo, os raciais.

À medida que voltamos nossa atenção para outros panfletos da Marcha das Vadias, percebemos que padrões hegemônicos eram reproduzidos ao lado de performances de feminilidades inovadoras. Durante as análises, observamos que a mulher livre sexualmente, questionadora e forte, que não aceita ser tratada como um objeto sexual é, constantemente, construída como branca, jovem e magra. Esses diferentes modos de ser mulher em diálogos e conflitos, evidenciam que diversas forças sociais ecoam nos panfletos, algumas buscando subverter as relações impostas pelos discursos machistas, outras reproduzindo padrões hegemônicos de feminilidade.

Como observamos, nos panfletos da Marcha das Vadias, há um confronto entre discursos que buscam a reprodução de padrões hegemônicos de feminilidade e vozes sociais que lutam pelo fim da violência e pela ampliação das formas de ser mulher. Esse embate reafirma a ideia de Bakhtin/Voloshinov (2010) de que todo signo ideológico apresenta índices sociais de valor contraditórios, permitindo que uma mesma realidade seja refratada de modos distintos. Ademais, evidencia que o sujeito não se constrói de modo uno (GERALDI, 2010), mas como um espaço de encontro e entrelaçamento entre diferentes vozes sociais (FARACO, 2009).

Na segunda subcategoria, intitulada “O baixo corporal e a desconstrução de discursos machistas” as mulheres também são construídas como sujeitos livres e que questionam discursos que as responsabilizam pela violência a que são submetidas. No enunciado “O que veste meu corpo não define meu caráter”, a mulher se constitui como vítima e não como causadora do estupro (RASSI, 2012). A partir dessa posição, reivindica o direito de usar roupas do tamanho que desejar, sem que isso seja motivo para agressões ou para a construção de valores negativos. Com esse gesto, o sujeito assume o controle sobre o próprio corpo, sobre sua forma de pensar e agir, saindo de uma posição de dependência e submissão e assumindo-se como um ser livre e capaz de problematizar questões relacionadas à violência de gênero.

A roupa curta que veste a mulher do enunciado 4 e a exposição de uma “boca-vagina” no enunciado 5 são símbolos de luta e uma forma de zombar de discursos que afirmam que as mulheres seriam responsáveis pela violência sexual a que são submetidas. Com esses recursos semióticos, as autoras constroem sentidos de uma mulher livre, dona de seu corpo e de sua sexualidade. Vale destacar que essas identidades são construídas em oposição à ideia de recato e castidade imposta socialmente como comportamento adequado às mulheres, pois conforme

Woodward (2014), a identidade é marcada pela diferença, para existir necessita de algo fora dela, de uma outra identidade que ela não é. Assim, a mulher livre sexualmente, dona do corpo é construída em oposição àquela noção de mulher submissa e objeto sexual.

No enunciado 4, assim como no enunciado 1, observamos a imagem de uma mulher jovem, branca e magra, traços identitários que parecem apontar para um apagamento de sujeitos negros e/ou gordos dos discursos da Marcha das Vadias. Essa situação evidencia que o processo de construção identitária está atrelado a questões de poder (MOITA LOPES, 2002), pois os sujeitos, ao construírem seus enunciados, dão preferência a certos sentidos em decorrência de outros, o que segundo Woodward (2014), está relacionado ao fato de que

todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído. A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade – tal como a feminilidade loira e distante ou a masculinidade ativa, atrativa e sofisticada [...] (WOODWARD, 2014, p. 19).

A posição defendida por essa autora, auxilia o entendimento de que, ao construir a mulher como branca, jovem e magra, as autoras “optam” por essas identidades ao mesmo tempo em que excluem outras. Nesse sentido, o processo de luta e de contestação identitária estabelecido pelos discursos da Marcha das Vadias, tanto promove momentos de transformação como de reprodução de sentidos, valores e posições ocupadas pelas mulheres nas relações sociais. As transformações ocorrem, sobretudo, no que concerne a questões relacionadas à violência sexual e à ampliação das formas de feminilidade. Contudo, outros aspectos ainda são pouco problematizados, como por exemplo, a imposição de um corpo magro, jovem e branco como padrão de beleza.

Os enunciados que compõem a categoria “Desconstruindo estereótipos de gênero: a negação” dialogam com os discursos presentes nos panfletos, anteriormente, analisados no sentido de confirmar uma identidade de mulher livre, politizada, crítica e independente. Do enunciado 6 emerge uma mulher que não tem vergonha de exibir o corpo para que este deixe de ser visto como objeto sexual. Nesse panfleto, estamos diante de um sujeito que assume a palavra, que diz não a discursos e práticas machistas e, por meio da exibição do corpo, busca chocar a sociedade para que esta reveja a forma como tem tratado os casos de violência sexual.

No enunciado 7, a mulher é construída de modo masculinizado, apresentando traços corporais que indicam força. Além disso, o lenço na cabeça e suas vestes sugerem que se trata de um membro da classe trabalhadora. Ao construir esses sentidos, a autora questiona a ideia

de um sexo frágil, constrói a mulher como um sujeito forte, que trabalha e que está disposto a arregaçar as mangas e lutar por uma sociedade livre do machismo.

A construção de um corpo feminino masculinizado é um traço identitário peculiar do enunciado 7. Nesse panfleto, o processo de masculinização do corpo da mulher pode ser interpretado de forma ambígua, pois, se por um lado amplia as formas de exercer as feminilidades, tendo em vista que admite a possibilidade de que as mulheres apresentem comportamentos e formas corporais masculinizadas, por outro lado pode ser entendido como a reprodução de uma visão estereotipada, que constrói a feminista como sujeito masculinizado e não sensualizado (RAGO, 2013). Essa forma de construção identitária apresenta-se em confronto com o que observamos nos enunciados 3 e 8, pois nestes, as mulheres são construídas de modo sensualizado, sentidos que são ratificados pela forma de exposição de seus corpos e pelos acessórios que usam (batom, sapato).

No enunciado 8, além das características de ser livre, crítica e sensualizada, a mulher rejeita os rótulos de santa e de puta, manifestando preocupação em desconstruir a ideia de que seja um objeto sexual. Com esse objetivo, o autor do enunciado, metaforicamente, recorta o corpo feminino como se fossem cortes de carne bovina, recurso enunciativo-discursivo utilizado para afrontar discursos e práticas machistas que tendem a objetificar o corpo feminino. Nesse panfleto, o gesto de apontar o dedo médio, faz com que a mulher saia de uma posição de recato, de submissão e reverência e reivindique o direito ao controle sobre sua forma de pensar e agir. Contudo, é importante destacar que, nesse enunciado, a mulher ainda não é construída como totalmente livre, pois uma das algemas ainda se encontra presa ao seu braço, está com um dos olhos fechados e uma auréola sobre parte da cabeça.

As mulheres retratadas nos enunciados 7 e 8 trazem como características comuns o fato de serem brancas, magras e jovens, o que reforça um posicionamento de conformidade dos discursos da Marcha das Vadias a alguns padrões hegemônicos. Mesmo lutando pela ampliação dos modos de ser mulher e pelo combate à violência sexual, quando vistos e analisados em conjunto, esses enunciados parecem reproduzir padrões de feminilidade impostos pelas ideologias oficiais. As diferentes posições expressas, nesses panfletos, evidenciam os embates estabelecidos pelas vozes sociais presentes nos discursos da Marcha, realidade que aponta para a construção de um sujeito fragmentado, que traz em si as contradições ideológico-sociais do ambiente em que se encontra.

Os enunciados, que compõem a categoria “Saia curta não é um convite: a inversão cultural”, dialogam entre si no sentido de promover mudanças culturais no processo de constituição das masculinidades e das feminilidades. Nos enunciados 9, 10 e 11, as mulheres

são construídas como sujeitos livres, questionadores, que lutam pelo controle do corpo e pelo fim da violência, sentidos que perpassam todos os panfletos que compõem o *corpus* desta pesquisa.

Na tentativa de promover uma espécie de inversão cultural, nos enunciados 9 e 10, as autoras questionam sentidos reproduzidos acerca dos casos de estupro. Nesse processo, explicitam que esses crimes sexuais não são motivados pelas roupas que as vítimas usam ou por sua forma de agir, mas pelo comportamento dos estupradores (RASSI, 2012). Segundo as vozes presentes nesses panfletos, para que essa situação de violência seja transformada, é necessário que a sociedade direcione sua atenção a ensinar os homens a não estuprar, posicionamento valorativo que inverte o foco das pedagogias culturais e constrói as mulheres como vítimas e não como provocadoras dos estupros.

Além de negar a ideia de que as mulheres são responsáveis pela violência a que são submetidas, no enunciado 9 ressoam vozes sociais que lutam para que as mulheres tenham controle sobre sua sexualidade. Essa posição valorativa também pode ser percebida no enunciado 11. Nesse panfleto, a mulher reivindica o direito de liberdade para se relacionar com quantas pessoas desejar sem que isso seja motivo para a construção de valores negativos. Luta pelo direito a salários justos e pela possibilidade de usar roupas das cores e do tamanho que desejar. Como observamos, a mulher que emerge desse enunciado, questiona as regras que lhe são impostas, toma o controle sobre seu corpo, não aceitando se enquadrar nos padrões de beleza impostos socialmente. Nesse processo de luta, afronta as normas instituídas, relativiza as verdades oficiais e os poderes hegemônicos, reivindicando a liberdade de seu corpo, da forma e do tamanho que ele for.

No enunciado 11, a mulher é construída como sujeito livre que reivindica melhorias para si e para as outras mulheres, pois não vê a superação da violência como uma luta individual, mas como uma batalha de que todos devem participar. Essa postura contribui para que as mulheres construam um sentimento de classe e, juntas, lutem pelo respeito às múltiplas feminilidades e pela legitimação de diferentes formas corporais. Nesse sentido, podemos afirmar que ao utilizar a imagem de uma ‘mulher gorda’, o autor desse panfleto constrói um posicionamento valorativo contrário ao observado nos enunciados 1, 4, 6, 7 e 8, tendo em vista que estes reproduzem uma identidade de mulher magra, que vem sendo imposta socialmente como padrão de beleza e saúde.

Embora, o corpo seja uma das principais reivindicações da Marcha das Vadias, nele também parece estar um ponto de contradição entre as vozes que ecoam dos discursos do movimento. Mesmo lutando pelo fim da violência sexual, pela abolição de regras, tabus e

estereótipos utilizados para colocar as mulheres em papéis de submissão, em alguns momentos, os discursos da Marcha reproduzem padrões hegemônicos ao dar ênfase a um corpo magro, jovem e branco, invisibilizando outras formas corporais e outros modos de ser mulher. Essa situação requer que hierarquias sejam desconstruídas dentro do próprio movimento. Dentre as fronteiras que ainda necessitam ser superadas, as corporais ocupam lugar de destaque, pois embora admita a possibilidade de que as mulheres apresentem comportamentos e feições masculinizadas, não há, no material analisado, referência a uma feminilidade em um corpo biológico masculino, como também é priorizada a retratação da imagem de uma mulher magra, jovem e branca nos enunciados analisados.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia de que a linguagem atua no processo de construção dos sujeitos e da realidade social fundamentou as reflexões realizadas durante esta pesquisa, auxiliando nossa compreensão de que as identidades não são uma essência ou algo que as pessoas trazem desde o nascimento ligado ao seu corpo, mas um processo, no qual os discursos desempenham papel fundamental. Nesse sentido, os enunciados que circulam socialmente, mas do que simplesmente refletir aquilo que somos, interpelam-nos a assumir determinadas posições nas hierarquias sociais e nas relações de poder.

Quando destacamos que os sujeitos são construídos nas práticas culturais a que estão expostos, não estamos afirmando que podem escolher livremente que identidades vão assumir, pois embora desempenhem papel ativo no processo de construção identitária, seus modos de ser e estar no mundo são construídos na relação com a alteridade, com os sentidos que são produzidos por outros sujeitos. Esse fato aponta para a construção de seres sempre datados, históricos, políticos e ideológicos, porque as pessoas trazem em seus corpos, em suas formas de pensar e agir, as marcas de poder e os confrontos que se estabelecem entre os diferentes grupos sociais.

Para as mulheres, é fundamental desvincular as posições que ocupam nas relações sociais de fatores de ordem biológica. É isso que fazem os discursos presentes nos panfletos da Marcha das Vadias, quando lutam pela superação dos casos de violência e pela desconstrução de estereótipos de gênero. Os discursos do movimento feminista contestam vozes sociais que responsabilizam as mulheres pela violência à que são submetidas, contribuindo na luta pela efetivação e pela ampliação dos direitos femininos.

Conforme discutido ao longo desta pesquisa, as reivindicações da Marcha das Vadias incorporam muitas das pautas dos movimentos feministas das décadas de 1970 e 1980, com destaque para a luta pela autonomia corpo e pelo direito de as mulheres frequentarem os espaços públicos sem que isso seja motivo para agressões ou para a construção de valores negativos. Outros temas são incorporados devido às demandas que vão surgindo nas práticas sociais, como questões relacionadas às identidades de gênero, corporeidade e liberdade sexual.

Como explicitamos, os discursos presentes nos panfletos que analisamos voltam a sua atenção para a abolição de normas que impõem o recato, a reverência e a submissão como os únicos comportamentos adequados às mulheres. Com esse objetivo, afrontam discursos machistas, zombam das normas instituídas, ultrapassando fronteiras nas hierarquias sociais, espaciais e discursivas. Nos panfletos da Marcha, as mulheres expõem seus corpos como uma

forma de protesto e como um gesto de empoderamento, ao mesmo tempo em que constroem novos sentidos sobre seus papéis nas relações de poder.

Nas reivindicações da Marcha das Vadias, o controle sobre o corpo feminino assume lugar de destaque. Em torno dele são travadas batalhas entre vozes sociais que buscam reproduzir posições de submissão para as mulheres e discursos que lutam por uma sociedade livre do machismo e de práticas de violência. Nos discursos da Marcha, o corpo é visto como um espaço de poder e de confronto entre diferentes formas de refratar a realidade, o que aponta para a existência de diversas verdades sociais, em confronto, em cada sujeito.

A forma irreverente e debochada com que agem as participantes do movimento chamou a atenção da sociedade, despertando diferentes olhares e compreensões acerca dos discursos e do modo de atuação das ativistas. Embora diversas críticas tenham sido tecidas a forma de utilização dos corpos durante a Marcha, demonstramos que para compreender os efeitos de sentidos gerados pelo uso de roupas curtas e pela encenação da nudez feminina, é necessário situar esses atos em um contexto sociocultural em que as mulheres, constantemente, são responsabilizadas pela violência sexual, “por usarem roupas curtas e decotadas”, “por saírem sozinhas às ruas” ou “serem sedutoras”.

A responsabilização das mulheres pelos casos de estupros é construída por meio da criação discursiva de um conceito de “mulher estuprável”. Essa forma de encarar a violência sexual inverte a responsabilidade pelas agressões e cria um mito da culpabilidade feminina (FIGUEIREDO, 2006). Para transformar essa situação, os enunciados da Marcha das Vadias se apropriam de termos pejorativos e os ressignificam, com o objetivo de combater discursos machistas e práticas de violência. Nesse processo, as vozes sociais feministas recusam as posições fixas, negando a ideia de que somente as formas de feminilidade impostas socialmente são legítimas. Reivindicam liberdade sexual e de comportamentos, requerendo para as mulheres o direito de saírem às ruas sem serem estupradas.

Neste estudo, podemos verificar que, em meio às transformações por que vem passando a sociedade brasileira, novos sentidos são construídos acerca dos papéis e dos direitos das mulheres. Contudo, esse processo não se dá de modo harmônico, é o resultado de intensas lutas entre vozes sociais que buscam reproduzir situações de submissão para as mulheres e, aquelas que tentam transformar uma sociedade marcadamente sexista, que historicamente privilegiou os seres humanos do gênero masculino em detrimento dos do gênero feminino.

Esse processo de luta entre diferentes vozes sociais faz com que as identidades das mulheres, muitas vezes, sejam construídas de modo contraditório. A análise dos enunciados, que compõem o *corpus* desta pesquisa, revelou que, em alguns momentos, as identidades

construídas afrontam os poderes instituídos, em outros, reproduzem relações sociais hegemônicas. Esse fato gerou certa surpresa, pois quando resolvemos investigar identidades das mulheres construídas a partir de discursos da Marcha das Vadias, pensávamos que, por se tratar de um movimento que luta pela ampliação dos direitos das mulheres e pelo fim da violência sexual, os discursos que ecoam em seus enunciados atuariam, prioritariamente, na contestação dos padrões hegemônicos.

Contudo, à medida que realizávamos as análises dos panfletos e respondíamos a nossa primeira questão de pesquisa – *Que identidades das mulheres são construídas a partir dos discursos que circulam em panfletos de divulgação da Marcha das Vadias?* –, verificamos que a mulher questionadora, crítica e livre sexualmente é construída, frequentemente, como branca, magra e jovem, o que aponta para um silenciamento das vozes de sujeitos negros e/ou gordos nos discursos da Marcha.

Embora reproduzam alguns padrões hegemônicos de feminilidade, em comum, os discursos do movimento constroem a mulher como dona de seu corpo, como alguém que tem ciência de que pertence a um grupo minoritário que, muitas vezes, é posicionado na condição de objeto sexual. Frente a essa realidade, as mulheres reivindicam o direito de ocupar outras posições nas relações sociais, não aceitando receber salários inferiores aos dos homens somente por ser de um gênero diferente. Criticam práticas sociais que responsabilizam as vítimas pela violência, propondo uma inversão cultural na forma como homens e mulheres são educados.

A mulher que emerge dos panfletos da Marcha das Vadias é forte, afastando-se do estereótipo de sexo frágil. Em alguns panfletos é construída de modo sensualizado, fugindo da visão de que as feministas são sempre sérias, sisudas e nada erotizadas. Em outros momentos, apresenta comportamentos e formas corporais masculinizados, o que amplia as formas de ser mulher, por admitir a possibilidade de que esta apresente características corporais e comportamentos masculinizados. Contudo, nos enunciados analisados, não há referência à construção de feminilidades fora de um corpo biológico de mulher, o que evidencia um processo de essencialização das identidades. Essa é uma das fronteiras que ainda não foram ultrapassadas, ao menos nos enunciados que analisamos nesta pesquisa.

Como observamos, são diversas as identidades construídas nos panfletos de divulgação da Marcha das Vadias que foram objeto de reflexão durante este estudo. Em resposta a nossa segunda questão de pesquisa – *Que relações dialógicas são estabelecidas por essas identidades?* –, constatamos a existência de uma arena de vozes na qual são estabelecidos encontros e entrechoques entre diferentes formas de feminilidade. Como demonstramos, as identidades construídas pelos discursos da Marcha das Vadias nem sempre apresentam relações

de concordância. A partir do diálogo entre diferentes enunciados, verificamos a concordância no que concerne a uma identidade de mulher livre, crítica, questionadora, dona de seu corpo e de sua sexualidade. Contudo, alguns traços identitários revelaram discordância entre os discursos do movimento, sobretudo no que concerne à imposição de corpos magros e brancos mesmo nos discursos da Marcha das Vadias.

Quanto às perspectivas para a ampliação futura deste estudo, nossa atenção se direciona no sentido de investigar de modo mais aprofundado a relação entre as identidades de gênero e a construção dos corpos femininos nos discursos da Marcha das Vadias. Por meio desta pesquisa, respondemos alguns questionamentos, outros surgiram como resultado das reflexões realizadas. Algumas questões levantadas nesta dissertação, despertaram nossa curiosidade no sentido de compreender: que corpos femininos são construídos pelos discursos da Marcha das Vadias? Esses corpos ampliam as formas de feminilidade ou se apresentam como uma barreira para a legitimação de outras formas de ser mulher?

8. REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, R. C. **O corpo grotesco como elemento de construção poética nas obras de Augusto do Anjos, Mário de Sá Carneiro e Ramón López Velarde.** 2007. 239f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- ALVES-MAZZOTTI, A. J.; GEWANDSZNAJDER, F. **O método nas ciências naturais e sociais.** São Paulo: Pioneira, 1998.
- ALVES, B. F. **Os múltiplos sentidos do lúdico em documentos oficiais do ensino sob uma perspectiva das ideias bakhtinianas.** 2010. 225f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza - CE, 2010.
- ALVES, A. G. K.; COSTA-HUBES, T. C. O gênero panfleto no ensino de Língua Portuguesa numa perspectiva sociointeracionista. In: **Seminário Nacional de Estudos em Linguagem: diversidade, ensino e linguagem.** Cascavel – PR, 2013.
- AMARAL, M. O riso e as representações travestidas do feminino no carnaval brasileiro. In: MIOTELLO, V. et al. **Na arena do riso: a linguagem restaurando a vida.** São Carlo – SP: João e Pedro Editores, 2013. p. 51-58.
- AMOSSY, R. **Imagem de si no discurso: a construção do ethos.** São Paulo: Contexto, 2005.
- ANDRADE, S. S. Mídia impressa e educação de corpos femininos. In: LOURO, G. L.; FELIPE, J.; GOELLNER, S. V. **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo.** 9 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2013. p. 109-123.
- ATHAYDE, T. C. C. **A Marcha das Vadias e a escola: feminismo, corpo e (bio)política.** 2015. 170f. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Federal do Paraná, Curitiba – PR, 2015.
- BAKHTIN, M./VOLOSHINOV, V. **Marxismo e filosofia da linguagem.** 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2010 [1929].
- BAKHTIN, M./VOLOSHINOV, V. (1926) **Discurso na vida e discurso na arte: sobre poética sociológica.** Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza de “Discourse in life and discourse in art: concerning sociological poetics”. In: Freudianism. New York: Academic Press – mimeo, 2000.
- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- BAKHTIN, M. M. **Problemas da Poética de Dostoiévski.** Trad. Paulo Bezerra. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015 [1929].
- BAKHTIN, M. M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais.** 8 ed. São Paulo: Hucitec, 2013 [1965].
- BAKHTIN, M. M. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance.** 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

- BARROS, D. L. P. Contribuições de Bakhtin às teorias do discurso. In: BRAIT, B. (org.). **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2005. p. 25-36.
- BATISTA, B. B. **Por saias e causas justas: feminismo, comunicação e consumo na Marcha das Vadias**. 2014. 168f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Práticas de Consumo). Escola Superior de Propaganda e Marketing, São Paulo - SP, 2014.
- BAUMAN, Z. **Identidade**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 2ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BAUMAN, Z. **Vida líquida**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 2ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BENTO, B. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. 2 ed. Natal – RN: EDUFRN, 2014.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- BORTONI-RICARDO, S. M. **O professor pesquisador: introdução à pesquisa qualitativa**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.
- BRAIT, B. Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In.: In: BRAIT, B. (org.). **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 2005. p. 87-98.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- CAMERON, D. Desempenhando identidade de gênero: conversa entre rapazes e construção da masculinidade heterossexual. In. OSTERMANN, A. C.; FONTANA, B. (Orgs.). **Linguagem. Gênero. Sexualidade: clássicos traduzidos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. Cap. 3, p. 129-149.
- CANCLINI, N. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- CAÑIZAL, E. P. Realismo grotesco. In: BRAIT, B. (org.). **Bakhtin: outros conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2010. p. 243-257.
- CARVALHO, A. C. L. **O discurso do grotesco na mídia digital**. 2013. 130f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal – RN, 2013.
- CASADO ALVES, M. P. Cosmovisão carnavalesca e riso. In: GRUPO DE ESTUDO DOS GÊNEROS DO DISCURSO. **V Círculo de conversa bakhtiniana: praça pública, multidão, revolução, utopia**. Sao Carlos: Pedro & Joao Editores, 2014. P. 587-594.
- CHAVES, T. V. **Da marcha das Vadias às vadias em marcha: discursos sobre as mulheres e o espaço**. 2015. 145f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade Estadual de Campinas, Campinas – SP, 2015.

COELHO, F. L. “Marco Feliciano não me representa, pois sou um capítulo!”: a representatividade política e o riso bakhtiniano. In: MIOTELLO, V. et al. **Na arena do riso: a linguagem restaurando a vida**. São Carlo – SP: João e Pedro Editores, 2013. p. 43-49.

CONNELL, R; PEARSE, R. **Gênero: uma perspectiva global**. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2015.

COSTA, S. R. **Dicionário de gêneros textuais**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DISCINI, Norma. Carnavalização. In: BRAIT, Beth. (org.). **Bakhtin: outros conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2010. p. 53-93.

DUTRA, M. P.; NUNES, T. G. (2015). A Marcha das Vadias como redes de movimentos e significados. **Revista Prolegómenos Derechos y Valores**, 18, 36, 153-168.

DUTRA, F. S. Letramento e identidade: (re-)construção de identidades sociais de gênero. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.) **Discursos de identidade: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2003. p. 135-155.

ECKERT, P.; MCCONNELL-GINET, S. Comunidades de prática: lugar onde co-habitam linguagem, gênero e poder. In: OSTERMANN, A. C.; FONTANA, B. (Orgs.). **Linguagem. Gênero. Sexualidade: clássicos traduzidos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. p. 93-107.

FABRÍCIO, B. F.. Linguística Aplicada como espaço de “desaprendizagem”: redescritção em curso. In: MOITA LOPES, L. P. (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editoria, 2006. p. 43-65.

FARACO, C. A. **Linguagem e diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

FARIA, M. V. B. **A construção estilística das identidades poéticas da cidade de Natal: um olhar bakhtiniano**. 2007. 190f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

FERREIRA, F. M. **A construção axiológica do riso na charge: uma perspectiva bakhtiniana**. 2013. 146f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal - RN, 2013.

FIGUEIREDO, D. C. Os discursos públicos sobre o estupro e a construção social de identidades de gêneros. In: HERBELE, V. M.; OSTERMANN, A. C. ; FIGUEIREDO, D. C. **Linguagem e Gênero: no trabalho, na mídia e em outros contextos**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2006. p. 199-215

GALETTI, C. C. H. Feminismo em movimento: a Marcha das Vadias e o movimento feminista contemporâneo. **Anais do 18º Encontro da REDOR (UFRPE)**, 2014.

GALETTI, C. C. H. **Corpo e feminismo: a Marcha das Vadias de Campinas/SP**. 2016. 105f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade de Brasília, Brasília – DF, 2016.

GERALDI, J. W. Sobre a questão do sujeito. In: PAULA, L.; GRENISSA, S. (orgs.). **Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável**. Campinas – SP: Mercado de Letras, 2010. p. 279-292. (Série Bakhtin: inclassificável; v.1)

GOELLNER, S. V. In: LOURO; G. L.; FELIPE, J.; GOELLNER, S. V.. (Orgs.) **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. 9 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2013. p. 30-42.

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

GUEDES, I. L. **Marcha das Vadias como resposta carnavalizada do feminismo: uma análise bakhtiniana de uma campanha fotográfica**. 2015. 170f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza – CE, 2015.

GUIMARÃES, N. A. **Vozes da traição: a construção da identidade da mulher**. 2005. 120f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de São João Del-Rei. São João Del-Rei, MG, Brasil, 2005.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2012. P. 103-133.

HELENE, Diana. A Marcha das Vadias: O corpo da mulher e a cidade. **Redobra**, 2013.

KLAFKE, S. R. **Traços de carnavalização na instauração do humor em A farsa da boa preguiça, de Ariano Suassuna**. 2012. 131f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, Brasil, 2012.

KLEIMAN, Â. B. Agenda de pesquisa e ação em Linguística Aplicada: problematizações. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Linguística aplicada na modernidade recente: festschrift para Antonieta Celani**. São Paulo: Parábola, 2013.

LAKOFF, R. Linguagem e lugar da mulher. In: OSTERMANN, A. C.; FONTANA, B. (Orgs.). **Linguagem. Gênero. Sexualidade: clássicos traduzidos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. p. 13-30.

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

LIEBEL, V. De saias na guerra: representações do feminino nas charges de Belmonte (1939-1945). In: **Seminário internacional fazendo gênero 10**. Florianópolis, 2013. Disponível em:

<

http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1387197021_ARQUIVO_ViniciusLiebel.pdf>. Acessado em 23 de abril de 2016.

LIMA, M. B.; GRANDE, P. B. Diferentes formas de ser mulher na hipermídia. In: ROJO, R. **Escol@ conectada: os multiletramentos e as TICs**. São Paulo. Parábola Editorial, 2013. p. 37-58.

LIVIA, A.; HALL, K. “É uma menina”: a volta da performatividade à linguística. In: OSTERMANN, A. C.; FONTANA, B. (Orgs.). **Linguagem. Gênero. Sexualidade: clássicos traduzidos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. p. 109-127.

LOURO, G. L. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. In: **Pro-posições**. Campinas-SP, v. 19, n. 2, maio-agosto, p. 7-23, 2008.

LOURO, G. L. Viajantes pós-modernos II. In. MOITA LOPES, L. P.; BASTOS, L. C. (org.) **Para além da identidade: fluxos, refluxos e trânsitos**. Belo Horizonte – MG: Editora UFMG, 2010. p. 203-213.

LOURO, G. L. Currículo, gênero e sexualidade: o normal, o diferente e o excêntrico. In: LOURO, G. L.; FELIPE, J.; GOELLNER, S. V. **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo**. 9 ed. Petropolis-RJ: Editora Vozes, 2013. p. 43-53.

LOURO, G. L. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MARCHA DAS VÁDIAS DE ALAGOAS 2012. Carta convite. Disponível em: <http://marchadasvadiasal.blogspot.com.br/2012/05/carta-convite.html>. Acessado em 14 de agosto de 2016.

MARCHEZAN, R. C. Diálogo. In: BRAIT, Beth. (org.). **Bakhtin: outros conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2010. p. 115-131.

MARQUES, M. C. S. S. **Panfletos: uma leitura sob o olhar de Bakhtin e de De Certeaux**. Porto Velho – RO: EDUFRO, 2001.

MARTINS, A. A. L. **Informação e movimentos sociais sob a perspectiva do campo social da Ciência da Informação: uma análise a partir da Marcha das Vadias**. 2015. 175f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2015.

MELO, R. O discurso como reflexo e refração e suas forças centrífugas e centrípetas. In: PAULA, L.; GRENISSA, S. (orgs.). **Círculo de Bakhtin: teoria inclassificável**. Campinas – SP: Mercado de Letras, 2010. p. 235-264. (Série Bakhtin: inclassificável; v.1)

MENDONÇA, H. M. R.. **A escrita ensaística da Escola do Recife: uma releitura do movimento sob a perspectiva sociorretórica de gêneros textuais**. 2013. 217f. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal de Pernambuco, Recife – PE, 2013.

MIOTELLO, V. Ideologia. In: BRAIT, B. (Org). **Bakhtin: Conceitos-chave**. São Paulo. Contexto, 2010. p.167-176.

MOITA LOPES, L. P. Pesquisa interpretativista em Linguística Aplicada: a linguagem como condição e solução. **D.E.L.T.A**, São Paulo, v.10, n. 2, p. 329-338, 1994.

MOITA LOPES, L. P. **Identidades fragmentadas**: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2002.

MOITA LOPES, L. P. (Org.) **Discursos de identidade**: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2003.

MOITA LOPES, L. P. Linguística aplicada e vida contemporânea: problematização dos construtos que têm orientado a pesquisa. In: MOITA LOPES, L. P. (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editoria, 2006. p. 85-107.

MOITA LOPES, L. P. Da aplicação de Linguística à Linguística Aplicada indisciplinar. In: PEREIRA, R. C. M.; ROCA, M. P. (Org.). **Linguística Aplicada**: um caminho com diferentes acessos. São Paulo: Contexto, 2009a. p.11-24.

MOITA LOPES, L. P. Linguística Aplicada como lugar de construir verdades contingentes: sexualidades, ética e política. **Gragoatá**, Niterói, n. 27, p. 33-50, jul.-dez. 2009b.

MONTE, S. S. **A construção identitária em um fórum de discussão**: um estudo com alunos da EAD. 2014. 110f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal – RN, 2014.

MORAIS, Janaina de Araujo. “**Liberdade ainda que Vadia**”: uma etnografia sobre a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro 2013, 2015. Juiz de Fora. 2015. 163f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora - MG. 2015.

OLIVEIRA, M. B. F. Cultura e alteridade no Círculo de Bakhtin e nos Estudos Culturais. In: FRANCO, K. R.; VIDON, L. N.; RIOLO, V. P. **II Encontro de Estudos Bakhtinianos. Vida, cultura, alteridade**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013. p. 106-110.

OLIVEIRA, M. B. F. de. Um olhar bakhtiniano sobre a pesquisa nos estudos do discurso. **Filologia e Linguística Portuguesa**, São Paulo, v. 14, n. 2, p.265-284, 2012.

OSTERMANN, A. C. e FONTANA, B. Linguagem. Gênero. Sexualidade: uma introdução. In: OSTERMANN, A. C; FONTANA, B. (Orgs.). **Linguagem, gênero, sexualidade**: clássicos traduzidos. São Paulo: Parábola Editorial, 2010, Cap. 1, p. 09-12.

PEDRO, J. M. Feminismo: corpo, prazer e trabalho. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (Org.). **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012. p. 238-279.

PENNYCOOK, A. Uma linguística aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2008. p. 67-84.

PEREIRA, T. M. A. O corpo gordo na ordem do discurso publicitário: efeitos do biopoder. In: SILVA, A. P. D. (Org.). **Escrit@s sobre gênero e sexualidades**. São Paulo: Scortecci, 2015. p. 217-229.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. Tradução de Ângela Maria S. Côrrea. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

PINTO, C. R. J. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PIRES, V. L.; SOBRAL, A. Implicações do estatuto ontológico do sujeito na teoria discursiva do Círculo de Bakhtin, Medvedev, Voloshínov. In.: **Bakhtiniana**: São Paulo, v.8, p. 205-219, jan/jun. 2013.

RAGO, M. **A aventura de contar-se**: feminismo, escrita de si e invenções da subjetividade. Campinas – SP: Editora da Unicampo, 2013.

RASSI, A. P. Do acontecimento histórico ao acontecimento discursivo: uma análise da “Marcha das vadias”. **Revista de História da UEG**, v. 1, n. 1, 2012.

ROJO, R. H. R. Fazer linguística aplicada em perspectiva sócio-histórica – privação sofrida e leveza de pensamento. In. MOITA LOPES, L. P. (Org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006. p. 253-276.

ROJO, R. H. R. Gêneros discursivos do Círculo de Bakhtin e multiletramentos. In: ROJO, Roxane. **Escol@ conectada**: os multiletramentos e as TICs. São Paulo. Parábola Editorial, 2013a. p. 13-36.

ROJO, R. H. R.. Caminhos para a LA: política linguística, política e globalização. In NICOLAIDES, C. et. al. (Orgs.) **Política e políticas linguísticas**. Campinas-SP: Pontes Editores, 2013b.

RUSSO, M. **O grotesco feminino**: riso excesso e modernidade. Tradução de Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro –RJ: Rocco, 2000.

SABINO, C.; LUZ, M. T. Tatuagem, gênero e lógica da diferença. **PHISIS: Rev. Saúde coletiva**, Rio de Janeiro – RJ. v. 16, n. 2, p.251-272, 2006.

SÁ-SILVA, J. R.; ALMEIDA, C. D.; GUINDANI, J. F. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, ano 1, n. 1, p. 1-14, 2009.

SANTOS, L. S.. **Construtivismo russo**: a arte e o design gráfico dos cartazes soviéticos. Lajeado: Centro Universitário UNIVATES, 2014.

SANTOS, E. S.; SILVA, J. B. De discurso em discurso se fazem as mulheres: o livro didático como instrumento de letramento e de construção identitária. In: REIS, S.; EGIDO, A. A.. (Org.). **I Congresso Internacional da Linguística Aplicada Crítica [livro eletrônico]: linguagem, ação e transformação**. Londrina - PR: UEL, 2016, v. 1, p. 553-575.

SANTOS, E. S.. Por que as mulheres dizem “não”? A palavra enquanto signo ideológico em um fôlder de divulgação da Marcha das Vadias. In: III **EEBa – Encontro de Estudos Bakhtinianos. Amorização**: porque falar de amor é um ato revolucionário. São Carlos: João & Pedro Editores, 2015. p. 695-704.

SANTOS, L. S. **Construtivismo russo**: a arte e o design gráfico dos cartazes soviéticos. 2014. 113f. Monografia (Graduação em Design). Centro Universitário UNIVATES, Lajeado, 2014.

SANTOS FILHO, I. I. **A construção de masculinidades bissexuais em salas de bate-papo: um estudo em linguística queer.** 2012. 250f. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil, 2012.

SANTOS FILHO, I. I. Linguística queer: para além da língua(gem) como expressão do lugar do falante. In: SILVA, A. P. D. (Org.). **Escrit@s sobre gênero e sexualidades.** São Paulo: Scortecci, 2015. p. 15 -28.

SANTOS, S. F. R. **Mulher: sujeito ou objeto de sua própria história? Um olhar indisciplinar na história dos direitos humanos das mulheres.** Florianópolis: OAB/SC Editora, 2006.

SCULLY, D. **Understanding sexual violence.** London: Unwin Hyman, 1990.

SIGNORINI, I. Do residual ao múltiplo e ao complexo: o objeto da pesquisa em Linguística Aplicada. In: SIGNORINI, I.; CAVALCANTI, M. C. (Org.). **Linguística Aplicada e transdisciplinaridade.** Campinas: Mercado de Letras, 1998. p. 99-110.

STELLA, P. R. Palavra. In: BRAIT, B. (Org.). **Bakhtin: conceitos-chave.** São Paulo: Contexto, 2010. p. 177-190.

SOERENSEN, C. **A carnavalização e o riso segundo Mikhail Bakhtin.** In.: Travessias (UNIOESTE. Online), v. 11, p. 318-331, 2011.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE ALAGOAS. 2012. **Desafio propõe reflexão acadêmica sobre a “Marcha das Vadias”.** Disponível em: <http://www.uneal.edu.br/sala-de-imprensa/noticias/desafio-propoe-reflexao-academica-sobre-a-201cmarcha-das-vadias201d>. Acessado em 16 de agosto de 2016.

VALE, R. P.; MELO, R. Língua pileata: Bakhtin, linguagem do riso e análise do discurso. In: **Revista Inventário**, 11 ed. Julho – dezembro de 2012.

VALOBRA, A. M. Los caminos de la historia de las mujeres y de género. In: PEDRO, J. M.; AREND, S. M. F.; RIAL, C. S. M. (Orgs.). **Fronteiras de Gênero.** Florianópolis: Editoras Mulheres, 2011. Pag. 15-33

VELOSO, Cyrana Borges. "Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias?" A marcha das vadias e os movimentos feministas brasileiros. **Em Debate**, Belo Horizonte, v.8, n.5, p.33-41, jul. 2016.

WASELFISZ, J. J. **Mapa da violência 2012 atualização: homicídio de mulheres no Brasil.** São Paulo: FLACSO Brasil, 2012.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes, 2014. p. 7-72.