



# CAMINHOS FEMINISTAS NO BRASIL

---

teorias e movimentos sociais



Miriam Pillar Grossi | Alinne de Lima Bonetti (Org.)

Existe uma teoria feminista brasileira? Qual sua contribuição para o campo global da teoria feminista? Quais as fronteiras internas e externas desse campo acadêmico no Brasil? Como podemos identificar o que seria uma autêntica produção feminista brasileira? Por meio de campos temáticos? Por meio de campos conceituais? Por meio de referências teóricas comuns? E quais são elas? Quais são as principais influências disciplinares neste campo? Haveria metodologias prioritárias para a abordagem das temáticas feministas? Afinal, quais são os caminhos do feminismo acadêmico neste início do século XXI? Essas e tantas outras questões nos são suscitadas pela leitura dos artigos reunidos nesta coletânea, que reflete a produção feminista acadêmica brasileira contemporânea de dois importantes e históricos centros do país: PPGNEIM/UFBA e IEG/UFSC. A presente obra celebra, assim, o encontro, os trânsitos e as trocas entre diferentes linhagens acadêmicas feministas brasileiras, revelando a pluralidade, a criatividade e pujança de um campo de produção de conhecimento vicejante no país. Desejamos boas reflexões e muitas outras novas questões!

Alinne de Lima Bonetti  
Miriam Pillar Grossi  
(Organizadoras)

**Caminhos feministas no Brasil:**  
teorias e movimentos sociais

## FEMINISMOS E CIÊNCIAS

Coordenação: Miriam Pillar Grossi e Tânia Welter

### CONSELHO EDITORIAL

Alinne de Lima Bonetti (UNIPAMPA)  
Carla Giovanna Cabral (UFRN)  
Caterina Rea (UNILAB)  
Crishna Mirella Correa (UEM)  
Elisete Schwade (UFRN)  
Fátima Weiss de Jesus (UFAM)  
Felipe Bruno Martins Fernandes (UFBA)  
Isadora Vier Machado (UEM)  
Marcelo José de Oliveira (UFV)  
Mareli Eliane Graupe (UNIPLAC)  
Marlene Tamanini (UFPR)  
Maria Begoña Sanchez (Universidad de Cadiz)  
Melissa Barbieri de Oliveira (UNIOESTE)  
Miriam Adelman (UFPR)  
Miriam Pillar Grossi (UFSC)  
Olga Regina Zigelli Garcia (UFSC)  
Patrícia Rosalba Moura Costa (UFS)  
Pedro Rosas Magrini (UNILAB)  
Paula Pinhal de Carlos (UNILASALLE)  
Rosa Blanca Cedillo (UFSM)  
Rozeli Maria Porto (UFRN)  
Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)

### LIVRO PUBLICADO

**Caminhos feministas no Brasil: teorias e movimentos sociais**

Organização: Miriam Pillar Grossi e Alinne de Lima Bonetti

Coedição: Editora Copiart e Editora Tribo da Ilha

Ano: 2018

Miriam Pillar Grossi  
Alinne de Lima Bonetti  
(Organizadoras)

## **Caminhos feministas no Brasil:** teorias e movimentos sociais



*Copiart*



Tubarão-SC, 2018

© 2018, Miriam Pillar Grossi e Alinne de Lima Bonetti

*Revisão*

Gerusa Bondan

*Imagem da Capa*

Elisa Riemer

*Grafismo foto das autores (orelha)*

Felipe Fernandes

*Projeto Gráfico, Diagramação e Capa*

Rita Motta – Ed. Tribo da Ilha

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

C183 Caminhos feministas no Brasil : teorias e movimentos sociais / Miriam Pillar Grossi, Alinne de Lima Bonetti (organizadoras). –1. ed. – Tubarão (SC) : Copiart; Florianópolis (SC) : Tribo da Ilha, 2018. 264 p. : il. ; 23 cm. ; fots. , mapas. – (Feminismos e Ciências)

ISBN: 978-85-8388-114-8

Inclui referências

1. Teoria feminista – Brasil. 2. Ciências. 3. Movimento feminista.  
I. Grossi, Miriam Pillar. II. Bonetti, Alinne de Lima. III. Série.

CDU: 396

*Catálogo na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071*

## APRESENTAÇÃO



Este livro é fruto do encontro de dois importantes centros de produção feminista acadêmica brasileira contemporânea – encontro que se deu através do apoio institucional do programa PROCAD/CAPES de intercâmbio de professoras e estudantes das duas universidades, entre 2009 e 2013. Apresentamos aqui uma pequena amostra do campo de estudos feministas/de gênero que se elabora na Universidade Federal da Bahia (UFBA) e na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). A organização deste livro foi um esforço de sistematizar as inovações teóricas, metodológicas e temáticas deste campo, a partir das pesquisas feitas para teses de doutorado e dissertações de mestrado dos Programas de Pós-Graduação instituídos sob a égide do feminismo acadêmico: o Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM) da UFBA e o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da UFSC. Reafirmando a tradição epistemológica feminista interdisciplinar, esta coletânea reúne 12 capítulos de autoras e coautoras feministas acadêmicas cujas pesquisas transitam sobre os mais variados temas articulando questões-chave e centrais do pensamento feminista brasileiro. As análises sobre artevismo como produção de conhecimento feminista, a relação entre feminismo e prostituição, as identidades de resistência frente aos padrões de beleza e ao racismo, a performance de gênero entre mulheres lésbicas, a violência sexual em contextos ditatoriais, a luta pela igualdade do movimento de mulheres camponesas e as múltiplas modalidades de práxis feminista, como a pornografia feminista, o feminismo vegano, o feminismo popular, o hip hop feminista, e o feminismo cigano, nos fazem mergulhar na riqueza e pluralidade dos mares feministas contemporâneos.





# SUMÁRIO

---

## INTRODUÇÃO

Existe uma Teoria Feminista no Brasil?..... 1

*Miriam Pillar Grossi*

*Alinne de Lima Bonetti*

**1** “Falando em línguas”: ARTEvismo como forma de produção de conhecimento feminista ..... 19

*Caroline Barreto*

*Laila Rosa*

**2** Debates feministas em BH: um olhar a partir da prostituição e da Marcha das Vadias..... 45

*Letícia Cardoso Barreto*

*Claudia Mayorga*

*Miriam Pillar Grossi*

**3** De silenciamento e superexposições: visões sobre a pornografia no pensamento feminista..... 65

*Lea Santana*

*Lindinalva Silva Oliveira Rubim*

**4** Pornografia feminista: uma breve análise comparativa..... 87

*Maria Eduarda Ramos*

*Mara Coelho de Souza Lago*

**5** A performance bofe em mulheres lésbicas ..... 105

*Gilberta Soares*

*Cecília Sardenberg*

<b>6</b> O feminismo vegano: gastropolíticas e contestações de gênero, sexualidade e espécie.....	123
<i>Íris Nery do Carmo</i>	
<i>Alinne de Lima Bonetti</i>	
<b>7</b> A emancipação pelo consumo: o “feminismo popular” na publicidade brasileira dos anos 1960 e 70.....	141
<i>Marinês Ribeiro</i>	
<i>Joana Maria Pedro</i>	
<b>8</b> Mulher Latinha não, Grafiteira! Feminismos e convenções de gênero entre hip hoppers soteropolitanas.....	163
<i>Rebeca Sobral Freire</i>	
<i>Alinne de Lima Bonetti</i>	
<b>9</b> Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina (MMC/SC): notas sobre a igualdade de gênero.....	179
<i>Giovana Ilka Jacinto Salvaro</i>	
<i>Mara Coelho de Souza Lago</i>	
<i>Cristina Scheibe Wolff</i>	
<b>10</b> Padrões de beleza, mídia e racismo: representações sociais e identidades de resistência.....	195
<i>Anni Carneiro</i>	
<i>Sílvia Lúcia Ferreira</i>	
<b>11</b> Violência sexual e gênero nos jornais de oposição às ditaduras: Brasil e Uruguai (1968-1984).....	215
<i>Mirian Alves do Nascimento</i>	
<i>Cristina Scheibe Wolff</i>	
<b>12</b> Feminismo, transnacionalidade e intersecção: o caso da constituição do feminismo cigano.....	235
<i>Caterina Alessandra Rea</i>	
<b>SOBRE AS AUTORAS</b> .....	249

# INTRODUÇÃO

## Existe uma Teoria Feminista no Brasil?



*Miriam Pillar Grossi*  
*Alinne de Lima Bonetti*

Ao produzirmos esta coletânea desejamos sistematizar a produção feminista brasileira contemporânea, com foco nas pesquisas produzidas na UFBA e na UFSC, suas inovações teóricas, metodológicas e temáticas. Nosso foco foi o das pesquisas feitas para teses de doutorado e dissertações de mestrado produzidas na primeira metade da década de 2010 nas duas universidades.

### Os estudos feministas na Bahia e em Santa Catarina

Os estudos sobre mulheres, gênero e feministas no Brasil têm uma longa tradição que remonta ao início dos anos 1970. Todavia, as narrativas hegemônicas sobre a história deste campo de estudos têm como foco a produção teórica da região Sudeste, em particular do que foi produzido em São Paulo e no Rio de Janeiro. Já nesta época tínhamos na Bahia uma socióloga pioneira nas investigações sobre família e mulheres, Zahidé Machado Neto e, no início dos anos 1980, é criado o Núcleo de Estudos interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM). Em Santa Catarina, em 1984, é criado o primeiro Núcleo de Estudos sobre a Mulher, com professoras e estudantes ligadas ao então Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais; entretanto, em 1989 se produz a articulação que levaria à criação do Instituto de Estudos de Gênero (IEG), o centro aglutinador dos estudos feministas na UFSC.

Na esteira da experiência acadêmica acumulada pelo NEIM em seus mais de 30 anos de feminismo acadêmico na Universidade Federal da Bahia, em 2006

foi criado o Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos (PPGNEIM). Ao longo de sua primeira década de existência, o PPGNEIM tem formado mestras/es e doutoras/es em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, gênero e feminismo e se consolidado como uma referência no campo feminista acadêmico brasileiro, em geral, e no nordestino em particular. Deste bem-sucedido acúmulo, em 2008 foi criado o Bacharelado em Estudos de Gênero e Diversidade, o primeiro curso de graduação interdisciplinar feminista voltado à formação de profissionais especialistas nas temáticas relativas a gênero e suas interseccionalidades e políticas públicas, que têm sido absorvidos pelo crescente mercado de trabalho em desenvolvimento na área. Interessa, ainda, mencionar que, em 2015, o acúmulo na articulação entre teoria e práxis feminista do NEIM resultou na criação do primeiro Departamento de Gênero e Feminismo de uma universidade brasileira.

Na UFSC, a formação em torno da temática feminista se deu inicialmente nos anos 1970, nos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Letras. Atualmente se dá em mais de uma dezena de Programas de Pós-Graduação (Antropologia, História, Psicologia, Filosofia, Letras, Inglês, Linguística, Estudos da Tradução, Serviço Social, Enfermagem, Educação etc.). Contudo, é no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) que os estudos de gênero têm, na UFSC, seu espaço central de formação. Tendo sido criado em 1995, foi em 2000 que se implantou formalmente a linha de estudos em gênero do doutorado.

## O PROCAD UFSC/UFBA em Estudos Feministas e de Gênero

Este livro é fruto de uma grande experiência de intercâmbio institucional, que pode ser realizada graças ao apoio financeiro da CAPES, através do programa PROCAD. O projeto deste intercâmbio surgiu durante o Seminário Internacional Fazendo Gênero 8, em agosto de 2008, em Florianópolis. Na ocasião, recebemos na cidade um ônibus de estudantes dos cursos de Bacharelado em Estudos de Gênero e Diversidade e do PPGNEIM da UFBA. Em encontro memorável que iniciou na UFSC e finalizou em uma excursão à comunidade pesqueira da Costa da Lagoa, tecemos as ideias que foram a base do projeto apresentado para a CAPES no final daquele ano. Já no ano seguinte, 2009, iniciamos as trocas acadêmicas entre as duas instituições. O projeto previa missões de ensino e pesquisa para professoras e de estudo para estudantes de Graduação, Mestrado e Doutorado. Ao longo de cinco anos, inúmeros foram os deslocamentos e visitas entre Salvador e Florianópolis.

Projetos de pesquisa individuais se fortaleceram a partir das trocas em sala de aula, encontros de núcleos e espaços de lazer. Estudantes de graduação da UFSC e da UFBA tiveram a experiência de conhecer Salvador e Florianópolis, alguns deles vindo, inclusive, a deslocar-se para a outra universidade para a realização de mestrado. Fortalecimentos teóricos se produziram, muitas vezes com fricções intelectuais que nos permitiram aprofundar leituras, hipóteses de investigação e interpretações de autoras canônicas no campo dos estudos sobre feminismo, mulheres e gênero. Entre as fricções teóricas, não foram poucas as vezes em que nos defrontamos com a definição do campo, como “de e sobre mulheres” ou um campo de “estudos de gênero”. Entretanto, a despeito das diferenças conceituais e de objeto prioritário de investigação, um termo sempre nos unificou: “feminismos”.

Assim como o intercâmbio PROCAD nos permitiu, o processo de produção desta coletânea manteve esta forte característica dialógica, talvez com menos fricção do que nos espaços do intercâmbio, revelando mais um dos traços feministas desta coletânea: uma tecitura de redes com diferentes vozes e perspectivas dentro do campo de estudos feministas/de gênero. Num primeiro nível de trocas, se deu a relação entre as autoras, coautoras e editoras na construção dos capítulos, as quais tiveram inúmeras idas e vindas na busca de unidade textual, temática e teórica. Logo depois vieram as interlocuções entre as editoras, que foram possíveis graças a encontros presenciais em diferentes lugares do Brasil e troca constante através de meios eletrônicos. Houve também os intercâmbios entre as editoras e um vasto corpo de pareceristas, das mais diferentes latitudes, que contribuíram com suas expertises nos diferentes temas dos artigos. Pareceres que retornaram às autoras e coautoras e exigiram mudanças no texto, novas redações e aprofundamentos conceituais.

## Sobre os capítulos e suas linhagens teóricas feministas

A leitura dos textos nos trouxe uma série de indagações sobre a constituição do campo de estudos feministas no Brasil que compartilhamos por meio das seguintes questões: Existe uma teoria feminista brasileira? Qual sua contribuição para o campo global da teoria feminista? Quais as fronteiras internas e externas desse campo acadêmico no Brasil? Como podemos identificar o que seria uma autêntica produção feminista brasileira? Por meio de campos temáticos? Por meio de campos conceituais? Por meio de referências teóricas comuns? E quais são elas? Quais são as principais influências disciplinares neste campo? Haveria metodologias prioritárias para a abordagem das temáticas feministas?

Detalharemos inicialmente sobre o que tratam os capítulos do livro para, posteriormente, buscar responder a estas questões.

No capítulo que abre esta coletânea, **“Falando em línguas”: ARTEvismo como produção de conhecimento feminista**, das professoras da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pesquisadoras do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM), Caroline Barreto e Laila Rosa, encontramos uma reflexão representativa de uma corrente do feminismo acadêmico baiano, que parte de perspectivas teóricas feministas decoloniais e combinadas a inovações metodológicas que trazem a arte como crítica e subversão de convenções hegemônicas de gênero, sexualidade, raça etc. Inspiradas pela escrita transgressora dos padrões heteronormativos brancos constitutivos da ciência de Gloria Anzaldúa (2000), as autoras propõem uma escrita que revele o artevismo feminista, entendido como “processo criativo pautado pela amorosidade e coletividade, a arte como fortalecimento de pessoas, de amizades, encontros, e, igualmente, de intervenção e crítica social” (BARRETO e ROSA, 2018, p. 23), mostrando de que forma as produções artísticas constroem conhecimento e também transformações sociais.

O capítulo dois, **Debates feministas em BH: um olhar a partir da prostituição e da Marcha das Vadias**, de Letícia Barreto, Claudia Mayorga e Miriam Pillar Grossi, nos revela um novo olhar para a historicamente intrincada relação entre prostituição e feminismos. A partir de uma pesquisa etnográfica na Marcha das Vadias em Belo Horizonte, realizada por uma das autoras, o texto elucida as diferentes posições em jogo e as suas ambivalências na triangulação corpo feminino, autonomia e liberdades. De forma a problematizar a relação entre feministas, prostitutas e vadias nas mobilizações em torno dos eventos da Copa do Mundo de 2014 em Belo Horizonte, as autoras evocam as reflexões da feminista indiana Gayatri Spivak (2010), de modo a assinalar as possibilidades efetivas de diálogo.

O capítulo três, **De silenciamento e superexposições: visões sobre a pornografia no pensamento feminista**, de Lea Santana e Lindinalva Rubim, traz uma reflexão sobre a relação entre a pornografia e o feminismo, buscando identificar as condições de possibilidade deste campo de produção cultural. Percorrendo a história da pornografia como um produto originalmente criado para o consumo masculino, as autoras perpassam as diferentes perspectivas feministas, apontando duas posições opostas acerca do tema: a perspectiva feminista radical antipornografia e a perspectiva feminista cultural pró-sexo, que se antagonizam acerca dos usos que se tem feito deste produto e seus impactos sobre as vidas das mulheres. Em sua análise, dialogam com autoras brasileiras como Maria Filomena Gregori

(2004). De modo a extrapolar a dicotomia que marca a relação histórica dos feminismos com a pornografia, as autoras se apoiam no posicionamento de Beatriz Preciado (2011; 2012) sobre a necessidade de fomentar as condições de criação de uma nova cultura do sexo, a qual permitiria a ressignificação da pornografia por meio da presença, da experiência e das vozes do que a autora chama de multidões queer. Assim, apontam que a pornografia feminista tem a potência desafiadora das normas de definição do que pode ser, em suas palavras: “erótico, pornográfico ou sexual em nossa cultura” (SANTANA e RUBIM, 2018, p. 83).

Dando continuidade às reflexões sobre as relações entre pornografia e feminismos, no capítulo quatro, **Pornografia feminista: uma breve análise comparativa**, as autoras Maria Eduarda Ramos e Mara Lago se perguntam sobre como é esse tipo de pornografia no mercado mais amplo do sexo para, logo em seguida, buscar compreender as relações entre pornografia e feminismo no contexto brasileiro. De modo a responder à sua primeira inquietação, as autoras promovem uma análise comparativa entre duas cenas de filmes pornográficos; a primeira retirada de uma pornografia hegemônica e outra retirada de pornografia feminista, apontando suas especificidades. Ou seja, lançam um olhar etnográfico aos filmes, utilizando-se de dados empíricos para a compreensão das diferenças. Apoiando-se na teoria de Teresa De Lauretis (1999) sobre o sujeito múltiplo do feminismo, as autoras criticam a reiteração dos estereótipos hegemônicos de gênero, de sexualidade e de raça/etnia ainda presentes nesta produção pornô feminista. Em contraposição a esta produção, as autoras apontam as pornografias ativistas como formas transgressoras da pornografia hegemônica, introduzindo marcadores como deficiência, sexualidades dissidentes entre outras questões que resultam numa produção interseccionada. Além disto, o capítulo aporta uma grande contribuição ao debate sobre a pornografia e feminismo no Brasil, resgatando as contribuições da atriz Luz del Fuego e da escritora Cassandra Rios que são percebidas como feministas pelas autoras na medida em que desafiaram a moral vigente em suas épocas, já aí incorporando a perspectiva das interseções entre distintos marcadores.

No capítulo cinco, **A performance bofe nas mulheres lésbicas**, as autoras Gilberta Soares e Cecília Sardenberg analisam a constituição das identidades de gênero entre mulheres lésbicas por meio de uma etnografia junto a um grupo de lésbicas participantes de uma ONG na periferia de uma capital nordestina. Entrelaçando contextos, situações e sentidos produzidos nos encontros etnográficos com diálogo teórico em especial com Judith Halberstam (2008) e Judith Butler (2003), a argumentação desenvolvida no capítulo aponta para a articulação entre gênero, sexualidade, classe, raça/etnia na vivência da lesbianidade entre as *bofes* e

as *fitinhas*, categorias nativas para autoidentificação das identidades masculinas e femininas de mulheres lésbicas no contexto investigado. Na interlocução oriunda do encontro etnográfico, as autoras resgatam as memórias das bofes desde a infância até a vida adulta, identificando a primazia da indumentária como constituição da sua masculinidade. Contudo, as autoras são assertivas em alertar que as interlocutoras de pesquisa se autoidentificam como mulheres que expressam uma masculinidade, sem qualquer alusão à transexualização e tampouco desejo de mudanças corporais e que, neste contexto, “a expressão da masculinidade e a atração por mulheres era algo tão imbricado que não era possível separar uma da outra” (SOARES e SARDENBERG, 2018, p. 109). Assim, as autoras aportam uma importante reflexão sobre as múltiplas possibilidades de constituição de identifi-cações e expressões de gênero.

No capítulo seis, **O feminismo vegano: gastropolíticas e contestações de gênero, sexualidade e espécie**, de Iris Nery do Carmo e Alinne de Lima Bonetti, encontramos uma análise sobre o campo movimentalista feminista contemporâneo e seus processos de diferenciação internos, por meio da pesquisa etnográfica acerca do veganismo em meio a contexto de contestação política de desigualdades de gênero. Dentre outros aspectos, destacamos como uma contribuição original para o campo de estudos feministas/de gênero em geral, e para a antropologia feminista e para a antropologia política em particular, a utilização da categoria “gastropolíticas feministas”<sup>1</sup> para a construção do seu objeto de pesquisa. Tal categoria permitiu a percepção da forma como a alimentação e seus rituais de comensalidade, próprios deste feminismo vegano, produziam sentidos compartilhados e empenhados no processo identitário dos grupos e coletivos políticos pesquisados. Tais dados permitiram avançar em relação aos enfoques feministas tradicionais sobre a alimentação acerca de desordens alimentares e trabalho doméstico (AVAKIAN e HABER, 2005), desvelando uma gramática política específica que aponta para a constatação de que “a politização da alimentação e do corpo levada a cabo por esse ativismo está inserida num contexto de contestação de um modelo tradicional de participação política, ao se orientar pela ludicidade, os afetos, a diversão e o cotidiano” (CARMO e BONETTI, 2018, p. 126).

No capítulo sete, **A emancipação pelo consumo: o “feminismo popular” na publicidade brasileira dos anos 1960 e 70**, de Marinês Ribeiro e Joana Maria Pedro, as autoras analisam a relação entre publicidade e a possibilidade de disseminação do feminismo no Brasil no contexto da assim considerada segunda onda

---

<sup>1</sup> Criada a partir do conceito de gastropolítica de Arjun Appadurai (1981) e da experiência observada no trabalho de campo junto às interlocutoras de pesquisa.



feminista. Por meio da análise de anúncios publicitários publicados em revistas voltadas para o público feminino brasileiro entre fins de 1960 e início de 1970, as autoras problematizam as relações entre cultura de massa e feminismo, perguntando-se sobre a possibilidade de identificar a emergência de um ‘feminismo popular’, tal como sugerem Joanne Hollows e Rachel Moseley (2007). Tal feminismo seria caracterizado pela apropriação de valores e comportamentos próprios do ideário feminista que, articulados nas propagandas da cultura de massa, influenciariam a constituição de identidades e a disseminação da luta pelos direitos das mulheres por meio da sugestão de novas práticas de consumo. O resgate dos antagonismos existentes entre “feministas e rainhas do lar”, próprios do feminismo estadunidense dos 1960 e presente no contexto brasileiro, das tensões existentes entre a política feminista e a cultura de massas e de consumo e da conjuntura política brasileira nos anos 1970 aponta para a complexidade da constituição da luta feminista no Brasil. Para além da possibilidade de existência de um feminismo popular ou de massas, o texto nos põe, assim, a refletir sobre as formas de disseminação do ideário feminista, a sua apropriação pela lógica do consumo, sua ressignificação e impactos para a consolidação dos feminismos no Brasil.

O capítulo oito, **Mulher latina não, Grafiteira! Feminismos e convenções de gênero entre hip hoppers soteropolitanas**, de Rebeca Sobral e Alinne de Lima Bonetti, parte de uma pesquisa junto a um grupo de jovens mulheres, integrantes do Movimento Hip Hop (MHH) soteropolitano, voltada à sua participação e ativismo neste movimento cultural e político, para desvendar a intersecção entre movimentos feministas e movimentos culturais, perguntando-se sobre as condições de possibilidade de existência de um Hip Hop feminista. Para tanto, as autoras analisam a atuação das suas interlocutoras de pesquisa no movimento Hip Hop de modo a compreender de que maneira elas reproduzem e/ou contestam convenções hegemônicas de gênero. A análise se vale de referenciais importantes dentro do campo dos estudos feministas/de gênero brasileiro, como Noemi Brito (2001) e Cecília Sardenberg (2002), e das teorias feministas internacionais, como Anne Phillips (2001), cuja perspectiva é decisiva para a elaboração da experiência investigada. Assim, as autoras concluem que a presença das hip hoppers no MHH soteropolitano contribui para a contestação das convenções de gênero nele presentes, rumando na direção de uma perspectiva feminista da produção artística destas ativistas.

No capítulo nove, **Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina (MMC/SC): notas sobre a igualdade de gênero**, de Giovana Ilka Jacinto Salvaro, Mara Lago e Cristina Wolff, é reatualizada uma questão central, e constitutiva, do movimento feminista brasileiro: a tensão entre as lutas gerais e as

específicas, por meio da análise sobre como constituem as demandas por igualdade de gênero articuladas pelo Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina (MMC/SC). Para tanto, as autoras partem de uma revisão do conceito de igualdade a partir da perspectiva feminista, resgatando as contribuições de Joan Scott (2002; 2005) e Nancy Fraser (2001; 2007), que permitiram a compreensão da articulação das bandeiras de luta em torno das desigualdades sociais de classe e gênero. Além disto, as autoras resgatam outro tema de grande relevância nos estudos sobre movimentos feministas: a questão da identidade do movimento e, conseqüentemente, a do sujeito do feminismo. Para tanto, empreendem um interessante diálogo com Judith Butler (1998; 2003; 2006), concluindo que “em contextos de luta pela igualdade de gênero, a mobilização social demanda a construção de determinada identidade, em nome da qual se produzem e representam os sujeitos políticos” (SALVARO, LAGO e WOLFF, 2018, p. 188). Assim, asseveram que a luta política empreendida por movimentos sociais tais como o analisado vai além das reivindicações específicas identitárias e por direitos das mulheres; antes, ao levantarem tais bandeiras, estão a reivindicar um novo projeto de sociedade, numa perspectiva igualitarista.

A questão identitária também é o foco do capítulo dez, **Padrões de beleza, mídia e racismo: representações sociais e identidades de resistência**, de Anni Carneiro e Sílvia Lúcia Ferreira. Nele, as autoras problematizam a relação entre racismo, padrões estéticos, representatividade e identidades de resistência. Por meio da análise de discursos de mulheres negras, participantes de um tradicional e reconhecido bloco carnavalesco do subúrbio soteropolitano, as autoras propõem a politização da estética e a ampliação das reflexões acerca do que denominam novos colonialismos. Ao enfrentarem tais discussões, as autoras dialogam com importantes autoras do campo de estudos de gênero e raça nacionais e internacionais. Kia Lilly Caldwell (2001; 2007), Ângela Figueiredo (2001; 2008), Sueli Carneiro (2003), entre outras, contribuem para demonstrar de que forma a identidade de resistência é fomentada entre mulheres negras de maneira a desconstruir o colonialismo estético assentado na branquidade. Neste aspecto, os cabelos e os adereços – como o turbante – desempenham papel central para a “a valorização da cultura afrodiáspórica” (CARNEIRO e FERREIRA, 2018, p. 212).

Gênero, violência sexual e ditadura são os temas em torno dos quais se desenvolve o capítulo 11, **Violência sexual e gênero nos jornais de oposição às ditaduras: Brasil e Uruguai (1968-1984)**, de Mirian Alves do Nascimento e Cristina Wolf. A partir da análise historiográfica de fontes como os jornais de oposição aos regimes ditatoriais no Brasil e no Uruguai, as autoras buscam responder questões em torno do tardio reconhecimento das torturas aplicadas às mulheres

como violência sexual, bem como das razões pelas quais essas torturas foram caracterizadas como sexuais somente em relação às mulheres. Apoiando-se no conceito de gênero proposto por Joan Scott (1989) e na perspectiva historiográfica feminista de Joana Maria Pedro (2005) e Cristina Scheibe Wolff (2007), elas demonstram que tais compreensões são pautadas por construções tradicionais de gênero, numa lógica de dominação masculina e submissão feminina. Neste sentido, a violação sexual como tortura era exercida, na perspectiva das autoras, como forma de feminizar as vítimas, do que decorre o silenciamento em torno das torturas pois “a vergonha e o medo, sentimentos construídos a partir da cultura no que diz respeito à sexualidade, dificultaram a realização das denúncias” (NASCIMENTO e WOLFF, 2018, p. 230).

Por fim, o capítulo 12 apresenta uma discussão sobre uma nova vertente dos movimentos feministas contemporâneos, ainda incipiente no Brasil, o feminismo cigano. Em **Feminismo, transnacionalidade e intersecção: o caso da constituição do feminismo cigano**, Caterina Alessandra Rea, a partir de pesquisa documental e bibliográfica, analisa a emergência de movimentos sociais ciganos ao redor do mundo, voltados para a superação da marginalização pobreza e racismo a que estão submetidos os povos ciganos. Em meio a este processo, a autora identifica a ascendência da militância de mulheres ciganas em diferentes espaços, agregando a perspectiva de gênero às reivindicações. Neste sentido, ao dialogar com as teorias feministas decoloniais, a autora propõe interpretar esta militância como a constituição de um feminismo cigano que, para ela, “deve, assim, ser pensado como uma ‘teoria na carne’” (theory in the Flesh), segundo a expressão das feministas chicanas Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga (ANZALDÚA; MORAGA, 1981) (REA, 2018, p. 230). Com forte inspiração no feminismo afro-americano de Kimberley Crenshaw (2005), a categoria analítica interseccionalidade desempenha um importante papel neste feminismo, evidenciando o cruzamento simultâneo de distintas opressões a que as mulheres ciganas estariam expostas.

Como se pode perceber, a diversidade temática, teórico-conceitual e metodológica é ampla. Cabe, agora, buscar as conexões, as regularidades e as recorrências que fazem com que todas essas análises se identifiquem como produções feministas contemporâneas brasileiras.

## Tecituras possíveis do presente com o passado

Tendo surgido nos anos 1970, numa articulação entre movimentos feministas/de mulheres e pesquisa acadêmica na Pós-Graduação (GROSSI, 2010), a

teoria feminista brasileira constituiu-se inicialmente por uma forte influência teórica euro-americana. Um de seus textos fundadores, “A mulher na sociedade de classes”, tese de livre-docência de Heleieth Saffioti defendida na USP em 1967, alinha-se claramente com uma perspectiva marxista no campo dos então nomeados “estudos sobre a condição feminina”. Já no decorrer da década de 1970, outras são as influências teóricas no então nascente campo de “estudos sobre as mulheres”, com destaque para a influência da antropologia produzida em língua inglesa, em particular da britânica, trazida ao Brasil por professores pioneiros da UNICAMP como Peter Fry e Verena Stolcke. Todavia, é com a “volta das exiladas”, no final dos anos 1970 e, em particular, com o investimento massivo de formação doutoral brasileira no exterior, que outras perspectivas feministas, em particular a francesa, passam a ter influência na produção teórica feminista brasileira.

É no bojo destas influências teóricas que temos a publicação do primeiro periódico acadêmico feminista brasileiro, intitulado “Perspectivas Antropológicas da Mulher”, publicado pela Editora Zahar. Na apresentação do primeiro número, Maria Luiza Heilborn, Maria Laura Cavalcanti e Bruna Franchetto (1981) definiam o feminismo como uma ideologia política, moderna, constituído por duas formas de manifestação, que estão intrinsecamente associadas, coexistentes e interdependentes: uma movimentalista e outra epistemológica. Essa ideologia pode ser compreendida genérica e provisoriamente como uma investigação da opressão e a compreensão e promoção das mulheres e do feminino em todas as esferas da vida humana (VINCENT, 1995). Dizer que se trata de uma ideologia moderna significa afirmar que as condições de possibilidade de sua emergência se deu em um contexto histórico do mundo ocidental em que um conjunto de valores e ideias, tais como a crença da existência de um sujeito racional autônomo, universal, dotado de capacidade de ação para sua emancipação, passaram a orientar a ação política e a forma de organização social. Desta forma, naquele momento, as autoras localizam o desenvolvimento da teoria feminista num contexto geográfico muito particular dos países do Norte global: a Europa e os Estados Unidos – no contexto daquele momento e das relações epistemológicas entre Norte e Sul. Deste ponto de partida, podia-se identificar três vertentes clássicas dessa ideologia política: a liberal (ou da igualdade), a socialista e a radical. Em geral, a perspectiva liberal está associada à origem do feminismo euro-americano, situada entre fins do século XVIII ao início do século XX na Europa, sendo retomado em meados dos anos 1960, nos Estados Unidos da América. O foco de seus esforços intelectuais e políticos estava em torno da igualdade entre homens e mulheres, do acesso das mulheres à educação, ao direito de votarem e serem votadas, bem como de possuírem propriedades. Demandas muito associadas a um

pertencimento étnico-racial e de classe específico, tendo como figuras expoentes as escritoras: Olympe de Gouges, francesa, e Mary Wollstonecraft, inglesa. No Brasil, podemos destacar a escritora e professora Nísia Floresta. Nesta vertente, podemos identificar a mulher como uma categoria analítico-política em torno da qual se organizam as demandas, as teorizações e as ações em torno de uma ideia-força que se torna evidente apenas em 1960: o pessoal é político, a partir dos escritos da estadunidense Betty Friedan, que se posiciona contra o confinamento das mulheres ao mundo doméstico. Esta pauta atravessa a perspectiva liberal, desde as sufragistas.

A vertente socialista, uma perspectiva fomentada pelas mulheres operárias, vinculadas à III Internacional Socialista, cujos expoentes mais conhecidos são Rosa de Luxemburgo, Clara Zetkin, Alexandra Kollontai, tem como foco demandas de mulheres operárias, trabalhadoras das indústrias que surgiam no século XIX. Esta corrente virá a ser a base das perspectivas teóricas marxistas que têm como foco a desigualdade de gênero no campo do trabalho e que estão muito presentes na produção teórica brasileira sobre mulher das décadas de 1970/1980, quando o marxismo, enquanto teoria social, era uma das teorias dominantes também no campo da teoria feminista. Entre as principais teóricas brasileiras desta corrente, ainda atuando no campo teórico, destacamos o trabalho de Mary Garcia Castro (1992), que formou uma importante escola de pesquisadoras no Brasil, bem como de Lélia Gonzalez (1988), que propôs o conceito de *amefricanidade*, que tem sido resgatado na articulação e fortalecimento de perspectivas feministas latino-americanas e, em especial, do feminismo negro brasileiro.

As expressões mais contemporâneas desta vertente hoje, no Brasil e no mundo, podem ser localizadas nos estudos que se reconhecem no campo da interseccionalidade e que têm como foco de estudos grupos subalternos de classe ou de raça. Autoras como Gayatri Spivak (2010) têm forte influência neste campo, que articula concepções gramscianas com teoria feminista. Estes trabalhos buscam dar conta da crescente complexidade e heterogeneidade das experiências femininas e das mulheres, pluralizando suas características teórico-políticas: negra, decolonial, interseccional, cultural etc.

A vertente conhecida como radical do feminismo dos anos 1960/1970 que emerge nos Estados Unidos e na Europa com as lutas feministas pós-maio de 1968 tinha como foco a opressão feminina originada da diferença sexual e da apropriação masculina da capacidade reprodutiva feminina, o que faz com que surja uma das teóricas fundadoras desta corrente, Shulamith Firestone (1970). Estas teóricas usam, como categoria político-analítica, o conceito do como patriarcado, conceito cuja criação é atribuída à Kate Millet (1975), que implica a perspectiva de que

o mundo social é regido pelo poder que emana da figura masculina, cujo poder oprime as mulheres. Vem desta vertente um dos pilares do feminismo de segunda onda, o da poderosa ideia-força expressa em slogans como: *meu corpo me pertence e um filho se eu quiser, quando eu quiser*.

Hoje, entre as críticas a estas vertentes feministas, destacam-se seu caráter elitista, a-histórico, essencialista, além do seu falso universalismo de que todas as mulheres do planeta estariam em igual situação de opressão. Eles guardam uma hipótese oculta de privilégios, afinal, de quem se fala quando se reclama por igualdade? Com quem se requer a igualdade? Há uma profunda invisibilidade étnico-racial e de classe, em que as mulheres negras e sua relação complexa com o mundo doméstico não são percebidas (CHANTER, 2003).

Contemporaneamente, os feminismos radicais brasileiros diferem-se destas perspectivas radicais de origem. Utilizam a categoria *patriarcado* como conceito e mobilizador político, associada a outras questões, tais como a luta antiespecista. Tratam-se de feministas que têm como foco a identidade feminina fortemente marcada pela corporalidade e que incorporam lutas como o combate à prostituição, o veganismo e o antiespecismo; além disto, não reconhecem as mulheres trans como mulheres. E o diálogo com a América Latina? Lembramos que, no campo do ativismo, o feminismo brasileiro tem uma sólida relação que se consolida regularmente nos Encontros Feministas Latino-Americanos e do Caribe. Um dos primeiros encontros, realizado no Brasil, em 1984, em Bertioxa, é considerado um dos marcos do feminismo brasileiro em suas vertentes ativista e teórica.

## A teoria feminista hoje no Brasil

As correntes feministas euro-americanas, produzidas em países do norte e publicadas majoritariamente em inglês e francês, tiveram forte impacto na constituição do campo de produção teórica feminista no Brasil em suas primeiras décadas.

Todavia, há alguns campos teórico-temáticos que demarcam a produção brasileira no contexto global da teoria feminista. A saúde, a educação, a divisão sexual do trabalho, as violências e a participação política das mulheres são temas que têm longa trajetória de produção acadêmica feminista no Brasil. Os estudos pioneiros brasileiros sobre violências contra mulheres e a articulação política entre movimentos sociais, pesquisadoras e instâncias do Estado, permitiram a promulgação de uma das leis mais conhecidas e utilizadas na defesa das mulheres no Brasil: a Lei Maria da Penha. Sem dúvida, este campo continua com uma sólida

e vasta produção acadêmica, visando agora à reflexão sobre os impactos na aplicação da lei, o feminicídio e novas formas de violências que pipocam pelo país. O impacto dos estudos sobre violências contra mulheres no Brasil se deu também no interior de outros campos científicos, produzindo o que se conhece hoje como o campo dos estudos sobre violência e segurança pública.

O que vemos neste livro, que reflete o momento mais contemporâneo da produção teórica feminista brasileira, é um duplo movimento. De uma parte continua-se a dialogar com autoras do norte, mas não mais as autoras hegemônicas do feminismo central, marcadamente elitista, branco e heterossexual. Destacamos o intenso diálogo com teóricas que produzem a partir de questões dissidentes das hegemônicas, oriundas do campo queer, lésbico, negro, como Angela Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins, Kimberle Crenshaw, Kia Lilly Caldwell, Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Teresa De Lauretis, Joan Scott, Judith Butler, Judith/Jack Halberstam, Beatriz/Paul Preciado, Marie Helene/Sam Bourcier, Jules Falquet, Paola Bacchetta, Ochy Curiel.

De outra parte, vemos um diálogo cada vez maior com autoras brasileiras se consolidando assim um campo de interlocução que envolve pesquisadoras de várias instituições e regiões do Brasil. Mais do que teorias distintas, o que se observa no Brasil são referências ligadas a campos temáticos. Antigas bandeiras e novas roupagens apontam a contemporaneidade das questões feministas tanto no campo movimentalista quanto no campo epistemológico. Neste sentido, destacamos alguns campos teóricos temáticos que têm se destacado nas últimas duas décadas: epistemologia e história do feminismo, feminismos e feminilidades negras e latinas e sexualidades, tema tradicional no campo feminista que, contudo, tem adquirido uma nova amplitude, incorporando as dissidências sexuais e as combinatórias particulares demarcadoras da diferença que constituem alteridades complexas (BONETTI, 2011).

No que tange à epistemologia e história do feminismo, destacamos algumas referências recorrentes, como Cecília Sardenberg, Noemi Brito, Rita Segato, Joana Maria Pedro, Guacira Louro, Céli Pinto, Cristina Scheibe Wolff e Miriam Adelman. Sobre a temática das feminilidades negras e latinas, Lélia Gonzalez, Ângela Figueiredo, Sueli Carneiro, Luiza Bairos, Jurema Werneck, Cláudia Pons Cardoso, Djamila Ribeiro são algumas das teóricas frequentemente citadas como referências no Brasil. No campo dos estudos sobre sexualidade/homossexualidade/transsexualidade vemos como referências Peter Fry, Regina Facchini, Richard Miskolci, Maria Filomena Gregori, Miriam Pillar Grossi, Adriana Piscitelli, Luiz Mello, Felipe Fernandes, Simone Ávila, Leandro Colling, Berenice Bento e Larissa Pelúcio.

## Articulações e políticas no interior do campo

O forte investimento estatal brasileiro das últimas décadas na formação científica, na Graduação e Pós-Graduação, se reflete em sólidas redes que envolvem egressas de núcleos e grupos de pesquisa de algumas instituições mais tradicionais na formação da área de gênero. Tais redes, hoje, se espalham por todo o país (também graças às políticas de expansão das universidades federais pelo projeto Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI).

Para além dos novos campos temáticos e de pesquisas empíricas que estão se abrindo em diferentes lugares do país, vemos também duas principais formas de produção do campo de estudos feministas se consolidando. De um lado, a tradição mais empirista e engajada com os grupos e populações estudadas e, de outro, uma perspectiva mais conceitual e preocupada com debates teóricos no interior do campo. Nosso livro reflete claramente a primeira perspectiva, uma vez que a maioria dos artigos aqui publicados mostra a preocupação com o *ponto de vista nativo* e a *devolução* às mulheres e grupos estudados dos conhecimentos adquiridos através de pesquisas financiadas com recursos públicos.

## Agradecimentos

Por fim, fazemos um especial agradecimento às pessoas que foram fundamentais para a existência deste livro. Nossa gratidão às/aos pesquisadoras/es do campo teórico feminista/de gênero brasileiro que contribuíram inestimavelmente com uma leitura comprometida e com pareceres cuidadosos aos textos apresentados: Carlos Guilherme Valle (UFRN), Heloisa Almeida (USP), Iara Beleli (Unicamp), Kelly da Silva (UnB), Marion Quadros (UFPE), Marlene de Fáveri (UDESC), Martina Ahlert (UFMA), Miriam Vieira (Unisinos), Pedro Nascimento (UFPB), Rosa Blanca (FEVALE e UFSM) e Simone Ávila (UFSC/Secretaria Municipal de Saúde). Agradecemos também à Gerusa Bondan, que revisou este livro e à Tânia Welter, que fez os trâmites finais junto à gráfica e à editora.

## Referências

ANZALDÚA, Gloria. “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, UFSC, n. 8 (1º semestre), p. 229-236, 2000.



APPADURAI, Arjun. “Gastro-politics in Hindu South Asia”. *American Ethnologist*, v. 8, n. 3 p. 494-511, 1981. (Symbolism and Cognition)

AVAKIAN, Arlene; HABER, Barbara. “Feminist food studies: a brief history”. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *From Betty Crocker to Feminist Food Studies: critical perspectives on women and food*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2005. p. 1-26.

BONETTI, Alinne de Lima. Antropologia feminista – o que é esta antropologia adjetivada? In: BONETTI, Alinne de Lima; LIMA e SOUZA, Ângela Maria Freire de (Org.). *Gênero, mulheres e feminismos*. Salvador: EDUFBA/NEIM, 2011. (Coleção Bahianas 14)

BRITO, Maria Noemi Castilhos. “Gênero e cidadania: referenciais analíticos”. *Revista Estudos Feministas* [on-line], ano 9, v. 9, n. 1, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n1/8616.pdf>>.

BUTLER, Judith. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”. *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 11-42, 1998.

\_\_\_\_\_. *Deshacer el genero*. Barcelona: Paidós, 2006.

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDWELL, Kia Lilly. “‘Look at her hair’ The body politics of black womanhood in Brazil”. *Transforming Anthropology*, v. 11, n. 2, p. 18-29, 2003.

\_\_\_\_\_. *Negras in Brazil: re-envisioning black women, citizenship, and the politics of identity*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.

CARNEIRO, Sueli. “Mulheres em movimento (“Enegrecer o feminismo”)”. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003.

CASTRO, Mary Garcia. Alquimia de categorias sociais na produção dos sujeitos políticos. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, n. 0/92, p. 57-73, 1992.

FRASER, Nancy. “Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação”. *Revista Estudos Feministas*, v. 15, n. 2, p. 291-308, 2007.

\_\_\_\_\_. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001.

FIGUEIREDO, Ângela. *Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros*. Trabalho apresentado na ANPOCS, 2002.

\_\_\_\_\_. “Dialogando com estudos de gênero e raça no Brasil”. In: PINHO, Os-  
mundo; SANSONE, Lívio (Org.). *Raça: Novas perspectivas antropológicas*. 2.ed.  
Salvador: Associação Brasileira de Antropologia, EDUFBA, 2008.

GREGORI, Maria Filomena. “Erotismo, mercado e gênero: uma etnografia dos sex  
shops de São Paulo”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 38, junho 2012. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332012000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332012000100003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 20 jan. 2014>.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*, n. 92/93. Rio  
de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988. p. 69-82.

GROSSI, Miriam Pillar. “Gênero, sexualidade e reprodução”. In: MARTINS, Car-  
los Benedito (Coord.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São  
Paulo: ANPOCS, 2010.

HALBERSTAM, Judith. *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press, 1998.

HOLLOWS, Joanne; MOSELEY, Rachel. “Popularity contests: the meanings of  
popular feminism”. In: HOLLOWS, Joanne; MOSELEY, Rachel (Ed.). *Feminism in  
popular culture*. Oxford: Berg Publishers, 2007. p. 1-22.

LAURETIS, Teresa De. *Diferencias: etapas de un camino a través del feminismo*.  
Madri: Horas y horas, 1999.

MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria. *This Bridge called my Back. Writing by  
radical Women of color*. New York: Kitchen Table, 1981.

PEDRO, Joana Maria. “Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesqui-  
sa histórica”. *História* [online], v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v24n1/a04v24n1.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

PHILLIPS, Anne. “De uma política de idéias a uma política de presença?”. *Revista  
Estudos Feministas* [onl-ine], v. 9, n. 1, 2001. ISSN 0104-026X. Disponível em:  
<<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2001000100016>>.

PRECIADO, Beatriz. “Mujeres en los márgenes”. *El País*, Madri, jan 2007. Dis-

ponível em: <[http://www.elpais.com/articulo/semana/Mujeres/margenes/elpepuculbab/20070113elpbabese\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/semana/Mujeres/margenes/elpepuculbab/20070113elpbabese_1/Tes)>. Acesso em: out. 2012.

\_\_\_\_\_. “Multidões queer: notas para uma política dos “anormais””. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 19, n. 1, p. 11-20, jan./abr. 2011.

\_\_\_\_\_. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. “Da crítica feminista à ciência: uma ciência feminista?”. In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar (Org.). *Feminismo, ciência e tecnologia*, Salvador, 2002. (Coleção Bahianas)

SCOTT, Joan W. “O enigma da igualdade”. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 1, p. 11-30, 2005.

\_\_\_\_\_. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos dos homens*. Florianópolis: Mulheres, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: EDUFMG, 2010. [1985]

WOLFF, Cristina Scheibe. “Feminismo e configurações de gênero na guerrilha: perspectivas comparativas no Cone Sul, 1968-1985”. *Revista Brasileira de História*. Vol. 27, Nº 54. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882007000200003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882007000200003&script=sci_arttext)>. Acesso em: 25/05/2012.



## “FALANDO EM LÍNGUAS”: ARTEVISMO COMO FORMA DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO FEMINISTA

---

Caroline Barreto  
Laila Rosa

Falando sobre nosso Artevismo, decidimos nos arriscar pelo desejo maior de dizer nossas vivências conjuntas de *outra* forma. Dizer do que vem de “dentro”, do nosso desejo de romper os grilhões das formalidades acadêmicas que tanto nos exige uma formatação que, muitas vezes, nos soa estéril. Finalmente, poder retomar a beleza e a força das palavras sinceras e sem filtros de Gloria Anzaldúa (2000, p. 229) que, ao propor de corpo e alma o seu “falar em línguas” para as “escritoras de cor do terceiro mundo”, fala, também, sobre o difícil caminho de desaprender a linguagem fria e as “tolices exotéricas e pseudo-intelectualizadas” da “lavagem cerebral” branca e heteronormativa da escola/academia. Pedimos licença, então, para que, em respeito à escrita poética da companheira Gloria, não a formatemos em citação:

\*\*\*\*\*“Não é fácil escrever esta carta.”\*\*\*\*\*

Começou como um poema, um longo

poema.

Tentei transformá-la em um ensaio, mas

o resultado ficou

áspero,

**frio.**

Ainda não

Des-

*aprendi*

as tolices

esotéricas e  
pseudo-intelectualizadas que  
a lavagem cerebral da escola  
forçou em  
minha escrita.”  
(ANZALDÚA, 2000, p. 229).

Ainda que seu texto original não tenha sido apresentado dessa maneira, por ora é assim que o sentimos e pedimos licença para sentir, dizer...

escrevemos *sentindo*...

São diversas questões para te dizer, pois, para além do registro, é importante expressar que assumimos primeiramente o desejo de compartilhamento desses experimentos e vivências como indagações, reflexões e, por que não, conflitos e questionamentos do próprio espaço acadêmico em sua fixidez cada vez mais produtivista, e cuja ênfase maior consiste na produção escrita, em detrimento à produção artística. Ou, mesmo, da perspectiva feminista “hegemônica” dentro deste mesmo espaço, onde, por sua vez, persiste a valorização da temática *política* majoritariamente distanciada de uma verve cultural e artística (e como pode haver separação, que, portanto, também nos distancia enquanto artistas?). Ah, e quem somos nesta alquimia que, por ora, tentamos/ousamos apresentar?

\*\*\*\*\*Somos:

\*Carol\*, mulher negra, baiana de Santo Amaro da Purificação, designer de moda que sempre amei desenhar e criar desde que me entendo por gente. Produzi desfiles de moda quando criança, ainda em Santo Amaro, com as amigas da rua... quando adulta, me profissionalizei como estilista e hoje faço desfiles no Brasil e no exterior... nesse percurso artístico-acadêmico, adentrei os processos de aprendizagem etnográfica e, para elaborar minhas pesquisas, escolhi conviver com os universos complexos e particulares, tantas vezes violados e doloridos das travestis que se prostituem no centro da cidade de Salvador, universo que, ao mesmo tempo, se enche de belezas nos seus diversos trânsitos, que me ensina a se redesenhar (BARRETO, 2008). E que, estando hetero, diz ter identidade *trava* (travesti) como parâmetro de linguagem e beleza, pois ama *falar* e *se montar* como *trava*. *Falando em línguas*, busco trazer tudo isso para a minha produção artística e pensante, compartilhando essas identificações e desejos com as pessoas interlocutoras com quem convivo e trabalho, seja nas passarelas, na sala de aula ou fora dela.

\*Laila\*, mulher branca, nascida em Casa Amarela, bairro periférico de Recife (PE), em constante desconstrução e enfrentamento dos privilégios que a branquitude perversa e compulsoriamente oferece, *ainda que* tenha vindo de tantas outras periferias como ser nordestina, pernambucana, ex-estudante oriunda de escolas públicas de Recife e de Carpina (Zona da Mata pernambucana). Embora seja filha de mãe branca e pai negro, *ainda assim*, na esquizofrenia da pigmentocracia (NASCIMENTO e NASCIMENTO, S/D) racista brasileira, carrego na cor da pele os privilégios da branquidade (SOVIK, 2009; BENTO, 2002). Esta mesma desconstrução é necessária em relação à sexualidade, onde a heterossexualidade e cisgeneridade em si compõem privilégios impostos como destino... Importante dizer que me reconstruo enquanto *sobrevivente-sujeita-artista* dos traumáticos episódios de violência doméstica e abuso sexual de que fui vítima na infância. Mas que não sejam somente os *ainda aqui* que prevaleçam; são também muitas cores e sons que emergem desta empreitada musical, feminista e amorosa... desde sempre. *Falando em línguas*, música é minha revolução íntima e pública e, para quem não sabe, Laila significa noite, em hebraico... em árabe, flor... tem, também, uma relação etimológica íntima com Lilith, a referência feminista transgressora de ontologia própria, cujo nome significa “a face oculta da lua”... E, de novo, a voz de Gloria Anzaldúa ecoa em grito insubordinado por todos os cantos:

O ato de escrever é um ato de criar *alma*, é *alquimia*.

É a busca de um *eu*,

do centro do eu,

o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como “*outro*” – o *escuro*, o *feminino*.

Não começamos a escrever para reconciliar este *outro* dentro de nós?

Nós sabíamos que éramos

*diferentes*,

*s-e-p-a-r-a-d-a-s*,

*exilad-AS*

do que é considerado “normal”, o *branco-correto*.

E à medida que internalizamos este exílio, percebemos a estrangeira dentro de nós e, muito frequentemente, como resultado, nos separamos de nós mesmas e entre nós.

Desde então estamos buscando aquele *eu*,  
aquele “**outro**” e  
umas as outras.

E em

espirais que se *a-l-a-r-g-a-m*,

nunca retornamos para os mesmos lugares de  
infância onde o exílio aconteceu,

primeiro nas nossas famílias,

com nossas mães,

com nossos pais.

**A escrita é uma ferramenta para penetrar naquele mistério,**

mas também nos protege,  
nos dá um distanciamento,  
nos ajuda a sobreviver.

**E aquelas que NãO sobrevivem?**

Os restos de nós mesmas:

*tanta carne jogada aos pés da loucura ou da fé ou do Estado.*  
(ANZALDÚA, 2000, p. 232 [grifos nossos]).

Alma e alquimia são o que desejamos colocar aqui e a impressão é de que não chegamos a lugar algum, mas, sim, chegamos! Nem que seja ao “não lugar” necessário para nos reconectarmos em espiral no sentido de volta à essência (sem essencialismos, claro) do “aquele eu” ou “aquele mistério” que nos protege e nos leva para além da sobrevivência e é esse mistério que buscamos constantemente compartilhar. Entre nós e nossos trabalhos, que tanto se articulam e dialogam, como nos mínimos escritos, projetos, detalhes, materiais escolhidos para aulas, intervenções, performances, desfiles performáticos, shows... conversas, vinhos, acarajés, chás de jasmim e cafés (des)necessários, mas importantes. Como tudo isso que colocamos até aqui.



Agora, nos reorganizando após o *impacto-Gloria*, confessamos, porém, que tememos pelo fracasso, mas, ainda assim, nos arriscaremos. Para prosseguir, no entanto, contamos com você e sua atenta e amorosa leitura como compartilhamento íntimo, secreto, daqueles que vêm como compartilhar listas de músicas preferidas, receitas de guloseimas delicadas, roupas ou preferências íntimas sobre estampas, por exemplo... Ah, e para termos ao menos algum respaldo acadêmico (para garantir), além de nossa querida Gloria Anzaldúa, trazemos a nossa profunda identificação com a chamada escrita performática de Della Pollock (1998), que traz poesia na sua escrita para falar sobre coisas “sérias”; Luce Irigaray (2001), que propõe um casamento fundamental entre linguagem e escrita...; Hari Kumar (2010), que propõe a escrita performática e poética como uma forma de descolonização nesta produção de conhecimento; Audre Lorde [S.d.], que traz textos poéticos incríveis sobre pensamento de mulheres negras e lesbianidade; Suzanne Cusick (1994), que, ao compartilhar sua relação “lésbica com a música”, denuncia o suposto grande problema entre corpo x mente na produção de conhecimento, nesta tentativa contínua de separação supostamente neutra e analítica entre o eu/nós e a minha/nossa escrita que requer certa “respeitabilidade”. De modos, identidades e lugares distintos, estas são pessoas/referências que tomamos para prosseguir, pois assumem igualmente a crítica à formatação da escrita enquanto um modelo hegemônico androcêntrico, heteronormativo e branco.

Você pode até lembrar que Donna Haraway (1995) também já o havia dito ao propor a perspectiva feminista de *conhecimento situado* ou os *saberes localizados* na produção de conhecimento, mas precisamos reconhecer que a escrita apresentada pela mesma de longe propõe uma quebra com o próprio formato de escrita, como o fizeram as pessoas anteriormente citadas e claro que assumimos que não é uma coincidência o fato de parte delas serem de pensadoras feministas não brancas e/ou lésbicas, como Lorde, negra e lésbica; Anzaldúa, autodeclarada “chicana” e lésbica; Kumar indiano, Cusick, estadunidense e... lésbica... Ufa, temos parcerias nesta empreitada. Agora continuemos... percebeu que ainda caímos nas armadilhas das referências e quase justificativas para poder falar o que realmente importa? Mas foi inevitável... ainda estamos em construção... sempre. Portanto, não iremos nos desculpar. Avante!

\*\*\*\*\***Não estamos sós**\*\*\*\*\*

Uma das definições de artevismo feminista com que nos identificamos diz respeito a um processo criativo pautado pela amorosidade e coletividade, a arte como fortalecimento de pessoas, de amizades, encontros, e, igualmente, de intervenção e

crítica social. Trazemos para a roda a artista nigeriana Amina Doherty que, ao ser entrevistada, se coloca como artista feminista como conceito híbrido de artista e artista.<sup>1</sup>

Hace poco más de un año, reivindicué por primera vez el término “ARTivista” – combinación de “activista” y “artista” – el cual hace referencia al individuo que utiliza su arte (defino arte como todas las formas de expresión artística) para *luchar y pelear contra la injusticia y la opresión por cualquier medio que sea necesario*. Ahora me defino como alguien que cree en el **poder de la expresión creativa** para lograr el cambio social.

Creo que mi arte y mi activismo han sido siempre una y la misma cosa. Como feminista siempre – y a veces escritora, pintora autodidacta, fotógrafa incipiente con un creciente interés en el cine, aspirante a DJ y curadora cultural – siento la obligación de hacer preguntas, de compartir experiencias, de contar historias y de hacerlo de una manera que afronte la opresión a todos los niveles.

A través de mi arte, me interesa particularmente explorar los temas de identidad y de “pertenencia” respecto a raza, a género y a sexualidad, en combinación con ideas de amor, de comunidad y de justicia y libertad. Pretendo documentar las imágenes, los sonidos y las vivencias que a menudo son suprimidas de las narrativas tradicionales.<sup>2</sup>

Reiteramos, portanto, o desejo de que nossa produção artística esteja sempre aliada a vivências e encontros colaborativos, como nos traz Elaine de Azevedo (2015), que fala sobre artevismo como “orquestração criativa de valores simbólicos ligados a experiências particulares” que “promovem encontros colaborativos que acontecem muito além das paredes confinadas das instituições formais de arte” (AZEVEDO, 2015, p. 503).<sup>3</sup> A autora elenca resumidamente algumas características da arte social que nos contempla nesse nosso artevismo feminista de cada dia:

---

<sup>1</sup> Encontramos tanto a grafia de artevismo como de artivismo, sendo ambas legítimas e amplamente utilizadas. Optamos pela primeira por destacar o termo “arte”, que fazemos questão de manter por transitarmos enquanto ativistas feministas em espaços acadêmicos e políticos que não debatem sobre o potencial político feminista da arte.

<sup>2</sup> Entrevista “Cuando el arte y activismo se encuentran: ser joven feminista artista”. Disponível em: <<http://www.justassociates.org/es/relatos-de-mujeres/cuando-arte-activismo-se-encuentran-ser-joven-feminista-artista>>.

<sup>3</sup> Para esta tabela, a autora se baseia nos trabalhos de Felshin (1996), Kester (2004), Bourriaud (2009a), Thompson (2012) (Apud AZEVEDO, 2015).

Pode ocorrer em diferentes espaços para além dos legitimados espaços comerciais ou formais da arte
As práticas têm uma temporalidade particular
Utiliza estratégias informais e democratizantes de divulgação
As práticas são tipicamente colaborativas
Estimula a participação e a socialização do público
Enfoca o processo e as interações humanas
Utiliza materiais baratos, reprodutíveis e impermanentes
Expande as fronteiras estéticas
Enfatiza ideias que podem ir além do objeto físico e da experiência visual
Demanda a construção de uma linguagem crítica comum e de uma documentação histórica abrangente

Além dos pontos elencados pela autora, umas das principais características e força desse nosso artevismo, sem dúvida, estão na dimensão humana e artística dos encontros. Nas páginas que seguem trazemos para este compartilhamento artevista nomes de artistas individuais e coletivos parceiros ou que integramos:

## 1.1 Artistas individuais<sup>4</sup>

\*Andre Singleton\*, dançarino e performer nova-iorquino, que, em residência artística em Salvador, trouxe importantes colaborações enquanto homem negro e gay que superou o câncer aos 18 anos. Em suas performances, Andre faz questão de trazer padrões corporais coreográficos de música pop negra, tais quais a soul music, hip hop ou gêneros musicais como o kuduro angolano, dentre outros imersos em processos improvisatórios que dialogavam com a música improvisatória e desfiles performáticos;

---

<sup>4</sup> Vale ressaltar que citamos aqui apenas algumas das pessoas que colaboraram com algumas de nossas atividades, mas diversas outras somaram com participações e colaborações diversas, como Rino Carvalho, diretor teatral que nos abriu as portas do Teatro Gamboa Nova; a cantora espanhola Pepa Chacon; a ativista transfeminista Viviane Vergueiro; as estudantes e musicistas Rebeca Sobral, Maiara Amaral, Laura Cardoso, Laurisabel Assil, Neila Khadi, Cristiane Lima, Eric Assmar; a jornalista Doris Pinheiro; o professor de moda Mauricio Portela e várias outras pessoas artistas que colaboraram em momentos/performances diferentes. Deixamos aqui registrados nossos agradecimentos a todxs.

\*Duron Jackson\*, artista plástico também nova-iorquino, negro e gay, que colaborou com nosso curso de extensão *Iconografias da diáspora*, selecionado pelo edital UFBA/MAM (Museu de Arte Moderna da Bahia). Neste, Duron compartilhou experiências e reflexões sobre seus processos criativos que se pautam na crítica antirracista ao sistema penitenciário estadunidense, de que modo o mesmo objetiva e violenta os corpos negros masculinos;

\*Del do Coco\*, cantora e compositora pernambucana do gênero musical tradicional *coco*, cuja origem, textos e estruturas sonoras (canto responsorial acompanhado por percussão, geralmente ilús, pandeiro e ganzá, podendo variar conforme os grupos) dialogam com as tradições afro-indígenas, se remetendo a uma identidade nordestina afro-indígena, às entidades caboclas da religião Jurema. Del do Coco participou do cd *Água Viva*, cantando “coco das estrelas”, música de sua autoria em homenagem às mulheres da cultura popular pernambucana;

\*Ariadila Queiroz\*, educadora e musicista Pataxó de Coroa Vermelha (BA). Jovem militante indígena, participante do PET Comunidades Indígenas (UFBA) e também foi, por um tempo, colaboradora da Feminaria Musical: grupo de pesquisa e experimentos sonoros.

## 1.2 Coletivos/grupos

\*Núcleo de Estudos Sobre a Mulher\* – NEIM/UFBA, grupo pioneiro, fundado em 1983 por professoras e ativistas feministas. Em 2006, o mesmo passa a ter um programa de Pós-Graduação em estudos sobre gênero, mulheres e feminismo (PPGNEIM/UFBA) e, em 2009, o Bacharelado de Gênero e diversidade (BEGD).

\*Feminaria Musical: grupo de pesquisa e experimentos sonoros\* existe desde 2012, sendo um grupo vinculado ao Programa de Pós-Graduação em música e ao Núcleo de Estudos Sobre a Mulher. Inicialmente com o intuito de pesquisa e experimentos apenas para as participantes, como um espaço feminista de produção de conhecimento que, posteriormente, se tornou um grupo de artevismo feminista, realizando intervenções poético-musicais, oficinas, palestras etc. em espaços diversos em diálogo com o movimento social.

\* Fora do Objeto\* grupo teórico-político e afetivo nosso, que nasceu desse encontro enquanto professoras/artistas na UFBA e do nosso deslocamento de sermos

feministas em música e artista de moda no bacharelado de gênero e diversidade, onde a maioria das professoras é oriunda do campo das ciências sociais e política. Com o grupo, realizamos importante diálogo com o \*Coletivo Kiu!\*, Coletivo Universitário pela diversidade sexual (UFBA), sobretudo no projeto Abrindo a Roda pela Diversidade, em 2013, quando trabalhamos em parceria com a Escola Estadual Mário Costa Neto, discutindo gênero, raça e diversidade sexual com professoras e estudantes.

\*Baphão Queer\* é um grupo performático inspirado pelas Drag Queens, formado por estudantes da UFBA de diversos cursos. O mesmo traz em suas coreografias o diálogo com a música eletrônica, vestimentas femininas e corporalidades dissidentes.

\*Coletivo KIU!, de diversidade sexual\* é um grupo formado por estudantes da UFBA que se define como uma “Organização política-fechativa filiada ao Fórum Baiano LGBT e a ABGLT”<sup>5</sup>

\*\*\*\*\***Dos ARTEvismoS**

*Falando em línguas* para retomar o conceito de artevismo que nos acolhe, que é o de um ativismo feminista no campo do artístico nosso de cada dia enquanto pessoas da música e da moda, respectivamente. Nossos artevismos elaboram igualmente nossa produção de conhecimento sobre epistemologias feministas em música no Brasil e sobre Modativismo. Somos pautadas por nossos corpos e trajetórias em diálogo com tantas pessoas/artistas/estudantes que nos conectamos por um viés feminista antirracista LGBTQ+ que busque estratégias criativas de enfrentamento às matrizes de desigualdades.

Iniciamos nosso diálogo artevista em 2011. O mesmo se deu a partir do nosso encontro no NEIM enquanto pesquisadoras deste núcleo, e, desde então, passamos a realizar experimentações sonoras e visuais a fim de produzir nossas e dialogar com outras realidades/identidades, buscando experimentar e, deste modo, quebrar certos padrões do científico, acadêmico e artístico, visto que estes são indissociáveis e complementares.

Os caminhos têm sido diversos, desde a presença de corpos cis ou trans negros, femininos, masculinos, híbridos, quebra de padrões de silhuetas corporais

---

<sup>5</sup> Disponível em: <[https://www.facebook.com/kiucoletivo/info/?tab=page\\_info](https://www.facebook.com/kiucoletivo/info/?tab=page_info)>.

hegemônicas (branca e magra), cabelos crespos naturais ao vento, coloridos, cabeças raspadas etc.; sonoridades expandidas experimentais improvisatórias como parâmetros de horizontalidade na criação musical e na performance; presença de música tradicional indígena ou de matriz africana; dessacralização dos espaços onde se produzem imagens de moda ou música, ocupando espaços públicos e teatros em desfiles-performáticos, shows, oficinas, intervenções, encontros etc.; engajamento na construção de epistemologias que deem conta de nossas produções artísticas e teóricas feministas através da autoetnografia e da escrita performática e poética para assumirmos, no campo da subjetividade, a afetividade no ato da escrita e da criação artevista, propondo, também, uma ampliação da perspectiva de ativismo feminismo que alia a produção de conhecimento a experimentos artísticos individuais e coletivos. A seguir, apresentamos alguns dos nossos artevismos realizados entre os anos de 2012 a 2014 e ocorridos em diversos espaços, eventos e com colaborações com artistas e coletivos também diversxs.

\*\*\*\*\***ARTEvismo 1**\*\*\*\*\*

Apresentamos nosso primeiro texto juntas no XVII Simpósio Baiano de Pesquisadoras(es) sobre Mulheres e Relações de Gênero, UFBA, em maio de 2012, quando, ali mesmo, realizamos uma performance que contou com a participação da Feminaria Musical, do Baphão Queer e de Andre Singleton, que aparece na imagem em destaque a seguir.



Apresentação do performer Andre Singleton.

Foto de Rômulo Alessandro, 2012.

Na fotografia podemos experienciar um pouco a perspectiva de visão do dançarino; a plateia ao seu redor acompanha seus movimentos rápidos, que misturam danças de orixás com movimentos de danças populares baianas – que aprendeu nessa fase de residência artística que fez entre nós – e outros elementos clássicos de dança contemporânea oriundos da sua formação universitária na New School de Nova Iorque. Uma fusão incomum para performer e plateia, de reconhecimento mútuo e estranhamento dos limites entre dança, teatro e performance ao som de música experimental improvisatória executada pela *Feminaria Musical* com Eric Assmar, Laurisabel Assil e Laila Rosa e, também, de música eletrônica. Aqui o palco é o pátio do Pavilhão de aulas Raul Seixas, na UFBA, e xs artistas ficam no mesmo patamar do público, quebrando com a perspectiva da sacralização do palco que coloca xs artistas num nível acima do público. A perspectiva do dançarino é de igual para igual com o público e com xs musicistas.

O artigo apresentado neste evento resultou das reflexões sobre uma outra performance, intitulada *Híbrida*, que combinou o desfile das coleções de Carol Barreto-com a participação da *Feminaria Musical* em sua verve improvisatória, que dialogou com a sonoridade da cantora islandesa Björk, que tem como ponto fundamental de seu trabalho autoral a voz expandida e experimental (entre canto superagudo, gritos e fala) em diálogo com a música eletrônica, o canto lírico em duo renascentista por Pepa Chacon, o violino de Laila Rosa, a intervenção de Andre Singleton e um grupo de “modelxs” voluntárixs convocadx via *facebook* que performatizaram no palco do teatro e também na rua, mais uma vez, quebrando com a hierarquização palco-plateia e afirmando o artevismo feminista e LGBTQT de rua.

Acionando tanto no texto que foi produzido a partir de entrevistas aplicadas às atrizes/atores e *performers* que integraram o espetáculo, como na performance o debate do racismo e da LGBTQTIQ-fobia como esferas estruturantes dos critérios de beleza e sofisticação sempre pautados num padrão de heteronormatividade e branquitude. Assim, elegemos como ícones desses padrões de sofisticação as linguagens do Desfile e do Editorial de Moda como um “processo de criação de imagens e performance artística relacionadas a um conceito canônico que reproduz em moda padrões recorrentes – comumente conhecidos e criticados por produzir modelos de beleza hegemônicos, eurocentrados e estereotipados” (BARRETO e ROSA, 2012) e assim decidimos não somente subvertê-las, como propor a multirrepresentação de rostos e corpos brancos, negros, indígenas, afro-indígenas, heteros, homos e transgêneros, considerando a importância de fruir e celebrar diversas identidades como nos provoca Bell Hooks (2005).

Ao decidir articular texto e performance, pensamos na escrita como uma ação complementar ao artevismo, dando continuidade a reflexões propostas desde a etapa de pré-produção, execução e apresentação do espetáculo, construindo um diálogo posterior à apresentação com o grupo de atores/atrizes e modelos que se apresentaram, provocando essas pessoas a pensar e registrar quais as relações entre os marcadores sociais da diferença e a expressão artística que apresentamos, acionando uma análise crítica por meio do questionário que foi enviado ao coletivo. Todas as pessoas responderam ao questionário de modo atento, o que nos possibilitou não apenas a escrita do artigo, mas a obtenção de um retorno da equipe performática, algo incomum numa pós-produção de desfile ou performance. Uma vez que o espetáculo se caracterizou também pela efemeridade, o texto supriu a necessidade de permanência da crítica.

\*\*\*\*\***ARTEvismo 2**\*\*\*\*\*

Ainda em 2012, as estudantes do Diretório Central dos Estudantes da UFBA nos convidaram a participar como palestrantes e oficinas no II ENNUFBA (Encontro de Estudantes negras/os, indígenas, quilombolas e cotistas da UFBA),<sup>6</sup> com intervenção da Feminaria Musical, do bailarino nova-iorquino André Singleton. Nossa palestra abordou a questão dos processos criativos como estratégias políticas, tendo raça/etnia, gênero e sexualidade como temas principais, como nos sugere Bell Hooks (2005).

Na atividade, solicitamos a participação da plateia nas falas, nas escritas e, principalmente, no movimento dos corpos que, em ação, na dança circular, que, historicamente, nas músicas populares tradicionais, rompem com a ideia de hierarquia. No círculo todxs somos iguais e da força do círculo passamos a fazer reverberar as reflexões e observações sugeridas pelas nossas falas. Ao final da nossa exposição, fizemos um jogo de palavras faladas e cantadas com a turma, junto com a música improvisada ao vivo pela *Feminaria Musical* (Eric Assmar, Neila Khadi, Laila Rosa e Laura Cardoso) e dança, performatizamos frases que expressavam suas experiências pessoais no que se refere às vivências como alvo de preconceito e discriminação. O aprendizado construído elaborou-se em torno de uma observação da relação entre corpo, fala e discurso e na potência política dessa conexão que desconstrói a hierarquia que fixa a mente como superior ao corpo ou, de maneira análoga, a produção intelectual acima das produções artísticas ou

---

<sup>6</sup> Disponível em: <<http://ennufba.wordpress.com>>.



as performances como mero entretenimento. Nesses exercícios observamos expressões iniciais de resistência à proposta por parte de algumas pessoas, que, posteriormente, junto às ações do grupo, iam reavaliando, assimilando as propostas, atuando com propriedade ao final, contribuindo com seus relatos e externando de maneira reflexiva as suas inquietações, desconfortos, o que estimulou a uma posterior integração à proposta como uma crítica a tal hierarquização, comum aos espaços e práticas acadêmicas universitárias. Destacamos, em especial, os relatos de algumas mulheres negras na roda de conversas posterior à atividade, que declararam: – Aqui pude mexer meu quadril, sambar no meio da sala, sem ser julgada negativamente por isso!

\*\*\*\*\***ARTEvismo 3**\*\*\*\*\*

Mais adiante, em 2013, numa interação com as estudantes do Curso de Design de Moda da Faculdade UNIME (Lauro de Freitas-BA), participamos do evento performático de moda produzido pelas discentes e buscamos expressão numa reflexão sobre a pele como limite e expansão das identidades por meio de um debate sobre os marcadores sociais da diferença e dos padrões de beleza na aparência feminina. O desfile performático ‘Cartografias do Tempo sobre a PELE’ aconteceu no Teatro Movimento (Escola de Dança da UFBA). No espetáculo, as imagens de moda foram construídas por meio de números de improvisação individual em dança, realizados por corpos diversos, muitos destoantes do padrão estético vigente, que vestiram e desvestiram as criações das estudantes sob interpretação das desconstruções dos padrões de beleza ocidentais. Enquanto isso... a trilha sonora marcadamente improvisatória se pautou pelo diálogo com as nuances da performance e pelo princípio da improvisação experimental, com vozes expandidas (entre fala, gritos, sussurros, cantos entoados nas regiões do grave ou do superagudo-quase lírico), flauta (Laurisabel Assil), guitarra (Eric Assmar), violino e guitarra baiana (Laila Rosa), utilizando ruídos, distorções, acordes dissonantes, atonais, propondo, dessa maneira, a quebra do sistema tonal no campo do sonoro.

Como uma proposta considerada pelas próprias estudantes enquanto ousada demais e muito distante das normas de um desfile de moda, depois do evento foram feitos muitos questionamentos sobre a qualidade da performance, alegando que havia “famílias” presentes no teatro e que ficaram deslocadas com o resultado,

pois esperavam um desfile de moda padrão. Assim, na fase de análise dos resultados, construímos juntas uma reflexão sobre as intencionalidades imersas nos padrões de edição de produto de moda, discutindo sobre o modo e como o mesmo incide sobre a sociabilidade das pessoas e o quanto elas próprias, como criadoras de moda, em sua maioria mulheres negras, moradoras de bairros pouco estruturados e com visualidades diferentes desses mesmos padrões de beleza, poderiam se ver representadas nos populares desfiles e editoriais de moda.

\*\*\*\*\***ARTEvismo 4**\*\*\*\*\*

As práticas experimentadas junto a estudantes e professorxs no Colégio Estadual Mário Costa Neto<sup>7</sup> em 2013 visaram a estratégias de multiplicação uma vez que a comunidade considera a escola como elemento central de atuação no enfrentamento à violência e melhoria da qualidade de vida. Assim, acionamos alguns processos criativos para provocar reflexões acerca de temas como racismo e lesbo-homo-transfobia, construindo, entre estudantes da UFBA (bolsistas do Projeto) e estudantes do colégio, bem como entre professoras da UFBA (nós duas) e professoras do colégio, debates calorosos por meio de apreciação de vídeos, análise de músicas brasileiras do contexto popular e atividades práticas como rodas, cantos e danças tradicionais, além da leitura de textos, onde fomos tecendo esta rede e compartilhando experiências e reflexões sobre os referidos temas sob a perspectiva do artevismo político. É relevante destacar, como expressão desta experiência artevista, o desenho de um dos estudantes da Escola, destacado abaixo, retratando dois animais (lobos ou cachorros de diferentes raças e tipo de pelo) se encarando numa postura de agressividade. O desenho faz a reflexão a favor do respeito à diversidade sexual e humana, questionando: “Pra que discutir, se trabalhando juntos é muito melhor? Aceitar as diferenças e semelhantes entre si é muito mais plausível, não é?”

---

<sup>7</sup> Colégio público situado no Bairro da Federação, na comunidade do Vale da Muriçoca. A partir de janeiro de 2013, tivemos a aprovação, no Edital MEC/Proext 2013, com o projeto intitulado ‘Abrindo a Roda: toda a Escola pela Diversidade’. O curso ocorreu no período de 01 de janeiro de 2013 a 01 de janeiro de 2014 e contou com Laila Rosa, convidada para atuar como coordenadora pedagógica de prática de ensino para orientação dxs bolsistxs que são também militantes do coletivo KIU, de diversidade sexual no colégio público situado no Bairro da Federação.



Desenho elaborado na dinâmica proposta onde se falava sobre a produção de desigualdades.

\*\*\*\*\***ARTEvismo 5**\*\*\*\*\*

Outra experiência artevista que merece destaque para a constituição desta nossa perspectiva traduz-se na nossa proposta de curso de extensão intitulada “Possíveis Iconografias da Diáspora: um diálogo entre as artes visuais, moda e música”.<sup>8</sup> Em 2013 se formou, então, mais um espaço para legitimação dessa interconectividade entre “o científico, acadêmico e o artístico”. Contando com a participação de Duron Jackson, o curso se pautou pela proposta de pensar arte como agência política legítima de enfrentamento ao racismo, ao etnocídio, ao sexismo, à LGBTTIQ-fobia e outras matrizes produtoras e legitimadoras das desigualdades, questões presentes na produção intelectual e artística de nós três, ainda que de forma bem diferentes.

Desse modo, propusemos novos modos de ver e experimentar as fronteiras entre o ativismo político e a arte, pensando esta interlocução no plural ao ampliar a noção de arte para objetos funcionais e outros fazeres artesanais, a partir

<sup>8</sup> Proposta apresentada ao edital do Museu de Arte Moderna da Bahia – MAM e UFBA em meados de 2013, que buscou selecionar projetos de cursos livres e **trans**disciplinares que considerassem o fazer criativo e artístico como forma cotidiana de produção de conhecimento.

da reflexão proposta pelo MAM sobre o “Por que e como fazer novas formas de vida”? Quando apresentamos nossas produções e produzimos, juntamente com a turma desenhos, rodas musicais improvisatórias e poéticas, vídeos, escritos e experimentos.

Assumimos que as relações étnico-raciais, bem como o racismo e o etnocídio, reconfiguram as identidades que compõem a diversidade humana, visto que a branquitude ainda se faz hegemônica enquanto parâmetro de produção de conhecimento, estética, beleza e sofisticação. Esta complexa questão tem sido denunciada pela escritora nigeriana Chimamanda Adichie quando nos fala sobre os perigos da história única (eurocentrada).

Sob a mesma perspectiva, em novembro deste mesmo ano participamos, juntas, como palestrantes na abertura do seminário “As Expressões Artísticas e as Questões de Gênero”.<sup>9</sup> Nossa palestra procurou abordar mais uma vez a articulação entre Gênero e Arte: “Processos criativos e artísticos atrelados aos estudos de gênero, raça/etnia e sexualidade”. Ao pensar sobre Gênero e Arte, rememoramos que os fazeres e criações desenvolvidas por mulheres negras, indígenas e pobres são comumente enquadradas como artesanato, vendido a preços baixos e desvalorizado de modo assimétrico às telas, muitas vezes serializadas, pintadas por homens brancos, por exemplo. Neste evento também Laila Rosa fez um pré-lançamento do seu CD autoral “Água viva: um disco líquido”, contando com a participação da coquista pernambucana Del do Coco, que participou da gravação do CD onde ambas cantaram o coco das estrelas, música em homenagem às mulheres da cultura popular pernambucana, de Del do Coco. Tal apresentação artística, atrelada à exposição oral num formato de palestra, intentou referendar o debate, por nós empreendido, sobre a necessidade de construir em conjunto com as nossas referências, rejeitando as costumeiras formas de apropriação cultural que suportam produções artísticas que se dizem inovadoras, mas que nunca citam suas fontes de inspiração e pesquisa.

\*\*\*\*\***ARTEvismo 6**

Ainda em novembro de 2013, de volta a Salvador, no histórico mês da consciência negra, fomos juntas ao palco com a Feminaria Musical, no lançamento do CD autoral de Laila Rosa, intitulado “Água Viva: um disco líquido”, numa

---

<sup>9</sup> Organizado pela Secretaria da Mulher do Estado de Pernambuco, no Teatro Arraial (Recife – PE), dia 06 de novembro de 2013.

improvisação coletiva vocal e instrumental<sup>10</sup> onde foram homenageadas mulheres negras e indígenas. Cantamos cantos tradicionais Pataxó, liderados por Ariádila Queiroz Pataxó, integrante da Feminaria Musical, que culminaram em outros cantos de “dentro”, aqueles que falam sobre a nossa subjetividade, improvisatórios e fluidos e calorosamente compartilhados através de falas, notas longas, sussurros, sonoridades imprevisíveis que “vierem de dentro” (de nós) no ato da performance.



Foto de Rômulo Alessandro

Como é possível perceber na imagem acima, este momento de abertura do show foi tanto ritualístico quanto de artevismo por várias razões: o formato de semicírculo (no palco) e de círculo (incluindo a presença da plateia que nos assistia e que interagiu conosco); a improvisação experimental (vocal e com instrumentos de percussão leve como apitos, alcarinas e chocalhos) que horizontaliza os saberes musicais, pois não são preestabelecidas estruturas sonoras a serem seguidas; a interação da plateia que convidamos para que cantasse com a gente o “canto de dentro”, estabelecendo, assim, uma conexão também horizontalizada e de consagração da coletividade através da música viva e líquida proposta neste show e no CD.

Nessa experiência artevista destacamos, também, as falas das mulheres que nunca haviam subido ao palco; ouvimos, posteriormente, seus desconfortos

<sup>10</sup> Que tomou lugar no Teatro Eva Herz da Livraria Cultura, Salvador, BA.

e surpresas de empoderamento com este lugar de destaque e de enorme visibilidade, desta vez onde artistas sobem ao palco na relação sacralizada palco-plateia. Na ampliação do convite para participação do espetáculo às mulheres que não são artistas profissionais buscou-se desconstruir essa definição e encorajá-las a atuações que diferem de seu universo cotidiano, estimulando-as ao contato com as artes e ao questionamento do seu lugar de espectadoras ou protagonistas. Foi uma experiência muito bonita, amorosa, musical, sagrada e de enfrentamento para todxs nós.

\*\*\*\*\*ARTEvismo 7

Por fim, nesta narrativa conjunta de buscas por propostas metodológicas feministas “Fora do Objeto”, ou seja, fora do padrão comumente institucional para experimentos coletivos e compartilhamentos de ideias, gostos musicais, preferências no vestir, no pentear, dentre outras, retomamos a parceria UFBA/MAM, no mês de agosto de 2014, em que o tema “É tudo Nordeste?” nos levou a propor o curso “Sobre corpos, paisagens e sonoridades: desconstruindo estereótipos de Nordeste com moda e música”, onde, novamente, levamos escutas, imagens, escritos desta vez situados, sobretudo, na região Nordeste brasileira, para discutir estereótipos e redescobrir as vanguardas inerentes às tradições negras, indígenas, populares, midiáticas e de outros experimentos.



A turma do curso UFBA/MAM 2014 na roda musical que foi iniciada com yoga  
Foto de Blenda Tourinho

Como metodologia artevista feminista musical, buscamos trabalhar corpo e voz em momentos com técnicas de respiração do yoga, como na imagem anterior. Consideramos que esses momentos promovem o autoconhecimento e a conexão com o coletivo, onde trabalhamos a afetividade e desejo, campos muitas vezes negligenciados pela academia. Na ocasião perguntamos e ouvimos como as pessoas se sentem em relação aos temas discutidos. Perguntamos “como está seu corpo hoje? O que você precisa/deseja dizer pra você mesma/o hoje?”. Em seguida, seguimos para momentos poéticos, com leituras de textos teóricos e poemas compartilhados (nós levamos vários livros e a turma também), onde trabalhamos voz, canto, improvisação. Cada pessoa cantou, leu e/ou recitou o texto que escolheu, tocando os instrumentos, mesmo que cada pessoa tenha acesso pela primeira vez, como foi o caso da rabeca, instrumento de cordas friccionadas presente na música tradicional nordestina. Sem dúvida é um momento de descoberta e compartilhamento.



A turma do curso UFBA/MAM 2014 na produção de moda  
Foto de Blenda Tourinho

Na imagem acima registramos nosso momento de experimento coletivo, onde a turma levou roupas, acessórios, instrumentos musicais. Construímos, ali mesmo, no quadrilátero da Biblioteca Pública dos Barris,<sup>11</sup> nossa performance

<sup>11</sup> A Biblioteca Pública dos Barris, popularmente chamada de “Biblioteca Central dos Barris”, é uma biblioteca pública que funciona no bairro dos Barris, Salvador, Bahia, tem 200 anos de fundação.

particular: um editorial de moda ao vivo, sugerindo à turma mimetizar as poses da moda e provocar padrões de gênero e raça embutidos nas mesmas, com direito à trilha sonora e compartilhamento das fotos. Mais uma produção artevista colaborativa, em que as pessoas criaram seus “looks” e escolheram seus repertórios que, de algum modo, dialogavam ou desconstruíam com a noção de identidade nordestina. Foram escolhidos artesanatos como acessórios, tecidos tradicionalmente usados do Nordeste como chita, vestidos de praia, filó, técnica de bordado alagoano, muitas estampas, couro. Depois de muitas discussões sobre gênero, raça e sexualidade, um dos alunos propôs se apresentar como uma mulher trans superproduzida e “montada” de blusa de algodão vermelha e batom vermelho nos lábios. Tudo construído com muita naturalidade e criatividade por todxs que já estavam num processo de entrosamento entre si e com as temáticas abordadas pelo nosso curso.

Essa experiência nos leva a pensar e sentir como nosso corpo e aparência acionam potencialidades, onde o corpo pode ser experimentado como aparência, mas também como campo do sentir e como instrumento musical: a voz e o contato com instrumentos outros que passam pelo físico/corpóreo. Pensamos que os espetáculos de moda e experimentos sonoros podem “brincar” de forma subversiva com os padrões heteronormativos de masculino e feminino, assumindo palco/passarela/rua como espaços de expressão de outras possibilidades de ser. Refletindo acerca das relações entre os Estudos Feministas e os Processos Criativos empreendidos na criação de obras artísticas e de design, no tocante à expressão das identidades, construção de pensamento político e reconhecimento da materialidade das linguagens escolhidas ao compor tais narrativas, propomos que, a partir de um pensamento contra-hegemônico, componham-se, de modo estratégico, outras representações, vivências, sonoridades, desejos...

\*\*\*\*\***Por favor, não se canse**

São estas e tantas outras performances, cursos, projetos, aulas, encontros, onde nos deparamos *falando em línguas* e o melhor disso tudo é, *ainda, que...* encontramos outras pessoas que também *falam em línguas* e que em “outras” línguas e linguagens se comunicam para além de formatações restritas e para encontros humanos, amorosos, horizontalizados e diversificados, com direito à montagem e produção de moda e trilha sonora “fora do objeto orgânico” de “nudez revelada”, assim como a escrita orgânica proposta por nossa querida Gloria Anzaldúa:



Não é no papel que você cria, mas no seu interior, nas vísceras e nos tecidos vivos – chamo isto de escrita orgânica. Um poema funciona para mim não quando diz o que eu quero que diga, nem quando evoca o que eu quero que evoque. Ele funciona quando o assunto com o qual iniciei se metamorfoseia alquimicamente em outro, outro que foi des- coberto pelo poema. Ele funciona quando me surpreende, quando me diz algo que reprimi ou fingi não saber. O significado e o valor da minha escrita é medido pela maneira como me coloco no texto e pelo nível de nudez revelada (ANZALDÚA, 2000, p. 234).

Tudo isso é importante para que entendamos de onde viemos e onde estamos, pois não sabemos ao certo para onde iremos, mas temos a certeza do que desejamos e sabemos a dor e a alegria de nos lançarmos – como diria Milton Nascimento e Ronaldo Bastos na canção Cais, que *canção-lançamento* merece também estar “fora” da formatação – outra licença que reivindicamos para compartilhar música:

Para quem quer se soltar invento o cais  
Invento mais que a solidão me dá  
Invento lua nova a clarear  
Invento o amor e sei a dor de me lançar  
...  
Eu queria ser feliz  
Invento o mar  
Invento em mim o sonhador  
Para quem quer me seguir eu quero mais  
Tenho o caminho do que sempre quis  
E um saveiro pronto pra partir  
Invento o cais  
E sei a vez de me lançar...

Neste *nos lançar* assumimos, portanto, a importância feliz ou dolorosa da liberdade, da invenção, da criação, onde, finalmente, haja uma compreensão de que as práticas feministas e a produção de conhecimento perpassam pelo acionamento da reflexão acerca das interseccionalidades entre os marcadores sociais da diferença, como elementos produtores de culturas e formas de produção de conhecimento específicas que podem e devem trilhar por caminhos emancipatórios. Chamamos de marcadores gênero, raça, etnia, sexualidade, classe social, acessibilidade etc... como pontua Guacira Louro (1997), mas não somente para

falarmos sobre identidade e, sim, para pensarmos em como se articulam às matrizes produtoras das desigualdades que, por sua vez, podem ser compreendidas como os distintos e, por vezes, complementares mecanismos e sistemas de violência e silenciamento dxs sujeitxs tais quais o sexismo, o racismo, o etnocídio, a lesbo-homo-transfobia, e uma lista tristemente sem fim...<sup>12</sup>

Somos, portanto, respaldadas pelas epistemologias feministas pós-coloniais (CUIRIEL, 2010; WERNECK, 2007; CARDOSO, 2012) para, enquanto artistas e docentes, pensarmos os processos de ensino-aprendizagem construídos a partir das relações horizontais e igualitárias de uma pedagogia feminista de artevismo entre professora e turma. Com a utilização de textos indicados para leitura e expressão e compartilhamentos de histórias de vida, interpretações pessoais e mediadas por obras artísticas que expressam algumas das “realidades” produzidas em cada contexto, bem como técnicas de leitura e escrita criativas que não separam o vocabulário “acadêmico” dos “ditos populares”, gírias e abraços, acreditamos que a sala de aula e os diversos encontros dentro e fora dela devam corresponder a espaços de fruição da afetividade e das relações interpessoais. Ou seja, estamos no mesmo barco... nos lançando do cais ao mar... de infinitas possibilidades. E por assumirmos conjuntamente esta postura, trazemos o grupo “Fora do Objeto” enquanto a materialização deste desejo ao mesmo tempo “não lugar” constante que versa sobre dialogar com a Moda no campo dos estudos feministas, dos estudos feministas em Música, da música nos estudos feministas, dos estudos feministas em moda... Feministas militantes na moda e da música (constantemente indagadas se isso é arte? Ou se isso é realmente pesquisa? Ou se militância?), campos que, assim como nossas identidades, correspondem aos nossos “entre lugares e não lugares que constantemente nos colocam à prova, nos desconcertam e trans-Locam... certamente para um lugar melhor e que desejamos positivamente....

Persistindo no *falar em línguas* de Gloria Anzaldúa, elaboramos nosso entendimento acerca do discurso como linguagem produtora de realidades (BUTLER, 1999; FAIRCLOUGH, 2001). Logo, as análises do discurso empreendidas a partir desses experimentos e propostas são também resultado de uma crítica aos métodos e referenciais teóricos tidos como verdadeiros, confiáveis e testáveis. Assim, nas nossas práticas estabelecemos uma interconectividade entre as

---

<sup>12</sup> Juntamente com outras pesquisadoras do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulher (NEIM/UFBA), participamos da organização do XVII Simpósio Baiano de Pesquisadoras/es cujo tema foi “Os Estudos Feministas e de Gênero e as Matrizes da Desigualdade: Sexismo, Racismo e Lesbo-Homofobia”. O mesmo aconteceu em Salvador, em 2012. Disponível em: <<http://www.ppg-neim.ffch.ufba.br/noticias/exibir/143>>.

linguagens do corpo e da oralidade, do texto escrito e da linguagem do desenho como registro ao analisar, por exemplo, tanto o desenho das cidades como dos corpos nela inseridos para estudar sobre gênero, raça/etnia, sexualidade, acessibilidade etc... e das diversas paisagens sonoras (SCHAFER, 2001; PINTO, 2008) da diversidade cultural humana.

## Referências

ANZALDÚA, Gloria. “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”. *Revista Estudos Feministas*, n. 8 (1º semestre). Florianópolis: UFSC, 2000, p. 229-236.

AZEVEDO, Elaine; PELED; Yiftah. “Artevismo” Alimentar”. In: *Contemporânea*, v. 5, n. 2, jul.-dez. 2015, p. 495-520.

BARRETO, Caroline. *Moda e expressão sexual: redesenho e construção da aparência no grupo das Travestis de Salvador*. 2008. Dissertação. (Mestrado em Desenho, Cultura e Interatividade). Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2008.

BARRETO, Caroline; ROSA, Laila. “Raça, gênero, sexualidade e moda no corpo: performances, escutas e linguagens”, no prelo. p. 1-18.

BENTO, Maria Aparecida Silva. “Branqueamento e branquitude no Brasil”. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-58.

BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo””. In: LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado, pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 153-172. (tradução do capítulo introdutório de “*Bodies That Matter*”).

CARDOSO, Cláudia Pons. *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre mulheres, gênero e feminismo), (PPGNEIM). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2012.

CURIEL, Ochy. “Hacia La construcción de un feminismo descolonizado.” In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (Org.). *Aproximaciones críticas a las prácticas*

*teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. v. I. Buenos Aires: En La Frontera, 2010. p. 69-78.

CUSICK, Suzanne. Feminist theory, music theory and the mind/body problem. In: *Perspectives of New Music*. v. 32, n. 1, Winter, 1994, p. 8-27. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/833149](http://www.jstor.org/stable/833149)>. Acesso em: 15 ago. 2008.

FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Tradução de I. Magalhães et al. Brasília: UnB, 2001.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*, n. 5, 1995, p. 07-41.

hooks, bell. Alisando nossos cabelos. *Revista Gazeta de Cuba* – Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos. Retirado do blog coletivomarias.blogspot.com/.../alisando-o-nosso-cabelo.html.

IRIGARAY, Luce. *To be two*. Translated by Monique M. Rhodes and Marco F. Cocito-Monoc. New York: Routledge, 2001.

KUMAR, Hari Stephen. Speaking in silences. *International Review of Qualitative Research*, v. 2, n. 4, february 2010, p. 433-444.

LORDE, Audre. *Textos escolhidos de Audre Lorde: herética difusão lesbofeministas independente*. Organizado por Difusão Herética. Edições lesbofeministas independentes, [S.d.]. Disponível em: <[difusionfeminista.wordpress.com](http://difusionfeminista.wordpress.com)>. 34p.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997.

NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Dança da decepção: uma leitura das relações raciais no Brasil*. Disponível em: <[http://www.beyondracism.org/danca\\_decepcao.htm](http://www.beyondracism.org/danca_decepcao.htm)>.

POLLOCK, Della. “Performing Writing”. In: PHELAN, Peggy e LANE, Jill (Ed.). *The Ends of Performance*. New York: NYU Press, 1998. p. 73-103.

ROSA, Laila; IYANAGA, Michael; ALCANTARA, Neila; HORA, Eric; SILVA, Laurisabel; ARAUJO, Sheila; MORAES, Luciano. Epistemologias feministas e a produção de conhecimento recente sobre mulheres e música no Brasil. In: NOGUEIRA, Isabel Porto e FONSECA, Susan Campos (Org.). *Estudos de gênero*,

*corpo e música: abordagens metodológicas*. Goiânia / Porto Alegre: ANPPOM, 2013. p. 110-137.

ROSA, Laila; HORA, Eric; SILVA, Laurisabel. FEMINARIA MUSICAL: GRUPO DE PESQUISA E EXPERIMENTOS SONOROS. IN: *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10*. Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1385055525\\_ARQUIVO\\_LailaRosa.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1385055525_ARQUIVO_LailaRosa.pdf)>.

SCHAFER, R. Murray. *A afinação do mundo: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora*. São Paulo: UNESP, 2001.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

PINTO, Tiago de Oliveira. “Ruídos, timbres, escalas e ritmos: sobre o estudo da música brasileira e do som tropical”. *Revista USP*, n. 77, São Paulo, mar./abr., 2008, p. 98-111.

WERNECK, Jurema Pinto. *O samba segundo as ialodês: mulheres negras e a cultura midiática*. Tese (Doutorado em Comunicação). Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

## Sites e vídeos

Chimamanda Adichie: o perigo de uma única história. *TEDGlobal*, jul. 2009. Disponível em: <[http://www.ted.com/talks/lang/ptbr/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story.html](http://www.ted.com/talks/lang/ptbr/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html)>.

JASS – Construir el Poder Colectivo de las Mujeres para la Justicia. Disponível em: <<http://www.justassociates.org/es/relatos-de-mujeres/cuando-arte-activismo-se-encuentran-ser-joven-feminista-artivista>>.

II ENNUFBA – Encontro de estudantes negros, negras, indígenas, quilombolas e cotistas da UFBA. Disponível em: <<http://ennufba.wordpress.com>>.

Comunidade Coletivo Kiu. Disponível em: <[https://www.facebook.com/kiucoletivo/info/?tab=page\\_info](https://www.facebook.com/kiucoletivo/info/?tab=page_info)>.



## 2

# DEBATES FEMINISTAS EM BH: UM OLHAR A PARTIR DA PROSTITUIÇÃO E DA MARCHA DAS VADIAS



Letícia Cardoso Barreto  
Claudia Mayorga  
Miriam Grossi

### 2.1 Cenas da Marcha das Vadias de 2014<sup>1</sup>

*Desde 2013, eu já vinha percebendo um interesse das mulheres da Marcha por debater ainda mais a prostituição. Embora essa questão não estivesse sempre clara na troca de e-mails, acabava aparecendo quando se citava a visita que as militantes faziam aos hotéis da Guaicurus, por exemplo. Foi durante o seminário de discussão sobre prostituição promovido pela Marcha, que o tema ficou mais evidente como tendo ganhado um destaque no ano. No grupo de e-mail, foi decidido que este seria o tema central da marcha neste ano, embora essa escolha não tenha ficado tão clara no release e panfleto. Achei estranho, pois, no ano de 2012, foi escrito um documento sobre como debater prostituição na Marcha e neste não houve nada mais direcionado.*

*A escolha pelo tema da prostituição, ainda que de forma meio invisibilizada, acredito que tem a ver com o fato de que algumas das pessoas organizadoras tenham se envolvido mais nessa discussão, contudo, ocupando, costumeiramente, polos diferentes do debate. Se algumas são mais a favor da regulamentação e projeto de lei, como o PL Gabriela Leite, outras seguem achando que este é negativo para os direitos das prostitutas, mesmo que não utilizem um discurso que pregue o fim da atividade. O interesse pelo tema se relacionava, também, à realização da Copa do Mundo no Brasil e em Belo Horizonte.*

<sup>1</sup> Trechos adaptados do diário de campo de Letícia Barreto. A MdV-BH daquele ano ocorreu em 25/4.

*Na Marcha de 2012 havia me chamado atenção a organização de algumas participantes, que levaram cartazes e materiais para confeccioná-los, além de já trazerem frases prontas para utilizarem. Escrevi cerca de 20 cartazes, bem coloridos, muitos deles enfatizando o debate da prostituição e a necessidade de descriminalização e de redução do estigma associado. Chegamos à Marcha por volta de 2 horas da tarde, a concentração se iniciou a 1, e logo espalhei os cartazes pelo chão. Algumas pessoas já escolheram os seus.*

*Fiquei ali na Praça da Rodoviária, procurando as pessoas que conhecia e observando as que estavam presentes. Logo encontrei representantes da Associação das Prostitutas de Minas Gerais (Aprosmig) e a presidenta vestia um corpete e shortinho bem curto. Outra integrante estava com suas roupas de costume, mas trazia um cartaz que ela mesma fez “Socorro... socorro... queremos liberdade para nos vestir”. Fiquei muito feliz de ter feito seu próprio cartaz com uma questão que lhe era cara. A presidenta pegou um dos meus cartazes. Pouco depois, encontrei uma aluna da graduação em Psicologia que trabalhou comigo num projeto de extensão sobre prostituição, que se vestiu de Eva, apenas de calcinha, com um esparadrapo tampando os seios. A presidenta logo disse: “Ah, ela está assim! Vou trocar de roupa também!” e, ao passar pela associação, tirou o shortinho e ficou só de calcinha.*

*A marcha começa a andar ao som do grupo Batuque de Mina, formado exclusivamente por mulheres. Algumas que vão mais atrás levam seus próprios instrumentos e puxam músicas, reparo que muitas são de grupos lésbicos. Chamam atenção os gritos contra o prefeito e a Copa, evidenciando a presença de outros movimentos que se integram à Marcha e que têm ocupado a cidade, como o Fora Lacerda e o Comitê dos Atingidos pela Copa.*

*Vou marchando, a maior parte do tempo, ao lado das prostitutas, por vezes mudando de lugar para conversar com algum amigo ou pessoa do movimento. Elas seguem bem à frente da marcha e são bastante fotografadas, em especial a presidenta. Eu carregava o cartaz “Putá feminista”, o que fez com que algumas pessoas também achassem que eu fosse prostituta. A vice-presidenta diz que não vai ficar até o fim e que está cansada. Reparo que, diferente da última marcha, nesta elas não puxaram nenhum grito, por outro lado, havia mais cartazes com a temática da prostituição e mais tarde percebi que muitos deles foram feitos pelas alunas do curso de Direito, que foram marchar junto com uma doutoranda em Direito que era articuladora da MdV-BH e que coordenou um grupo de estudos sobre prostituição no semestre anterior.*

*A Marcha tinha um clima bom, mas parecia que havia algo estranho no ar, que eu não sabia bem como explicar. Quando encontrei com esta doutoranda em Direito, ela compartilhou do mesmo sentimento. As pessoas pareciam menos engajadas e*



havia uma diversidade maior de pessoas participando. Em dado momento, a Marcha alterou seu trajeto normal, para passar em frente à Prefeitura, onde estavam acampados servidores municipais em greve. Uma coisa que chamou atenção foi a presença maior de homens, em especial gays, muitos dos quais chegaram mais ao final da Marcha. Pensei ser algo muito bom, pois os nossos questionamentos estavam chegando a outros grupos. Por outro lado, parecia haver número menor de pessoas do que da outra vez que participei em BH. Vi apenas uma travesti. Havia também crianças, idosos, como das outras vezes.

Após a Marcha, os debates continuaram nas redes sociais. Um, em especial, se tornou preponderante. Nos eventos anteriores à Marcha, foram feitas algumas sessões de fotografias. Uma delas foi feita na faculdade de Direito e incluiu a foto de um menino que já integrava as ações (página do facebook, e-mail) e que é gay, que trazia o peito escrito em batom “Vadix”. A foto deste rapaz no facebook começou a ser bombardeada por mulheres da Marcha, algumas das quais pareciam bem articuladas entre si. Reclamavam que o protagonismo deveria ser das mulheres, que era absurdo haver uma foto com ele, inclusive chegando a ser bastante agressivas. Organizadoras tentavam rebater os argumentos e acalmar os ânimos (em tempo, as três organizadoras são heterossexuais e já estiveram na Marcha com maridos e filhos). Outras já tentavam escutar mais o argumento das demais. O debate foi se tornando acalorado e algumas militantes se sentiram pessoalmente atingidas e o grupo optou por marcar uma reunião de avaliação do evento, exclusiva para mulheres. Posteriormente, este conflito levou à saída de mulheres da Marcha, inclusive pessoas que foram articulistas do evento em anos anteriores.

Cheguei à Praça da Estação no dia primeiro de junho para participar desta reunião e vi um grupo de cerca de 20 mulheres sentadas ao chão. A reunião começou conduzida por uma militante que integra o grupo das lésbicas que foi contrária à publicação e por uma das articulistas da marcha. Foi feita uma avaliação por parte de cada pessoa e sugestão de pauta. Foram escolhidos vários pontos: mulheres negras, lésbicas e trans, agressão, presença dos homens, mas nem todos chegaram a ser debatidos. Os temas que mais apareceram, sem nenhuma dúvida, foram as mulheres lésbicas e a presença de homens. Uma das lésbicas, que era a que mais falou, logo se apresentou como feminista radical e eu já pude prever que tipo de postura teria frente à prostituição. Eram contra a presença de homens em geral, seja participando, aparecendo, cantando, enfim, mesmo os que já estiveram presentes em outros momentos e mesmo sabendo que seria impossível impedir sua participação.

Apesar de a prostituição ter sido escolhida como tema central, foi citada apenas em um momento. A feminista radical disse que, apesar de ter uma visão diferente de

*outras feministas sobre prostituição, sentiu que faltou fazer o debate sobre o tráfico de pessoas na Copa e a exploração sexual. Uma organizadora rebateu dizendo que fizeram uma atividade sobre exploração sexual no Espaço Comum Luiz Estrela (casarão ocupado em BH e que homenageia um morador de rua que foi assassinado) e que ninguém compareceu. Fiz uma fala dizendo da necessidade de incorporação dessas novas demandas, mas que sejam feitas de acordo com o que é trazido pelos grupos interessados. No caso das prostitutas, por exemplo, a exploração sexual e Copa não são questões centrais, então não adianta querer incluí-las no debate, mas sem escutá-las. Apesar de não ter dito, ainda pensei ser equivocada a escolha do espaço para debater o tema, devendo haver maior articulação com as prostitutas para pensar o formato da conversa. Mais uma vez, havia a contradição de dizerem não querer falar em nome de nenhum grupo, visando incluir mais mulheres e uma maior diversidade entre as mesmas, mas isso acontece de forma rápida ao se referir às prostitutas, como se no caso delas certos debates não precisassem ser aprofundados ou ter as mesmas como protagonistas. A reunião se encerrou com agendamento de novos encontros para debater as demais pautas.*

*Cerca de um mês depois, foi publicado um texto na página da Marcha das Vadias sobre a Copa do Mundo, cujas afirmações são confirmadas por citações a sites e reportagens. Alguns trechos são apresentados a seguir.*

A Marcha das Vadias BH chama todas as mulheres atingidas pela Copa a falarem!

Todas nós que moramos nas cidades-sede sabemos como nosso dia a dia está alterado durante a copa. Os constantes abusos por parte da polícia, as diversas revistas diárias para a mulher que circula na cidade, especialmente a mulher negra e a mulher lésbica. O assédio de rua, o clima de hostilidade masculina que chama de “clima festivo” (a festa é pra quem, se nós temos medo de sair de casa, medo de estar lá e medo de voltar pra casa sozinhas?). Nosso direito de ir e vir com segurança está ainda mais comprometido do que já é nesse período. Nosso direito ao transporte, à cidade estão ainda mais dificultados. Nosso direito à segurança sexual [<http://esportes.terra.com.br/australia/turista-registra-denuncia-de-estupro-apos-jogo-em-cuiaba,4a98a37000b96410VgnVCM3000009af154d0RCRD.html>] e reprodutiva (mulheres prostituídas relatam que muitos estrangeiros se recusam a usar preservativo e as tratam mal <http://copadomundo.uol.com.br/noticias/redacao/2014/06/19/prostitutas-de-fortaleza-sofrem-com-gringos-na-copa-porc-os-e-paes-duros.htm>), ainda mais abalado.

O aliciamento de mulheres para a prostituição [<http://comiteabolicao-prostituicao.wordpress.com/2014/06/21/prostituicao-e-copa/>], a prostituição infantil [<http://g1.globo.com/mundo/blog/brasil-visto-de-fora/>]

post/reportagem-do-le-monde-destaca-turismo-sexual-e-prostituicao-infantil-em-fortaleza.html <https://br.noticias.yahoo.com/policia-do-rio-fecha-bar-e-hotel-por-exploracao-sexual-de-criancas-193016674.html>] e o tráfico de mulheres aumentaram por conta da Copa. Mulheres removidas de suas casas para viabilizar as obras da Copa acabam sem teto e sem recursos, sendo coagidas pela situação à prostituição para seu sustento e o de seus filhos, sendo vitimadas pela rede de exploração sexual mantida por cafetões e clientes, da qual talvez nunca consigam recursos pra sair vivas. Mulheres moradoras de rua desaparecem do centro e são levadas a abrigos contra sua vontade, muitas vezes sendo abordadas e revistas por policiais homens, o que é uma grave violação dos direitos dessas mulheres.

Mulheres são vistas como objetos de prazer, algo a ser desfrutado pelos homens. Somos moeda de troca [<http://blogs.band.com.br/marcondesbrito/2014/06/18/maradona-exigiu-ate-prostitutas-para-comentar-na-tv-brasileira/>]. Pagamento de homens para homens. No máximo, somos vistas como adereço, como objetos cuja função é embelezar o ambiente [<http://globotv.globo.com/rede-globo/fantastico-na-copa/v/fantastico-procuras-musas-da-copa-do-mundo/3443015/http://globoesporte.globo.com/rs/copa-do-mundo/fotos/2014/06/fotos-musas-vaao-beira-rio-para-argelia-x-coreia.html>] <http://ego.globo.com/famosos/noticia/2014/06/vale-tudo-anonimas-pintam-o-corpo-para-serem-musas-da-copa.html> <http://www.s1noticias.com/conheca-as-musas-a-copa-2014-no-brasil/>].

*O texto evidenciava algumas escolhas que remetiam a uma visão abolicionista sobre a prostituição, mesmo que de forma não explícita. Assim, se fala em “mulheres como moeda de troca”, “mulheres prostituídas”, “aliciamento para a prostituição”. A associação entre prostituição e tráfico de pessoas é também comum ao viés abolicionista, que almeja a eliminação da prostituição. A publicação deste texto, num clima já tenso que dominava a MdV-BH, levou a um debate nas redes sociais e também no grupo de e-mail. Neste momento, algumas das participantes utilizavam argumentos que, como no trecho citado, reiteravam os efeitos perniciosos da vinda de homens para o Brasil para o tráfico de pessoas e a prostituição. Simultaneamente, militantes questionavam estas visões, trazendo dados produzidos por grupos de prostitutas, parceiros e parceiras que desestimulam estas vinculações. De um dos lados, se destacava a mulher lésbica que iniciou o debate na reunião de avaliação; do outro, a doutoranda em Direto. Houve integrantes que se mantiveram em uma posição intermediária no debate, se dizendo a favor da prostituição, mas também do debate sobre o tráfico. O trecho parece ter sido escrito a muitas mãos e, provavelmente, as militantes que o fizeram e/ou revisaram poderiam ser consideradas abolicionistas ou adotaram práticas e ações abolicionistas, mesmo que não cientes disto. Esta discussão ocasionou, também, a saída de participantes da organização da Marcha.*

## 2.2 A Marcha das Vadias e os debates feministas sobre a prostituição

Surgida em janeiro de 2011, em Toronto, Canadá, a Marcha das Vadias (Slutwalk) apareceu como uma manifestação contrária à declaração de um policial de que se as mulheres não queriam ser violentadas, não deveriam se “vestir como vagabundas”. A fala ocorreu durante uma palestra na Universidade de Toronto, em virtude de uma sequência de estupros que tomaram lugar na mesma (HASHIMOTO, 2014). O movimento logo se espalhou por diversas partes do mundo e, no Brasil, começou no mesmo ano, em diversas cidades. As militantes argumentavam que se “ser vadia” é ser livre na forma de vestir, ser e pensar, todas elas seriam vadias (JUNQUEIRA; GONÇALVES, 2011). Ademais, o movimento aponta, segundo a feminista e advogada (que ganhou visibilidade com seus textos publicados em um blog feminista) Cynthia Semíramis, para o desejo feminino pelo controle da própria sexualidade, de forma que as mulheres não sejam discriminadas por suas roupas, idade, aparência, número de parceiras ou parceiros (SEMÍRAMIS, 2012).

Como movimento feminista que debate questões vinculadas à sexualidade e ao direito ao próprio corpo, a Marcha das Vadias se debruça sobre a relação entre violência, prostituição e sexualidade, central para diversas feministas. De acordo com Adriana Piscitelli, os movimentos feministas no Brasil, que, anteriormente, se centravam na questão da violência, se ocuparam da discussão sobre a prostituição de forma mais robusta a partir dos anos 2000, com a chegada, ao País, da guerra dos sexos, com quase vinte anos de atraso (PISCITELLI, 2008, 2013). A prostituição ocupa um lugar central neste debate, operando como divisor de águas entre as formas de perceber a sexualidade (PISCITELLI, 2005). É constantemente percebida de forma polarizada pelos movimentos feministas: de um lado, um polo que a percebe como violência; e, de outro, noções que, alinhadas a discursos de profissionais do sexo, avaliam a ocupação também como locus de experiências de agência e de autodeterminação. Há, ainda, olhares que tentam fugir dessa dicotomia e propor formas de perceber a atividade como podendo incluir, a um só tempo, experiências de subordinação e agência.

O primeiro lado se alinha às propostas de Marjan Wijers (2004) do que seria o regime abolicionista, em que a prostituta é a vítima a ser liberta e conscientizada e a prostituição é tida como forma de violência, não podendo ser uma opção. Este debate se aproxima de discussões sobre o tráfico de pessoas, que também é visto como forma de vitimização e opressão, frequentemente ligado ao sexo (KEMPADOO, 2005), bem como à pornografia (OSBORNE, 2002).

Uma proeminente autora desse debate é a inglesa Sheila Jeffreys, que discorre sobre como, no final do século XX, o debate sobre a prostituição foi se tornando polarizado e se posiciona como abolicionista frente ao fenômeno. Para a mesma, a prostituição é uma forma de escravidão, que submete e violenta as mulheres que nela se inserem, as quais ela denomina de “mulheres prostituídas”, trazendo para a cena não só a mulher, mas, também, o “perpetrador do ato”, responsável pela inserção daquela na atividade, haja vista que nenhuma o faria de forma voluntária (JEFFREYS, 2008).

O segundo lado da polarização se alinha ao regime laboral trazido pela autora Marjan Wijers (2004), em que a prostituta seria uma mulher trabalhadora. A prostituta pode, inclusive, sofrer exploração no trabalho, mas este deve ser percebido como tal, no que toca às possibilidades de escolha, agência e opressão, devendo ser regulamentado por leis trabalhistas. Este polo é bastante alinhado a e influenciado por movimentos de prostitutas que exigem um olhar menos vitimista para o fenômeno.

Podemos citar, aqui, Kamala Kempadoo e Jo Doezema (DOEZEMA, 1998; KEMPADOO, 1998). O livro organizado por ambas traz diversos artigos de autores e autoras ao redor do mundo que argumentam a favor da percepção da prostituição como um trabalho, da necessidade de sua inserção em leis trabalhistas e de se repensar o debate sobre o tráfico de pessoas e a centralidade da prostituição neste. Os autores e as autoras que coadunam com essa visão costumam usar palavras como “trabalhadora do sexo” ou prostituta, dentre outras categorias êmicas como “puta” ou “garota de programa” (no caso da prostituição feminina), para designar as pessoas que se inserem nesta indústria. Kempadoo sugere o uso do termo “trabalhador/a do sexo” (*sex worker*), argumentando que indica a visão da prostituição não como uma identidade, uma característica social ou psicológica, mas como atividade rentável ou forma de trabalho tanto para homens quanto para mulheres (KEMPADOO, 1998).

Há uma terceira forma de percepção da prostituição que ocupa uma posição intermediária e se alinha às propostas regulamentaristas (WIJERS, 2004), buscando um olhar que se aproxima de cada um dos polos em determinadas questões e se distancia em outras. A prostituição é percebida como um “mal necessário”, gerando consequências negativas para as pessoas que a exercem e para a sociedade, mas também benefícios (como a possibilidade de os homens realizarem sexo por dinheiro, reduzindo a incidência de estupros e violências contra as mulheres). Assim, é considerado importante que seja regulamentada (como no laboral), mas com uma legislação específica, que vise à redução de sua possibilidade de gerar danos (por exemplo, com a realização de exames médicos periódicos ou a sua redução a áreas específicas das cidades).

Dentre teóricas e teóricos que se alinham a esta posição mais regulamentarista, podemos citar o caso da francesa Morgane Marteuil e do americano Ronald Weitzer. A primeira, a partir de uma posição marxista, advoga a necessidade de reconhecer a prostituição como trabalho reprodutivo. Ademais, como trabalho reprodutivo, considera que não haveria grandes diferenças entre a troca de sexo que envolva ou não dinheiro. O reconhecimento legal seria uma forma de questionar o próprio sistema capitalista (MARTEUIL, 2014). Podemos observar que a autora se distancia do que é trazido pelos movimentos de prostitutas que, frequentemente, enfatizam que é um “trabalho como outro qualquer”, não devendo ser comparado ao sexo realizado de forma não profissional.

Weitzer (2012) afirma existirem dois paradigmas que se contrapõem, como apontado acima, intitulado-os de “paradigma do empoderamento” (que seria o laboral) e o “da opressão” (abolicionista). Propõe um terceiro, que seria o “paradigma polimorfo”, compreendendo tanto as questões de empoderamento quanto as de opressão que possam estar presentes na prostituição. O autor realiza análises de locais de prostituição em cidades que adotaram o regime regulamentarista, demonstra que as violações que ocorrem na prostituição são menores em locais fechados e, ademais, estes permitem uma separação das pessoas, evidenciando se alinhar a propostas regulamentaristas, embora com críticas à forma como têm sido executadas em alguns locais.

Cabe ressaltar novamente que, entre as três posições apresentadas, aquela mais alinhada aos movimentos de prostitutas seria a que considera a prostituição como um trabalho, embora esta não seja sempre a realidade.

## 2.3 Tráfico de pessoas e prostituição

Os instrumentos que visam controlar o trânsito internacional de pessoas,<sup>2</sup> bem como a proteção de fronteiras nacionais, ganharam força a partir dos anos

---

<sup>2</sup> A migração pode ser definitiva ou temporária, podendo ser econômica ou voluntária, possuindo razões afetivas e socioculturais; ou forçada, por refúgio, perseguição, escravização. O tráfico de pessoas é uma violação grave dos direitos humanos, envolvendo privação de liberdade, exploração, violência, retenção de documentos. Ocorre por meio de redes articuladas, que criam uma estrutura de serviços-meio, para obtenção de lucros em suas diversas etapas (produção de documentos, lavagem de dinheiro, transporte). Diferencia-se do contrabando de migrantes, em que um intermediário facilita o cruzamento ilegal das fronteiras, uma vez que, no tráfico de pessoas, há finalidade de exploração do migrante, que é vítima do crime. Ambos são crimes associados à migração, mas, no contrabando, o transporte para outro país é realizado por terceiros, de forma consensual, podendo não haver violação dos direitos humanos, mas sempre envolvendo descumprimento das leis migratórias. Já a migração irregular é uma prática que não envolve a presença de um terceiro (TERESI; HEALY, 2012).

2000, com a ampliação do debate sobre o tráfico de pessoas. O Brasil ratificou, em 2004, três tratados internacionais que trazem, em seu bojo, preocupações com a atenção às pessoas que são vítimas de tais crimes, embora mantenham como foco a natureza criminal dos atos. Os tratados versam sobre questões como a assistência às vítimas, o conceito de tráfico de pessoas, migração, a atuação de cada Estado-Parte no enfrentamento ao fenômeno (BRASIL, 2004a, 2004b, 2004c).

O Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional Relativo à Prevenção, Repressão e Punição do Tráfico de Pessoas, em Especial Mulheres e Crianças, Decreto 5017/2004, também conhecido como Protocolo de Palermo, se tornou o principal instrumento internacional de combate ao crime de tráfico de pessoas. O Protocolo apoia uma abordagem global e internacional frente ao fenômeno e destaca a importância da prevenção e combate ao tráfico; da proteção às vítimas, respeitando seus direitos humanos; e da cooperação entre os Estados-Parte (BRASIL, 2004c).

O Protocolo de Palermo define tráfico de pessoas como sendo:

O recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento de pessoas, recorrendo à ameaça ou uso da força ou a outras formas de coação, ao rapto, à fraude, ao engano, ao abuso de autoridade ou à situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa ou que tenha autoridade sobre outra, para fins de exploração. A exploração incluirá, no mínimo, a exploração da prostituição de outrem ou outras formas de exploração sexual, o trabalho ou serviços forçados, escravatura ou práticas similares à escravatura, a servidão ou a remoção de órgãos (BRASIL, 2004c).

Adriana Piscitelli e Márcia Vasconcelos indicam que o Protocolo de Palermo se diferencia de instrumentos anteriores ao não correlacionar o tráfico diretamente à prostituição e delimitar a necessidade de meios que o caracterizem (PISCITELLI; VASCONCELOS, 2008). Para Dolores Juliano, os discursos sobre o tráfico de pessoas atuam como profecia autorrealizada: impõem-se obstáculos para a migração, gerando dificuldades de mobilidade provocando, por vezes, a inserção em redes de tráfico ou de exploração (JULIANO, 2003). Mayorga discute que o combate ao tráfico de pessoas se fundamenta em um desejo de assegurar a identidade cultural e a soberania nacional dos “autênticos europeus”, ameaçadas pela presença das imigrantes (MAYORGA, 2011).

O combate ao tráfico de pessoas, no contexto nacional, ganhou força, também, em 2006, a partir do Decreto 5948/2006, que aprovou o Plano Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas (PNETP) e instituiu o Grupo Assessor de

Avaliação e Disseminação do referido Plano. O Plano, com duração de dois anos, trazia como um de seus objetivos a atenção às vítimas, nos termos da legislação em vigor e dos instrumentos internacionais de direitos humanos (SNJ, 2008). O Decreto 5948/2006 tem como anexo a Política Nacional de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas, que destaca, dentre outras, perspectivas para a atenção às vítimas. No ano de 2008, o Plano foi atualizado através do decreto 6347/2008 (BRASIL, 2008).

Apesar da existência destes tratados internacionais, a legislação brasileira restringe sua abordagem ao crime de tráfico de pessoas para fins de exploração sexual, conforme apontado nos artigos 231 e 231-A do Código Penal (BRASIL, 1940):

231 – Tráfico internacional de pessoas para fins de exploração sexual: Promover ou facilitar a entrada, no território nacional, de alguém que nele venha a exercer a prostituição ou outra forma de exploração sexual, ou a saída de alguém que vá exercê-la no estrangeiro;

231-A – Tráfico interno de pessoa para fim de exploração sexual: Promover ou facilitar o deslocamento dentro do território nacional para o exercício da prostituição ou outra forma de exploração sexual.

## 2.4 Copa do mundo: migração, tráfico e prostituição

Ao longo dos anos 2000, os grandes eventos foram adquirindo centralidade no combate ao tráfico de pessoas, acreditando-se que, durante os mesmos, haveria um aumento do fluxo de pessoas entre países, o que favoreceria o fluxo de mulheres e crianças. São supostos altos números destes casos que poderiam acontecer em cada evento, gerando um pânico moral e ações de repressão à migração e à prostituição. De outro lado, organizações de prostitutas ou parceiras produzem materiais que confrontam estes dados e o pânico gerado, propondo outras formas de agir. Pesquisas realizadas durante grandes eventos evidenciam que, apesar da expectativa e do grande investimento de governos para enfrentar o fenômeno, a existência de casos é baixíssima. Esta discrepância gera enormes gastos e também efeitos colaterais para populações vistas como “mais vulneráveis” (HAM, 2011).

Friederike Strack fez uma análise da Copa da Alemanha, destacando campanhas especialmente dirigidas a clientes, que eram realizadas por organizações de mulheres e antitráfico, igrejas luteranas e católicas. Muitas delas não diferenciavam migração para trabalho e tráfico. A campanha “*Freiersein*” (jogo com as palavras ser livre e cliente, traduzida, também, como *fair-play*, jogo limpo) se destaca como sendo a única que incluiu associações de prostitutas, ONG/AIDS e grupos



que trabalham com migrantes ou usuários de drogas em sua elaboração. Os postos incentivavam o sexo seguro, mas traziam, além disso, dicas para obter mais prazer ao visitar um bordel, respeitando as profissionais. Os dados da Copa indicavam que mulheres tiveram faturamentos baixos e que a migração foi dificultada pelo controle policial excessivo (STRACK, 2006). Uma versão deste panfleto foi produzida por associações brasileiras durante a Copa do Mundo de 2014, como podemos ver no texto reproduzido pelo “Beijo da Rua”, jornal da ONG Davida, na imagem abaixo.



Panfleto campanha “Fairplay”

Na Eurocopa de 2008, a organização suíça Xenia lançou uma campanha que trazia comparações entre prostitutas e jogadores de futebol, com o objetivo de lembrar que devem ter os mesmos direitos. Todo o material trazia o aviso “Trabalho sexual também é trabalho” e incluía frases como “Nosso zagueiro também ganha a vida marcando homem a homem”, “Nosso atacante também faz dinheiro com as pernas”, “Nossa Kelly também vai para o trabalho de camiseta e shortinho”, “Nosso cabeça de área também vem por trás” (DAVIDA, 2008). Esta campanha evidencia um olhar para a Copa do Mundo, por parte de organizações de prostitutas e parceiras, não como possibilidade de tráfico de pessoas, mas como de lucro, tal como ocorre para jogadores e outros profissionais.

Em 2012, foi lançado um número especial do “Beijo da Rua”, para debater a Copa do Mundo, que seria realizada no Brasil em 2014. Trouxe, dentre outros, artigo de Verônica Munk, que destaca a polarização do debate, entre os a favor da proibição da prostituição e os contra e o pânico moral associado aos possíveis casos de tráfico de pessoas que ocorreriam. Aponta que, em 2006, ocorreu um seminário em Bruxelas, Bélgica, “Prostituição Forçada e Eventos Esportivos Mundiais”. Foram lançadas campanhas como a “Apito final: basta de prostituição forçada”, promovida pelo Partido Verde, instituições religiosas, ONGs, rede alemã contra o trabalho forçado – KOK. Prostitutas reclamaram do pouco movimento (por ser uma festa “família”), não houve tráfico ou aumento de volume de prostitutas no local. A autora destaca como ponto positivo a mobilização nacional do movimento (MUNK, 2012).

Em 2014, foi lançada a edição especial do “Beijo da Rua” “Muito pão duro e pouco pau duro: Copa do Mundo também foi ruim para as prostitutas”, que trazia uma análise do impacto da Copa entre as prostitutas, incluindo dados do relatório do Observatório da Prostituição (LeMetro/IFCS-UFRJ) coletados durante o evento. Os documentos enfatizam que a Copa do Mundo foi considerada ruim pelas prostitutas abordadas, havendo declínio do comércio sexual na cidade do Rio de Janeiro, não gerando o lucro esperado (semelhante ao que ocorreu em outras atividades). Em termos de violência, destacam que o caso mais grave foi um evento em Niterói, em que prostitutas foram agredidas pela polícia (DAVIDA, 2014; LEMETRO/IFSC-UFRJ, 2014).

## 2.5 A Copa do Mundo em Minas Gerais e em Belo Horizonte

A questão da Copa estava presente nas conversas das prostitutas desde, pelo menos, 2006, embora o Brasil tenha sido escolhido oficialmente para sediar a competição de 2014 somente em 2007. Naquele período, comentavam que eram contra o evento, pois o movimento nos hotéis diminuía (ÁVILA; LARA, 2006).

Em 2011, as prostitutas em BH se motivavam a discutir a questão da Copa, uma vez que um grande hotel estava sendo reformado na região da Guaicurus e estava sendo instalada uma Umei (Unidade Municipal de Educação Infantil) na área. Certa ocasião, Fernando Cabral, à frente da Secretaria Regional Centro-Sul, ao ser indagado sobre os planos de higienização da área, respondeu que não havia este plano, mas que “quem for competente vai se estabelecer”, dando indícios de que a “limpeza” poderia ser uma consequência da mudança de perfil em curso.

Tempos depois, já no período da realização do evento, as prostitutas da Associação se divertiam com a atenção dada pela mídia: “se todo mundo só fala de Copa e se preocupa com a Copa, nós agora também vamos falar da Copa”, evidenciando o uso estratégico que pretendiam fazer do evento.

As operações Copa do Mundo e Copa do Mundo II foram realizadas pela Delegacia Especializada no Atendimento às Mulheres (DEAM) de Belo Horizonte, tendo seu início antes do evento. Segundo reportagens de jornal, houve prisão de diversas pessoas envolvidas na prostituição, entre proprietários, prostitutas e empregados do local. Não há relato de abuso, violência ou exploração da prostituição, para além do que configura o próprio trabalho (CRUZ, 2013; VALE, 2012; VASCONCELOS, 2011). Apesar disso, as reportagens indicam um interesse em evidenciar a presença de ações a fim de evitar que o tráfico pudesse vir a acontecer (MENDES, 2014). Reportagem de Carlos Eduardo Cherem destaca que a Justiça barrou o fechamento de zona de prostituição de Belo Horizonte por considerar que as demandas do Ministério Público tinham como objetivo “maquiar uma realidade histórica da capital” em virtude da proximidade da Copa do Mundo (CHEREM, 2014). Os resultados da Copa em BH apontam que as ocorrências mais comuns foram compra e venda ilegal de ingressos, além de furto, roubo e agressão (PORTAL BRASIL, 2014), indício do pânico moral em relação ao tráfico de pessoas.

Além das operações policiais, foram feitas diversas ações no Estado, no sentido de enfrentar o Tráfico de Pessoas, incluindo seminários e capacitações, e houve um grande interesse da mídia pelo tráfico de pessoas na Copa. Em 2014, o tráfico de pessoas foi escolhido como tema para a Campanha da Fraternidade,<sup>3</sup> com o lema “É para a liberdade que Cristo nos libertou”. A campanha teve como objetivo potencializar a identificação e denúncia de casos, bem como criação de políticas públicas. Durante este período, foram desenvolvidas ações em parceria com o Programa de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas de Minas Gerais (PETP-MG) almejando tornar público o fenômeno e os equipamentos públicos de enfrentamento. A Pastoral da Mulher organizou o evento “Diálogos pela Liberdade”. Seminários foram organizados também pelo Jocum (Jovens com uma Missão) e pela Assembleia Legislativa de Minas Gerais (ALMG).

Apesar das expectativas, durante a Copa do Mundo não foi identificado nenhum caso de tráfico de pessoas pela Polícia ou pelo PETP-MG, do qual Letícia

---

<sup>3</sup> A campanha é realizada anualmente pela Igreja Católica e coordenada pela CNBB, durante o período da Quaresma (entre o carnaval e a semana santa), escolhendo sempre um tema considerado problema concreto da sociedade, para que se reflita sobre ele e se busque soluções.

Barreto era gerente no momento. Durante a Copa, pudemos notar, como destacado pelo relatório do Observatório da Prostituição (LEMETRO/IFSC-UFRJ, 2014), o aumento da procura por prostituição em áreas mais elitizadas da cidade, sendo verificada uma redução em outras.

A Copa do Mundo se mostrou um momento interessante para a Aprosmig, que o aproveitou o mesmo para realizar ações e obter visibilidade na mídia. Duas atividades que ganharam mais destaque foram a realização de cursos de inglês gratuitos para as prostitutas e as máquinas de cartão de crédito e débito. Organizaram, também, “peladas” (jogos de futebol com prostitutas, parceiras, clientes e outras como jogadoras) na Rua Guaicurus, atraindo um pequeno público. A Aprosmig ganhou financiamento do Fundo Brasil de Direitos Humanos para enfrentar o fenômeno do tráfico de pessoas em Minas Gerais.

## 2.6 Copa do Mundo, tráfico, putas e vadias

A Marcha das Vadias é um movimento novo e de grande visibilidade, que acaba por atrair interesse entre feministas e também entre mulheres em geral, levando um grande número de pessoas às ruas. Sem diretrizes claras ou uma organização formal, o movimento também congrega uma diversidade de atrizes e atores, que o procuram com diversos objetivos e perspectivas. Destarte, dentro do movimento encontramos divergências no que toca a diversas temáticas, como o protagonismo das mulheres, a presença dos homens, a opção pela palavra “vadias” e o debate sobre prostituição (ARRAES, 2014).

Assim, como podemos ver pela cena, a Marcha das Vadias, em Belo Horizonte, congregou, no que tange à prostituição, tanto pessoas com visões mais abolicionistas quanto mais laborais e também aquelas regulamentaristas, adotando, respectivamente, visões a favor da eliminação da prostituição, de seu reconhecimento enquanto trabalho e da sua regulamentação. Outro fato interessante é que se coloca, nesta cidade, como uma possibilidade de diálogo direto entre prostitutas e movimentos feministas de camadas médias, seja pela realização do evento em uma área de prostituição, seja por suas pautas e gritos de guerra.

No contexto de Belo Horizonte, os dois polos em relação à prostituição podem ser identificados. Entre os grupos abolicionistas, podemos destacar a Marcha Mundial das Mulheres, que se fundamenta em noções marxistas para advogar em prol da libertação das mulheres da prostituição, associada à mercantilização e venda do corpo. A Aprosmig é uma das representantes dos discursos laborais,

juntamente com seus parceiros na luta pelo reconhecimento da ocupação. A Aprosmig se vincula à Rede Brasileira de Prostitutas (RBP), que percebe a prostituição como um trabalho, que deve ser regulamentado pelas leis trabalhistas, considerando as prostitutas seres dotados de autodeterminação. Junto à Aprosmig, encontramos trabalhos de parceiros como o Grupo de Apoio e Prevenção à Aids (BARRETO, 2013). A MdV-BH inclui integrantes destes e outros movimentos feministas que congregam visões diferentes sobre a prostituição.

Na Marcha de 2014, a prostituição foi escolhida como um dos enfoques principais de intervenção e debate pelas principais articuladoras. A escolha pelo tema central, no entanto, se mostrou mais presente nas atividades e debates anteriores ao evento do que durante a Marcha em si. Neste movimento de aproximação entre feministas e prostitutas, podemos perceber ações que vão em sentidos bem variados, ora se aproximando mais de um discurso laboral, incluindo a aproximação com as mulheres prostitutas e a Aprosmig, ora ganhando tons mais abolicionistas.

Dentre as ações de aproximação com o movimento de prostitutas, podemos destacar algumas, tais como: a eleição do tema prostituição como o foco, no segundo semestre de 2013, do grupo de estudos na Faculdade de Direito da UFMG, coordenado por uma pesquisadora feminista; as visitas sistemáticas a áreas de prostituição por militantes da Marcha em parceria com a Associação Lésbica de Minas (ALEM); o voluntariado de militantes feministas na Aprosmig, por meio da oferta de assessoria jurídica através do Coletivo Margarida Alves (uma delas havia sido, inclusive, militante da MMM). Esse contato mais direto com as prostitutas representa uma mudança na forma como os movimentos feministas passaram a dialogar com as prostitutas.

Apesar de haver visões distintas sobre a prostituição, o tema do tráfico aparece como central tanto para as militantes mais abolicionistas quanto para as que ocupam posições intermediárias. Para as primeiras, segue uma visão da importância de lutar contra a prostituição em si, bem como contra a exploração sexual e o tráfico de pessoas. As segundas advogam a aliança às prostitutas ao mesmo tempo em que podem lutar contra o tráfico de pessoas, a exploração sexual infantil ou a vinda de turistas ao Brasil com objetivos sexuais, questões estas amplamente recusadas pelo movimento de prostitutas. A incorporação de alguns destes discursos se dá, costumeiramente, sem conhecer suas raízes e o que significam em termos do debate teórico e prático sobre a prostituição, em que o tráfico de pessoas é usado com frequência como forma tanto de coibir a migração de prostitutas, como de eliminar a violência sofrida por estas.

O desconhecimento dos profundos debates que marcam o campo acaba por produzir posições contraditórias, em que há uma aproximação do movimento de prostitutas paralelamente a um texto que se refere a elas como “mulheres prostituídas”. Acreditamos que esta contradição advém também do fato de o coletivo ser múltiplo e não possuir diretrizes claras. A incorporação do discurso da DEAM sobre a ocorrência de tráfico de pessoas em áreas de prostituição em BH reforça a ideia de um desconhecimento, uma vez que a Delegacia, apesar de ter como público-alvo as mulheres, muitas vezes está por trás de ações abolicionistas e que desconsideram o interesse das prostitutas, como o fechamento de locais de prostituição e as operações Copa do Mundo e Copa do Mundo II. A Aproxmig vem, há muito, tentando um diálogo com esta entidade, que já foi até acusada pela Associação de se recusar a atender prostitutas vítimas de violência. Vale ressaltar que a expectativa de tráfico de pessoas durante a Copa, causadora de um grande pânico moral, não se sustentou e não se confirmou o aumento dos casos de tráfico neste período, segundo instituições como o PETP-MG.

## 2.7 Considerações finais

A Marcha das Vadias teve um papel essencial entre os movimentos feministas em Belo Horizonte ao se abrir para o diálogo e à inclusão das prostitutas no debate. Esta inclusão foi feita de formas diversas e, por vezes, até mesmo contraditórias, o que diz tanto das divergências de percepções entre feministas quanto da ausência de uma posição única do movimento e da opção por uma organização horizontal e eclética. Se, por um lado, ganham ao se aproximar das prostitutas e conhecer sua realidade; por outro, acabam, em alguns momentos, reproduzindo discursos abolicionistas que não refletem a situação. Assim, encontramos posições que não se encaixam estritamente em nenhuma das linhas apresentadas acima, mas que, por vezes, ou de acordo com as lideranças, ocupam um ou outro lugar.

Quando há a aproximação com as prostitutas, esta muitas vezes se dá sem efetivamente escutar suas reivindicações e questionamentos, adotando discursos prontos, como o da vinculação da prostituição ao tráfico de pessoas (KEMPA-DOO, 2005), não observado por nós ou por nenhuma de nossas interlocutoras prostitutas. Torna-se fundamental que a MdV-BH, como movimento que almeja um diálogo com as prostitutas e sobre a temática da prostituição busque construir discursos e práticas que se alinhem aos pressupostos e ações do movimento de prostitutas, compreendendo o significado subjacente a questões, como a escolha de termos ou temas de debate e intervenção.

Essas formas de aproximação nos remetem aos questionamentos de Gayatri Spivak (2003) sobre a possibilidade das e dos subalternos falarem ou de Laura Agustín (1999), que coloca que as prostitutas falam, mas não são escutadas. Podemos observar uma abertura para o convívio, que não necessariamente se reflete em uma troca efetiva, com mudança de opinião e construção coletiva de conceitos, ideias e ações. Em nossas incursões por este campo, temos observado os efeitos profundos da convivência de longo prazo com as prostitutas, que leva pesquisadoras e militantes a questionar, inclusive, suas próprias posições de sujeito e teorias. Contudo, temos visto aproximações muitas vezes breves e pouco compromissadas com o que é efetivamente visto e almejado pelas prostitutas.

## Referências

ARRAES, Jarid. Marcha das vadias: as divergências estão em curso. *Revista Fórum Semanal*, 2014. Disponível em: <<http://revistaforum.com.br/digital/149/marcha-das-vadias-divergencias-estao-em-curso/>>.

ÁVILA, Rômulo; LARA, Mariana. Prostitutas mineiras torcem contra o Brasil: Profissionais do sexo reclamam o sumiço dos clientes durante a Copa e nos dias de jogos da Seleção Brasileira. *Diário da Tarde*, Belo Horizonte, 19 jun. 2006, p. 9.

BARRETO, Letícia Cardoso. *Prostituição, gênero e trabalho*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.

BRASIL. *Decreto n. 5015, de 12 de março de 2004*. Brasil: 183º da Independência e 116º da República, 2004a.

BRASIL. *Decreto n. 5016, de 12 de março de 2004*. Brasil: 183º da Independência e 116º da República, 2004b.

BRASIL. *Decreto n. 5017, de 12 de março de 2004 (Protocolo de Palermo)*. Brasil: 183º da Independência e 116º da República, 2004c.

CHEREM, Carlos Eduardo. Justiça barra fechamento de zona de prostituição em Belo Horizonte. *Uol*, Belo Horizonte, 5 abr. 2014. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2014/04/05/justica-barra-fechamento-de-zona-de-prostituicao-de-belo-horizonte.htm>>.

CRUZ, Luana. Polícia desmonta esquema de prostituição que oferecia “cardápio de mulheres” em Minas. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 6 set. 2013. Disponível em:

<[http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2013/09/06/interna\\_gerais,446165/policia-desmonta-esquema-de-prostituicao-que-oferecia-cardapio-de-mulheres-em-minas.shtml](http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2013/09/06/interna_gerais,446165/policia-desmonta-esquema-de-prostituicao-que-oferecia-cardapio-de-mulheres-em-minas.shtml)>.

DAVIDA. *De shortinho e camiseta no trabalho: Campanha mostra identidades entre prostitutas e jogadores de futebol*. Disponível em: <<http://www.beijodaruia.com.br/materia.asp?edicao=28&coluna=6&reportagem=796&num=1>>. Acesso em: 4 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. Muito pão duro e pouco pau duro: Copa do Mundo também foi ruim para as prostitutas. *Beijo da Rua*, Rio de Janeiro, dez. 2014, p. 28.

DOEZEMA, Jo. Forced to choose: beyond the voluntary v. forced prostitution dichotomy. In: KEMPADOO, Kamala; DOEZEMA, Jo (Org.). *Global sex workers: rights, resistance and redefinition*. New York and London: Routledge, 1998. p. 34-50.

HASHIMOTO, Érica Akie. *Marcha das Vagabundas*. Disponível em: <<http://www.ibccrim.org.br/noticia/13815-“Marcha-das-Vagabundas”>>.

JEFFREYS, Sheila. *The idea of prostitution*. 2.ed. North Melbourne: Spinifex Press, 2008.

JUNQUEIRA, Mariane Oliveira; GONÇALVES, Verônica Korber. A Marcha das Vadias: por que as mulheres gritam? 2011, Jataí: [S.n.], 2011. p. 14. Disponível em: <[http://www.congressohistoriajatai.org/anais2011/link 78.pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2011/link%2078.pdf)>.

KEMPADOO, Kamala. Introduction: globalizing sex workers rights. In: KEMPADOO, Kamala; DOEZEMA, Jo (Org.). *Global sex workers: rights, resistance and redefinition*. New York and London: Routledge, 1998. p. 1-28.

\_\_\_\_\_. Mudando o debate sobre o tráfico de mulheres. *Cadernos Pagu*, n. 25, 2005, p. 55-78.

LEMETRO/IFSC-UFRJ. *Relatório Final Observatório da Prostituição*. Rio de Janeiro: [S.n.], 2014.

MARTEUIL, Morgane. Le travail du sexe contre le travail. *Revue Periode*, 2014. Disponível em: <<http://revueperiode.net/le-travail-du-sexe-contre-le-travail/>>.

MENDES, Alessandra. Polícia reforça vigilância contra o tráfico de pessoas e de exploração sexual na Copa. *Hoje em Dia*, Belo Horizonte, 2 jul. 2014. Disponível em: <<http://www.hojeemdia.com.br/horizontes/policia-reforca-vigilancia-contra-o-trafico-de-pessoas-e-de-explorac-o-sexual-na-copa-1.251852>>.



MUNK, Verónica. 40 mil prostitutas vão invadir a Alemanha! *Beijo da Rua*, Rio de Janeiro, abr. 2012, p. 3-7. Disponível em: <<http://www.beijodarua.com.br/abril2012.pdf>>.

OSBORNE, Raquel. *La construcción sexual de la realidad: un debate en la sociología contemporánea de la mujer*. 2.ed. Madrid: Cátedra, 2002.

PISCITELLI, Adriana. Apresentação: gênero do mercado do sexo. *Cadernos Pagu*, v. 25, p. 2-10, 2005.

\_\_\_\_\_. Entre as “máfias” e a “ajuda”: a construção do conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, n. 31, p. 29-63, 2008.

\_\_\_\_\_. *Trânsitos: Brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

PORTAL BRASIL. Divulgado resultado da Operação Copa em BH. *Portal Brasil*, Belo Horizonte, 17 jul. 2014. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/editoria/seguranca-e-justica/2014/07/divulgado-balanco-da-operacao-copa-em-bh>>.

RODRIGUES, Rafaela. *Prostituição, reconhecimento e outras coisas*. Disponível em: <<http://marchamulheres.wordpress.com/2012/09/21/prostituicao-reconhecimento-e-outras-coisas/>>.

SEMÍRAMIS, Cynthia. *A marcha pela liberdade das mulheres*. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2012/02/a-marcha-pela-liberdade-das-mulheres/>>.

VALE, João Henrique do. Casa de prostituição é fechada e três pessoas são presas em BH. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 15 dez. 2012. Disponível em: <[http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2012/12/15/interna\\_gerais,337192/casa-de-prostituicao-e-fechada-e-tres-pessoas-sao-presas-em-bh.shtml](http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2012/12/15/interna_gerais,337192/casa-de-prostituicao-e-fechada-e-tres-pessoas-sao-presas-em-bh.shtml)>.

VASCONCELOS, Ricardo. Polícia fecha cerco aos prostíbulos de BH. *Super Notícia*, Belo Horizonte, 30 ago. 2011. Disponível em: <<http://www.otempo.com.br/super-noticia/policia-fecha-cerco-aos-prostibulos-de-bh-1.100934>>.

WIJERS, Marjan. Delincuente, víctima, mal social o mujer trabajadora: perspectivas legales sobre la prostitución. In: OSBORNE, Raquel (Org.). *Trabajadoras del sexo: derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2004. p. 209-221.



## DE SILENCIAMENTO E SUPEREXPOSIÇÕES: VISÕES SOBRE A PORNOGRAFIA NO PENSAMENTO FEMINISTA



*Léa Menezes de Santana  
Lindinalva Silva Oliveira Rubim*

### Introdução

Falar em sexo é, geralmente, complicado. Tratar de pornografia, especialmente, traz um desconforto tal, que o tom da conversa é quase sempre jocoso. Nos meios intelectuais, o tema aparece com certo desgosto ou com surpresa: “você vai mesmo tratar deste assunto?”. Ao menos esta foi a minha experiência nas primeiras oportunidades de discutir meu projeto de pesquisa: minhas/meus interlocutoras/interlocutores custavam a acreditar que a pornografia pudesse ser tema de investigação sob um viés feminista. Depois da incredulidade, a segunda demonstração das pessoas era de curiosidade. Como a pornografia poderia ser um caminho de libertação da sexualidade feminina? Apenas por ter mulher(es) fazendo roteiro, produção e/ou direção, as produções teriam um diferencial? Pornografia feminista, em especial, só poderia ser uma contradição de termos, nunca um objeto de investigação feminista, a menos que minha intenção fosse de ‘desmascarar a farsa’. Para maioria de minha audiência (composta massivamente de ativistas e estudiosas/estudiosos das teorias feministas, amigas e amigos próximos), a pornografia é considerada uma danosa concretização da dominação falocêntrica, responsável pela objetificação da mulher como mercadoria para o desejo masculino; e considerando, ainda, que o feminismo é uma política de libertação das mulheres, um instrumento de luta para o empoderamento e emancipação feminina, deveria haver uma incompatibilidade nos termos. Não poderia, portanto, haver uma pornografia feminista.

Numa pesquisa exploratória, observando filmes encontrados em vídeo locadoras e sites de conteúdo pornográfico, nota-se uma série de convenções de performances sexuais, com ênfase no que se entende como uma beleza hegemônica: corpos jovens e bem torneados, com aparência saudável. Percebe-se também que o público mais bem servido pelos filmes pornô, sejam os voltados para público homo ou heterossexual, é o masculino, sendo que “o exercício da sexualidade entre corpos do mesmo sexo tem preponderância entre mulheres e seu sentido ainda corresponde a uma mesma lógica: torne-se prática aceita e estimulante de um certo desejo *voyeur* masculino” (GREGORI, 2004, p. 08). Mesmo em cenas entre mulheres existe um ritual, uma encenação quase sempre tendo uma das participantes assumindo a posição de dominação e penetração (características culturalmente atribuídas ao masculino). Não é sem razão que o ponto clímax de diversas produções pornográficas é o orgasmo masculino,<sup>1</sup> enquanto que o orgasmo feminino, nas ocasiões em que explicitado, é mais um componente para a “satisfação do macho”, seja o personagem em cena ou o espectador.

De forma geral, a pornografia sempre foi vista como um tema controverso, como uma forma suja de pensar em prazer sexual. Segundo Elaine de Moraes e Sandra Lapeiz, a palavra “pornografia” se origina do termo grego *pornographos*, ou seja, texto escrito por ou sobre prostitutas. Na sua concepção original, o termo refere-se aos costumes, descrição da vida e dos hábitos das prostitutas e sua relação com seus clientes (MORAES e LAPEIZ, 1984, p. 109). Já a primeira aparição da palavra “pornografia” e seus derivados em dicionário foi registrada em 1857, no *Oxford English Dictionary* (KAMP, 2008). Nascida na Idade Média como instrumento de contestação e crítica às autoridades religiosas e políticas, a pornografia foi transformada em instrumento de banalização do sexo. No final do século XVIII, a pornografia passou a ser instrumento de incitação e prazer sexual em decorrência tanto da popularização da escrita e das técnicas de impressão, quanto pela necessidade política de demarcar as diferenças sexuais entre cidadãos/cidadãs. No contexto das reviravoltas sociais e culturais causadas pelos movimentos setecentistas, os produtos pornográficos foram ressignificados, passando a ter o perfil que até hoje reconhecemos, isto é, como propagadores de estereótipos de gênero e sexualidade.

Palavras como vulgaridade, obscenidade e sexo explícito são palavras que frequentemente acompanham pornografia, a depender de juízos e avaliações

---

<sup>1</sup> Atribui-se ao produtor John Stagliano uma sequência que se tornou clássica nos roteiros de filmes pornográficos: sexo oral, sexo vaginal, sexo anal, masturbação e ejaculação (na grande maioria das vezes, no rosto da mulher). A cena de ejaculação é também conhecida de *moneyshoot*.

sobre comportamentos morais. Erótico é outro termo que muito acompanha o pornográfico. Na literatura sobre o tema, existe uma grande discussão acerca do correto uso dos vocábulos, com defesas tanto da distinção total quanto da concepção de que tal diferenciação não existe ou não é necessária. Os escritos de Eliane Moraes (2003), Eliane Moraes e Sandra Lapeiz (1984), Maria Filomena Gregori (2003; 2004) e Jorge Leite Junior (2012), por exemplo, seguem a segunda linha. Sob tal perspectiva, a maioria das situações em que tal distinção se faz presente, o que diferencia ‘erótico’ e ‘pornográfico’ são critérios de caráter moral, julgamentos de valor ou o juízo crítico de cada indivíduo.

A pornografia fala de carne, suor, do sexo consumado. Já ‘erotismo’ surge como referência ao deus grego Eros, que simboliza a paixão, o amor ardente, a sensualidade latente. Apesar de ambos estarem ligados à sexualidade, ao uso do corpo e às práticas sexuais, o erótico está mais associado ao que é velado e insinuado, mas nunca explicitado; ao que é mais sutil, sinuoso e sugerido. A pornografia, por sua vez, é mais objetiva e óbvia, associada às relações sem sentimento amoroso: é puramente carnal, excessiva, evidente.

Lúcia Castello Branco (1983) informa que o surgimento da indústria cultural, na segunda metade do século XIX, demarca a distinção entre os termos. A industrialização e as tecnologias de reprodução em massa facilitaram a produção de publicações muito mais acessíveis e facilmente digeríveis, destinadas a um público maior e mais popular que o seletivo público consumidor de arte. O que garantiria o valor especial das obras, neste caso, seria uma lógica de mercado e não seu conteúdo ou estética visto que a comercialização e o consumo são preponderantes nesta categorização (CASTELLO BRANCO, 1983). A autora prossegue explicando como é possível aplicar tal critério de mercado não apenas aos primeiros escritos eróticos/pornográficos, mas, também, à produções recentes. Partindo da observação de bancas de revistas e cinemas no Brasil, e nos valores transmitidos por tais imagens, Castello Branco afirma ainda que, ao consumir tais produtos, o leitor compactua com os valores veiculados, com os desejos e sentimentos dos personagens, experimentando o prazer através da vivência mediada por tais discursos. O comércio não seria, portanto, apenas do produto em si (histórias sobre sexo), mas, principalmente, do discurso veiculado.

Já no que diz respeito ao conteúdo, para Castello Branco, o discurso da pornografia seria, por excelência, o da exploração da sexualidade feminina. Para fruir dos prazeres pornográficos, é necessário o pacto com a situação de desigualdade entre os gêneros representados como o patrão insinuante e a empregada fragilizada, o homem insaciável e a mocinha seduzida. Na análise desta

autora, o conteúdo veiculado pela pornografia reproduz valores de uma sociedade hierarquizada, “cuja ordem se mantém às custas da deserotização e da apatia” (CASTELLO BRANCO, 1983, p. 77).

Já há outra linha de pensadores que acreditam não haver necessidade de diferenciar os dois polos, visto que tal fronteira seria apenas uma forma de elitizar a arte. Seguindo tal vertente, Jorge Leite Júnior afirma que:

[Qualquer] tentativa de distinguir esses dois campos demonstra o esforço para legitimar certas expressões sócio-culturais em detrimento de outras, seguindo a lógica da hierarquização das diferenças dessas mesmas expressões, visando à conquista, manutenção ou perda de capital cultural e social (2012, p. 101).

Leite Júnior categoriza como pornografia todo produto comercial e/ou cultural que contenha a reprodução da sexualidade, seja este considerado como culturalmente valorizado (o que se entende como erótico) ou produtos populares, geralmente classificados como inferiores e/ou vulgares. Maria Filomena Gregori também não usa a distinção, tratando por pornografia as “expressões escritas ou visuais que apresentam, sob a forma realista, o comportamento genital ou sexual com a intenção deliberada de violar tabus morais e sociais” (2003, p. 94).

### 3.1 Uma breve história da pornografia

A pornografia, como um produto cultural, tem data e local de nascimento, também propósito e objetivo específicos. Apesar de imagens representativas do corpo humano, de órgãos sexuais ou cenas de sexo estarem presentes em diversos momentos e locais na história das civilizações, o termo pornografia só passou a ser definido da forma como hoje o entendemos e difundido a partir do século XIX (HUNT, 1999). Até o final do século XVIII, os textos pornográficos eram produzidos como forma de contestação, de crítica às autoridades religiosas e políticas. A partir da popularização da escrita e das tecnologias de impressão iniciadas no século XIX, a pornografia tomou o rumo mais comercial e passou a ser difundida mais amplamente, já com o objetivo de produzir excitação e prazer sexual (KAMPF, 2008), como afirmado anteriormente.

Mesmo como instrumento de contestação, a pornografia sempre teve como principal alvo a elite masculina e urbana. Com a Revolução Francesa, entrou em pauta discursos, o que ampliou o consumo para as classes trabalhadoras. Entre

os séculos XVIII e XIX, surgiram novos ideais e padrões morais e, por isso, era necessário marcar a diferença entre os sexos, na vida política e social, e isto pode também ser percebido também pelas narrativas pornográficas (KAMPF, 2008).

As primeiras representações de práticas e órgãos sexuais foram encontradas há cinco mil anos. Ainda no Egito Antigo já se viam desenhos de felações e gravuras de sexo entre homens estavam estampadas em cerâmicas gregas. As estampas japonesas ancestrais também mostram imagens de jogos eróticos e na América pré-colombiana foram encontradas figuras antropomórficas com enormes fãlos, enquanto que um grande número de cenas de orgias decorou o templo de Lakshamana, na Índia (PRADA, 2010).

O que em uma sociedade e época é comum e banal, para outras culturas pode ser considerado grosseiro ou até perigoso. De tais avaliações nascem justificativas para a censura dos produtos pornográficos. Em alguns momentos da história ocidental, as representações sexuais explícitas sofreram censuras religiosas, sendo taxadas como imorais ou blasfêmias; já na Europa contemporânea, as censuras políticas taxavam a pornografia como imagens subversivas. Para a Antiguidade, as imagens de representações sexuais eram uma forma de celebração da vida, de exaltação da fecundidade, de louvor aos deuses. Para a Idade Média, o mais importante eram os personagens, padres, freiras, monarcas representados, com intenção de crítica aos poderes políticos e religiosos vigentes (HUNT, 1999).

Assim, a tradição pornográfica que se inaugurou na Europa, a partir do Renascimento, caracterizou-se pela difusão de imagens e palavras que feriam o pudor, fazendo da representação explícita do sexo seu ponto central (PRADA, 2010). O ponto de partida de tal preocupação foi dado pela nova tecnologia de impressão do século XVI, que colocou em circulação reproduções baratas, criando mercado para as publicações do obsceno, quando se percebeu a expansão do público-leitor urbano devido à facilidade de produção de libretos baratos, disponibilizando, então, às camadas mais populares, o acesso a escritos e ilustrações que antes eram propriedade exclusiva das classes mais abastadas (HUNT, 1999).

A pornografia pode ter sido uma tentativa de transportar para o contexto literário a energia recentemente dedicada à agitação política. A tradição pornográfica francesa clássica situa a literatura pornográfica na interseção entre explicitação sexual ou obscena e divergência política. Assim, ao mesmo tempo em que essa censura foi instituída, a sexualidade foi usada para subverter o controle oficial. No início da França moderna, escrever obscenidades sobre o corpo feminino também era escrever sobre o corpo político.

A partir do século XIX, as imagens passam a ter uma leitura como produtos marcadamente voltados à estimulação da prática sexual. Em meados do século

XIX, inicia-se a perseguição moral por seu caráter obsceno, justamente quando as camadas mais populares, não só as elites mais abastadas, passam a ter facilidades de acesso a conteúdos pornográficos. A partir da difusão da escrita e do aprimoramento das técnicas de impressão, a pornografia tomou o rumo mais comercial e passou a ser difundida mais amplamente, já com o objetivo de produzir excitação e prazer sexual (KAMPF, 2008). Se, até então, os escritos eram de acesso restrito, portanto pouco numerosos, a possibilidade de impressão abundante deu espaço ao nascimento do pornográfico enquanto gênero literário, caracterizado pela presença de imagens e/ou palavras que feriam o pudor, tendo na representação explícita do sexo a sua característica principal.

Esta nova literatura provocou transformações nas formas de representar a sexualidade, com o aparecimento de novos personagens, temas e formas narrativas que vieram somar-se aos diálogos voltados para a vida das prostitutas. A literatura pornográfica expandiu-se em vertentes diversas, aproximando-se tanto da política, da filosofia, ou da medicina, quando criando um mundo à parte, completamente imaginário (KAMPF, 2008).

Leite Junior (2012) afirma que a pornografia não existe como categoria ou obra cultural específica, mas enquanto conceito, indissociável do momento histórico em que nasceu. Os primeiros textos pornográficos veiculados na França, ao final da década de 1740, associavam-se ao romance como forma literária e objetivavam criticar a corte francesa, o rei e o clero, as forças de dominação e legislação vigentes. Neste recorte, a sexualidade era usada como pano de fundo para contundentes críticas políticas (KAMPF, 2008, p. 19). Ao final dos anos 1740, percebe-se uma mudança de uma pornografia libertina, filosófica e política para uma pornografia comercial que tem como principal objetivo, para a sua venda, produzir e incitar o prazer sexual.

No período que vai dos séculos XVI até XVIII, a pornografia, como estrutura de representação literária visual, apresentou o corpo feminino como um objeto do prazer masculino. Os novos ideais e também os padrões biológicos e morais que se desenvolveram nos séculos XVIII e XIX exigiram a reafirmação da diferença sexual e, portanto, social e política fundamental entre homens e mulheres. Entre 1790 e 1830, a função social e a política da pornografia mudam para tornar-se um negócio comercial (KAMPF, 2008, p. 21).

### 3.2 O cinema e a pornografia por lentes feministas

A filósofa feminista Susan Bordo (1997) afirma que o corpo é um texto da cultura. Tal afirmação nos remete à clássica frase de Simone de Beauvoir, “ninguém



nasce mulher, torna-se mulher”, uma vez que sinaliza para o fato dos nossos corpos serem também controlados e “adestrados” com um propósito. Guacira Lopes Louro, educadora feminista, (2000, p. 443), por sua vez, ao apresentar o cinema como uma pedagogia cultural, explicita como este veicula comportamentos, valores e ideias acerca do ser homem e do ser mulher, frisando a importância desta arte nos processos de normatização dos indivíduos. O mesmo ocorreria com as mídias de massa que, dentro do contexto da globalização da informação, funcionam como agentes principais de disseminação da cultura contemporânea, auxiliando na formação dos comportamentos em sociedades. Ainda sob esta perspectiva, Bordo (1997) aponta que “com o advento do cinema e da televisão, as normas da feminidade [sic] passaram cada vez mais a ser transmitidas culturalmente através do desfile de imagens visuais padronizadas” (p. 24).

O cinema, de uma forma geral, sempre foi visto como um território masculino e a crítica feminista ao cinema se utiliza da psicanálise para justificar tal afirmação. A crítica cinematográfica feminista Laura Mulvey, ainda em 1975, já se inspirava nos escritos de Freud para explicar como o cinema “reflete, revela e até participa da interpretação heterossexual socialmente estabelecida da diferença sexual que controla as imagens, as formas eróticas de olhar e observar<sup>2</sup>” (MULVEY, 1999, p. 833). Na mesma corrente de Mulvey, Elizabeth Ann Kaplan (1995) defende que o cinema e a psicanálise nasceram de uma mesma estrutura social e capitalista surgida no final do século XIX, que exigia a criação de um artefato capaz de libertar o inconsciente como também de uma ferramenta de análise que “compreendesse e ajustasse os distúrbios causados por estas estruturas restritivas”. Ela também indaga como a psicanálise pode ser útil para entender a nossa socialização dentro do patriarcado e de como os filmes comerciais se constituíram em modelo capaz de “satisfazer os desejos e necessidades criados pela organização familiar do século XIX” (KAPLAN, 1995, p. 44-45).

Kaplan (1983), também crítica de cinema e mídia, avança na discussão, alegando que o cinema hollywoodiano usa os mitos patriarcais para posicionar a mulher como o *Outro*, dando especial destaque ao gênero melodrama – categoria que ela afirma ser destinado às mulheres, tal qual o faroeste seria a categoria destinada aos homens – na função de limitar e educar as mulheres a aceitar tais restrições como naturais. Por outro lado, teríamos o cinema alternativo como um terreno fértil para o nascimento de um novo cinema, radical tanto no sentido

<sup>2</sup> No original: “(...) *the way film reflects, revels and even play on the straight, socially established interpretation of sexual difference which controls images, erotic ways of looking and spectacle*”.

político quanto estético, visto que desafia noções básicas dos filmes *mainstream*.<sup>3</sup> Tal transformação não seria uma rejeição moral ao último, mas uma ênfase nas formas como as preocupações formais cinematográficas refletem as obsessões psíquicas da sociedade que o produz, e que o cinema alternativo reage contra tais obsessões e noções básicas (MULVEY, 1999). Neste momento ocorreu uma aproximação entre o cinema e a pornografia.

Há uma leitura da pornografia, proveniente da ala radical do feminismo, que a vê como um produto legitimador do patriarcado. A mais fervorosa defensora desta linha de pensamento, a americana Andrea Dworkin, afirma, em seu texto *Why pornography matters to feminists* (1981), que “pornografia significa que a mulher é uma coisa; pornografia significa que ser usada como coisa preenche a natureza erótica da mulher; pornografia significa que mulheres são coisas que os homens usam”.<sup>4</sup> A também americana Catherine MacKinnon, sua mais frequente parceira na luta antipornografia, defende que, nas sociedades contemporâneas, não apenas a pornografia é uma indústria de massas que explora sexual e economicamente a desigualdade entre homens e mulheres visando ao lucro, como também institucionaliza a supremacia da sexualidade masculina. O modo como as mulheres são representadas é, na verdade, a forma como os homens as veem e definem seu comportamento.

Se, mesmo como instrumento de contestação, a pornografia já tinha como principal alvo a elite masculina urbana, como incitação da libido não foi diferente. O principal ponto de ataque das mulheres à pornografia, tanto entre as teóricas feministas como Catherine MacKinnon, Carole Pateman, ou, mesmo, Carole Vance (1994), quanto entre as possíveis consumidoras, é o fato de materiais, como filmes e revistas, terem uma narrativa e desenho voltados para a apreciação do público masculino. Tal afirmação é facilmente comprovada apenas no olhar pelas capas de revistas expostas em bancas ou nos DVDs disponíveis, ao atentar para a leitura de textos de divulgação de shows eróticos e chamadas para boates especializadas. A maior parte da publicidade em torno da pornografia é voltada para o consumidor masculino, para incitar o olhar e o apetite sexual do macho. Com um pouco mais de curiosidade e investigação, percebemos que também a produção é massivamente controlada por homens, tanto operando as filmadoras e máquinas fotográficas, quanto chefiando as editorias de publicações.

<sup>3</sup> Entenda-se por *mainstream* os filmes do grande mercado, a pornografia tradicional.

<sup>4</sup> No original: “*pornography says that women are things; pornography says that being used as things fulfills the erotic nature of women; pornography says that women are things men use*”.

### 3.3 Quanto às teorias feministas

Diante do exposto, não é surpreendente que tenha surgido, dentre as diversas correntes do pensamento feminista, um intenso debate sobre os valores associados à pornografia, como também considerações sobre as consequências que o consumo de tais materiais traria para as mulheres. Este debate, que ocorreu mais fortemente entre as décadas de 1970 e 1980 nos Estados Unidos, teve como participantes as mais ativas teóricas do feminismo lésbico, segmentadas em dois polos: as feministas pró-sexo (ou anticensura) e as feministas antipornografia. Chamada de *Feminist Sex Wars* (FERGUSON et al., 1984), a discussão girou em torno das formas de se alcançar a liberdade sexual da mulher e de como as práticas sexuais poderiam ser opressoras ou emancipadoras para as mulheres.

Neste âmbito, no que diz respeito específico à pornografia, o discurso feminista se dividiu em dois fortes posicionamentos: a ala antipornografia enxergava nos produtos pornográficos uma violência para com as mulheres e a mensagem básica pode ser sintetizada pela máxima de Robin Morgan, de que “a pornografia é a teoria; o estupro é a prática”. Já as pró-sexo defendiam haver um grande potencial a ser explorado na prática pornográfica, este só não havia ainda sido descoberto. O problema, neste caso, não seria o produto *per se*, mas o uso que se tem feito dele.

Pelos movimentos antipornografia, fortemente aliados às vertentes do pensamento radical, um grupo de feministas encabeçado pela advogada Catherine MacKinnon e a escritora Andrea Dworkin criou campanhas solicitando aos governos a criação de leis para censura e criminalização de materiais pornográficos. Esta vertente acreditava que a pornografia reduz as mulheres a mercadorias, objetos que podem ser comercializados e consumidos para alimentar o prazer masculino.

No outro quadrante, as feministas pró-sexo defendiam que a liberdade sexual é um dos instrumentos mais básicos para a emancipação feminina. Não existe discordância quanto ao fato de que a maior parte do material disponível no mercado é sexista e pouco atrativo ao público feminino, mas a resposta, na visão destas teóricas, não seria banir a pornografia, mas fazê-la de forma diferente. Escritoras como Susie Bright, Betty Dodson e Wendy McElroy se aliaram a ex-trabalhadoras do mercado do sexo, como Nina Hartley, para defender que a pornografia poderia ser até libertadora, caso sua produção tivesse também o olhar feminino (ainda melhor se também um olhar feminista).

Nos anos 1970, os Estados Unidos passavam por um momento de intensa repressão à sexualidade, com movimentos encabeçados por grupos religiosos e

políticos republicanos da extrema direita. Paralelo à cultura hippie, à descoberta da pílula contraceptiva e aos movimentos pelo amor livre, crescia, na sociedade americana, um movimento de intensificação das leis contra o aborto, impedimentos de extensão aos direitos civis aos homossexuais e propaganda incentivando as mulheres a abandonar a esfera pública e retornar aos cuidados da família e do lar. Esta retórica normativa e opressora era o que caracterizava a política da *New Right* (GREGORI, 2003).

Apesar de ser encabeçado por políticos de extrema direita, o movimento da *New Right* teve uma boa recepção por uma parcela do movimento feminista lésbico, mais identificado com o feminismo marxista. Tais grupos, que defendiam a lesbianidade como uma opção política, acreditavam que toda relação heterossexual era uma relação de subordinação, em que a mulher sempre seria dominada por seu parceiro masculino. Apesar de muitas destas teóricas e ativistas serem ligadas aos movimentos denominados de feminismo radical (com bases marxistas e, por princípio, contrários aos ideais republicanos), ocorreu certa coalizão de interesses entre os grupos.

O feminismo radical postula que a origem da subordinação e opressão femininas está no patriarcado, ou seja, no poder da supremacia masculina, justificado pelas diferenciações sexuais inatas a cada sexo. Para algumas estudiosas, a pedra fundamental para manutenção do patriarcado era a capacidade reprodutiva das fêmeas, o simples fato de procriar, que as afastaria do mercado de trabalho e das funções da vida pública durante o processo de gestação, parto e primeiros cuidados da cria.

Os principais pressupostos teóricos da corrente radical são fornecidos por Shulamith Firestone na obra *A dialética do sexo*, de 1970, por Kate Millet na obra *Política sexual*, de 1971, com intensa contribuição de *O Segundo Sexo*, clássico de Simone de Beauvoir, publicado em 1949. As três escritoras discutiram, em diferentes perspectivas, as origens da opressão feminina a partir da estrutura social e das amarras do patriarcado. Apesar do termo “radical” referir-se à “origem”, o feminismo radical nega qualquer determinação biológica para a subordinação feminina, apesar de reconhecer que o patriarcado se alimenta das diferenciações sexuais para sua manutenção.

O pensamento feminista radical atribui a opressão da mulher às diversas estruturas sociais às quais todos os indivíduos estão expostos, da religião ao Estado, mas porque todas estas estruturas estavam desenhadas tendo como base as estruturas familiares, comumente materializadas em famílias nucleares lideradas por homens. Em última análise, a culpa é da biologia, que fez com que nós, mulheres, fôssemos responsáveis pela manutenção da humanidade.

As funções de maternagem e cuidado, historicamente delegadas às mulheres, nos mantêm aprisionadas ao lar e, conseqüentemente, dependentes financeira e politicamente dos machos da família (pais, irmãos e, num momento posterior, maridos). Dentro da mesma linha radical, para outros segmentos das teorias feministas, a resposta encontrava-se na própria sexualidade: a subordinação deriva-se do simples fato de ser mulher. Para vencer o patriarcado e desmontar as estruturas opressoras patriarcais, seria necessário, primeiro, desmistificar a ideia de que existiriam características e qualidades essenciais à mulher e ao homem. Além disso, é imprescindível a solidariedade entre as mulheres, que deveriam, todas, em bloco, unir-se na luta contra os homens e contra o Estado, estrutura criada pelos homens e, portanto, de caráter patriarcal. Mostrando sua origem marxista, a advogada Catherine MacKinnon afirma que:

A sexualidade é para o feminismo o que o trabalho é para o marxismo: o que é mais próprio de cada um e o que mais se tira de cada um... A sexualidade é este processo social que cria, organiza, expressa e direciona o desejo, criando os seres sociais que conhecemos como homens e mulheres, do mesmo modo como suas relações criam a sociedade... Assim como a expropriação organizada do trabalho de alguns para o benefício de outros define uma classe – a dos trabalhadores – a expropriação organizada da sexualidade de alguns para o uso de outros define o sexo, mulher (1982, p. 515).

Convergente ao pensamento de MacKinnon, outra teoria bastante corrente entre as feministas antipornografia aponta existir um contrato sexual, anterior mesmo ao contrato social nas sociedades ocidentais, que beneficia os homens, dando-lhes direito, inclusive, de propriedade sobre as mulheres. A pornografia, tal como a prostituição, seria a forma mais brutal de materialização deste contrato, perpetuando a lógica de dominação e expropriação, e ensinando aos jovens rapazes a tratar as mulheres como meros objetos, disponíveis para seu prazer sexual (PRADA, 2012).

A precursora desta hipótese, Carole Pateman (1988), professora de teoria política, se apoiou na teoria do contrato social de Rousseau e nos princípios de liberdade universal, questionando o quão democrática seria tal liberdade, visto que a criação das leis que regulam as sociedades é atividade majoritariamente masculina, estando a atuação das mulheres restrita a espaços privados, como a manutenção da família e do lar. Segundo a leitura de Pateman, a capacidade reprodutiva das mulheres e as necessidades de atenção aos filhos culturalmente associariam as mulheres à natureza e à afetividade, fazendo-as incapazes de lidar com os desafios da vida pública. Aos homens caberiam as tarefas de legislar, guerrear e sustentar a

família, aos espaços de cultura. Presas ao lar, alijadas do espaço público, as mulheres estariam também privadas das possibilidades de liberdade, igualdade e fraternidade, fundantes do contrato social. Consequentemente, também o casamento e a maternidade seriam afirmações desta dominação masculina, da mesma forma que a pornografia e a prostituição (PATEMAN, 1988).

Pelo mesmo viés da teoria do patriarcado, a feminista Robin Morgan entende que a comercialização dos corpos das mulheres em imagens pornográficas é a afirmação da cultura de dominação sexual. Morgan, que cunhou a célebre frase “a pornografia é a teoria, o estupro a prática”, acredita que a sexualidade feminina é acionada pela afetividade, ternura e pelo sentimento amoroso, enquanto que a sexualidade masculina seria mais objetiva, promíscua e sem compromisso emocional. A pornografia, pelo ponto de vista desta autora, reforçaria o discurso da sexualidade óbvia, fria, do sexo pelo sexo, associando mulheres a putas, sem respeitabilidade e sem moral (MORGAN, 1989).

Robin Morgan foi uma das fundadoras da organização *Women Against Pornography* (WAP<sup>5</sup>), que contava, também, com a participação, dentre outras, da escritora Andrea Dworkin, um dos mais fortes nomes neste grupo de feministas. A análise de Dworkin (1989) sobre a pornografia é uma das mais contundentes, afirmando que os discursos pornográficos definem papéis fixos para homens e mulheres, sendo que mulheres são objetos utilizáveis sexualmente, segundo o desejo dos homens. Em sua leitura, na pornografia existiria sempre a dualidade dominadores *versus* dominadas, ativos *versus* passivos, confirmando a ideia de contrato sexual e mantendo a “ordem social masculinista” estabelecida, tal qual as propagandas racistas teriam a função de manter a posição de dominação dos brancos sobre os negros.

Dworkin também acredita que a pornografia é, acima de tudo, uma lógica de relações entre os sexos, passível de ser aprendida pelos(as) espectadores(as), na qual a mulher representa a mercadoria, a coisa que se adquire e usa. O grande perigo das produções pornográficas é o fato de que, ao homem, não basta apenas o campo da representação, ele quer efetivamente fazer sexo com aquela mulher vendida pela pornografia e é desta forma que ele enxerga sua parceira (DWORKIN, 1989).

---

<sup>5</sup> Uma estratégia da WAP foi a criação de uma visita guiada pelos estabelecimentos da indústria sexual na área da *Times Square* para educar os cidadãos de Nova York sobre as relações de produção das *sex shops* e show de sexo ao vivo. O roteiro para tais excursões foi escrito pela também feminista Susan Brownmiller e recebeu ampla divulgação e apoio da imprensa. Em 1979, a WAP organizou uma marcha que contou com mais de sete mil participantes nesta mesma localidade.

Dworkin também foi uma das precursoras do movimento pela lesbianidade política, afirmando que a sexualidade masculina é por natureza compulsiva e que haveria, na mente masculina, uma vinculação estreita entre sexualidade e violência. Desta forma, toda relação heterossexual seria um estupro, ainda que consentido, visto que a vontade da fêmea está sempre submetida a do macho da relação. O consentimento, na visão de Dworkin, seria apenas aparente e a pornografia é tanto a expressão desta encenação, como é uma expressão de tal violência (DWORKIN, 1989).

Parceira intelectual de Dworkin em diversas ocasiões, a advogada feminista Catherine MacKinnon também acredita ser a sexualidade a principal área de desigualdade entre os sexos, afirmando ser na dimensão da sexualidade que se reforça a hierarquia entre os sexos (MacKINNON, 1995). A pornografia é o veículo que apresenta a verdade do sexo, já que ali está representado como os homens veem o mundo, como eles acreditam que este deveria operar. No que diz respeito à relação entre homens e violência, MacKinnon concorda com Dworkin, quando afirma que os homens se excitam com imagens de mulheres degradadas e ultrajadas (como são todas as mulheres retratadas na pornografia, segundo sua avaliação). Com base em diversos estudos científicos, MacKinnon conclui que a pornografia estimula a violência contra as mulheres ao vendê-las como mercadorias para o sexo, e fazendo com que a humilhação feminina seja excitante. Segundo ela, na “pornografia a violência é sexo. A desigualdade é sexo, a humilhação é sexo” (MacKINNON, 1995, p. 384).

Em relação ao direito de recusar o sexo, MacKinnon concorda com a perspectiva de Dworkin. A pornografia cria realidades e visões de mundo, fazendo com que as mulheres tenham a falsa impressão de escolha, quando a decisão cabe apenas ao homem. Tal qual uma geladeira não escolhe gelar o alimento, ao ser vendida enquanto mercadoria para satisfação do desejo sexual masculino, a mulher também não escolhe quando, como, ou mesmo se quer fazer sexo; ela é coagida a participar do ato sexual, o que, para as autoras, explicaria, também, a participação das mulheres nas produções dos filmes e revistas pornográficas. Na pornografia, as mulheres são objetos a serem dominados e humilhados, tanto individualmente como enquanto categoria.

Uma possível crítica à análise tanto de MacKinnon quanto de Dworkin, e associadas, é que, ao ver todos os homens como inimigos, elas não abrem caminho para possibilidades de alianças. A leitura desta linha de feministas, além de puramente dualista, congela as posições de cada personagem em categorias antagônicas e imutáveis: ela, a vítima; ele, o algoz. Não existe possibilidade de conciliação entre as partes.

Ironicamente, foi também de dentro dos movimentos feministas lésbicos que surgiu o contra-ataque. Entendendo que as leituras antipornográficas fixavam a relação entre sexualidade e modelos de dominação, na mesma medida que traziam posições estáticas e essencialistas de gênero, um grupo de estudiosas e ativistas (majoritariamente lésbicas, mas com aliadas heterossexuais) saiu em defesa de uma nova leitura da sexualidade que implicava, inclusive, a ideia de que a liberdade sexual da mulher pode ser empoderadora.

Em 1982, uma conferência realizada no *Bernard College*, em Nova York, deu origem ao mais rico material já produzido sobre tal discussão. Desta conferência foi lançado o livro marco<sup>6</sup> das discussões feministas sobre a sexualidade e dois artigos são historicamente citados como pioneiros na tentativa de criar uma nova teoria para a sexualidade.

No texto *Pleasure and danger: towards a politics of sexuality*, a antropóloga Carole Vance (1984) defende que a sexualidade feminina é composta de prazer e perigo. A autora concorda com a premissa de que a sexualidade feminina é um espaço também de intensas repressões, sendo as mulheres constantemente alertadas sobre os perigos de violência, mas, também, deve ser visto como campo de prazeres, descobertas e agenciamento. A autora concorda com as afirmações sobre os possíveis perigos presentes na fruição livre da sexualidade feminina, no sentido em que estupro, abuso e espancamento são elementos possivelmente envolvidos no exercício desta liberdade. Porém, estão também presentes a promessa do prazer, da descoberta, do lúdico e de novas possibilidades eróticas, que implicariam, inclusive, na quebra da naturalização da sexualidade, tomada apenas como exercício de reprodução.

Vance recorda, ainda, que o feminismo deve ter outros objetivos, além de resistir à coerção; este deve também resistir à ignorância e ao medo da indiferença. “O feminismo deve servir para o crescimento do prazer e felicidade da mulher, não apenas para diminuir nossa miséria”<sup>7</sup> (VANCE, 1984, p. 24). A autora enfatiza que parte da estratégia de proteção à violência contra mulher foi o silenciamento do desejo sexual feminino através de um acordo tradicionalmente feito entre as partes: “Se as mulheres forem ‘boas’ (sexualmente reservadas), os homens iriam protegê-las; caso contrário, os homens iriam puni-las”<sup>8</sup> (VANCE, 1984, p. 2).

<sup>6</sup> *Pleasure and danger: exploring female sexuality*, Routledge, 1984.

<sup>7</sup> Tradução livre do original: “Feminism must increase women’s pleasure and joy, not just decrease our misery.”

<sup>8</sup> Tradução livre do original: “If women were ‘good’ (sexually circumspect), men would protect them; if they were not, men could violate and punish them”.



A saída encontrada pelas feministas do século XIX, segundo Vance, foi a de desencorajar os desejos e impulsos sexuais masculinos restringindo os próprios impulsos e desejos. Propagando a própria assexualidade, as mulheres buscavam garantir segurança contra a possibilidade de violência masculina. A segunda onda do pensamento feminista (na qual se insere o debate aqui exposto) tentou dar maior autonomia à sexualidade feminina, como também enfraquecer a lógica da “proteção” masculina. Contudo, apesar de tais esforços, o medo de sofrer represálias pela livre fruição da sexualidade não abandonou as mulheres. O movimento da *New Right* (e o estranho casamento deste com seguimentos feministas lésbicos) foi também parte da manutenção desta lógica punitiva. Vance alerta que as mulheres que ousam buscar sua libertação sexual sofrem represálias não apenas dos homens, mas também das demais mulheres, conforme mostram os discursos antipornográficos dentro do próprio feminismo e da falta de alternativas apontadas pelas teóricas marxistas.

O medo da violência leva as mulheres a calarem sua sexualidade, sendo que o medo da ridicularização produz o mesmo efeito. Vance lembra que, ao relegar a sexualidade como um tema trivial, de menor importância, o discurso da ideologia antipornográfica encontra diferentes formas de constranger as mulheres, como, por exemplo, com a afirmação de que o interesse no sexo é uma característica masculina ou, ainda, que tais preocupações seriam banais e não políticas, considerando a quantidade de questões mais pungentes a serem discutidas. Em sua busca por alternativas, especialmente pela libertação sexual feminina, Vance lança a provocação: “Nós desacreditamos nossas paixões, ao pensar que não seriam nossas, mas o construto de uma cultura patriarcal? Podem as mulheres ser sujeitos sexuais?” (VANCE, 1984, p. 6).

Já Gayle Rubin (1984), antropóloga cultural, também presente na conferência do *Bernard College*, chama a atenção para o fato de que, apesar da ideia de que a sexualidade seria um assunto de menor importância em contraste com a guerra, a fome ou a aniquilação mundial, os conflitos e ansiedades sobre as práticas sexuais refletem as ansiedades e conflitos políticos e sociais enfrentados pelas nações em dados momentos históricos, inclusive e especialmente nos momentos de maior tensão nas hierarquias de poder.

No artigo *Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality*, Rubin afirma que, como toda atividade humana, as práticas sexuais são frutos do seu tempo/história e estão também imbuídas de interesses e conflitos polí-

<sup>9</sup> No original: “Do we distrust our passion, thinking it perhaps not our own, but the construction of patriarchal culture? Can women be sexual actors? Can we act in our own behalf?”

ticos. Num longo exame histórico, especialmente da sociedade americana, seu lugar de fala, ela relaciona o desenvolvimento das leis de regulamentação das práticas sexuais à necessidade de controle e normatização das sociedades ocidentais (RUBIN, 1984).

Um importante ponto deste artigo é o fato de Rubin questionar se a teoria feminista seria a arena mais apropriada para as discussões sobre a sexualidade. Ela defende que, enquanto o feminismo se apresentar como disciplina, que modela e direciona as expressões da sexualidade e organiza a sociedade em dois sexos antagônicos (homem e mulher), esta não seria a mais adequada ferramenta para tratar das relações de poder ali presentes. Rubin salienta, ainda, a necessidade de se observar as relações sociais, culturais e de poder presentes nas interações dos casais homossexuais e mesmo entre casais heterossexuais, mas que abraçam práticas sexuais não convencionais, como os fetichistas ou os não monogâmicos.

Neste artigo, analisando o quanto a medicina, a psiquiatria e a religião influenciaram a formação das leis e hábitos ocidentais, ela desenha um sistema hierárquico de valoração dos indivíduos, apresentando o que ela chama de castas sexuais, baseado nas condutas sexuais, em que fetichistas, praticantes de sadomasoquismo ou pessoas com interesses sexuais em parceiros de idades muito díspares (sejam estes indivíduos homens ou mulheres, hetero ou homossexuais) seriam vistos como menos valoráveis, como menos respeitáveis, até mesmo mentalmente insanos e, inclusive, detentores de menos direito à cidadania.

Os mais privilegiados, ocupando o topo da pirâmide das castas sexuais, seriam os casais heterossexuais, casados e com características raciais, etárias e sociais semelhantes. Este sim seria o sexo bom, saudável e moralmente aceito. Atuações desviantes tais como cruzamentos geracionais, atração pelo mesmo sexo, adeptos de *bondage* ou sadismo estariam na base da pirâmide, fora da linha do socialmente (e até legalmente) aceitável. Todas essas hierarquias de valor sexual – religiosos, psiquiátricos e populares – funcionam da mesma maneira como os sistemas ideológicos do racismo, etnocentrismo e chauvinismo religioso. Eles racionalizam o bem-estar do sexualmente privilegiado e a adversidade da plebe sexual (RUBIN, 1984).

Seguindo a linha de pensamento de Rubin, duas décadas após a conferência do *Bernard College*, Beatriz Preciado também defendeu o rompimento com as velhas demandas do feminismo identitário para a criação de uma nova teoria sobre a sexualidade. Baseada nas leituras de estudiosos como Michel Foucault, Monique Wittig, Teresa de Lauretis, Felix Guattari, Donna Haraway, Audre Lorde, partindo de pressupostos de teóricos gays, das feministas pós-estruturalistas, negras e pós-colonialistas, Preciado repensa as tecnologias do corpo e das práticas sexuais, das

performances e, conseqüentemente, da pornografia. A autora afirma que as tecnologias sexuais e sociais são as responsáveis tanto pela criação da diferenciação sexual, quanto da naturalização desta, e permitem que tais pensamentos sejam passados adiante. Para Preciado, a solução seria uma nova cultura do sexo que viesse a ressignificar a forma como este campo é vivenciado.

Tomando como base o conceito de Foucault de sexopolítica, Preciado vê a pornografia como constituinte de uma tecnologia sexual focada na biopolítica global de produção e normalização do corpo, sexualidade e prazer, por excluir todas as expressões, práticas e corpos que não se encaixam num conceito de normalidade heterossexual. Seu ponto de divergência com as feministas antipornográficas é quando ela defende que a censura não é a solução. Para combater os discursos vigentes deve-se investir na produção de novas pornografias, com discursos inovadores. A estratégia proposta pela autora é de que a produção de representações alternativas, criadas a partir de olhares divergentes, seria o melhor antídoto contra as tentativas de normatização e domesticação dos corpos, investindo em evidenciar áreas dos corpos que teriam sido invisibilizadas ou privatizadas em prol de uma normatividade heterossexual. Desvinculando-se do pensamento feminista identitário, como também dos movimentos libertários homossexuais, Preciado defende que sejam abertos novos espaços de debates com possibilidade de dar voz a atores historicamente silenciados, como transexuais, profissionais do sexo, lésbicas negras e todo um contingente que ela apresenta como as multidões *queer*.

Por oposição às políticas “feministas” ou “homossexuais”, a política das multidões *queer* não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais”: são os *drag kings*, as *gouinesgarous*, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientes, ciborgues... O que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas (PRECIADO, 2011, p. 14).

A partir destas vozes se daria a criação de novos discursos sobre a sexualidade e a pornografia, o que, em uma plataforma de intervenção e ação social, é um espaço de contraposição às tentativas normatizadoras da pornografia tradicional. Preciado acredita que este é o momento histórico em que as mulheres detêm capital tanto simbólico quanto material para produzir uma arte própria, realmente autoral, capaz de fazer frente às obras misóginas anteriores e esta seria forma mais contundente de luta contra a objetificação e a violência.

Em um dossiê sobre feminismo lançado pelo jornal espanhol *El País*, Preciado defende que tais produções de mulheres seria uma resposta às feministas

antipornográficas, como MacKinnon e Dworkin, que defendiam leis de censura à pornografia. Ela aponta que não é a lei não tem a capacidade de proteger as pessoas de representações semióticas de nenhuma linha, mas, sim, que estas devem ser combatidas com reflexão, discurso crítico e ação política (PRECIADO, 2007). As feministas pró-sexo defendem a livre expressão sexual como parte fundamental da libertação do patriarcado, inclusive afirmando que a pornografia é um produto pensado para homens, mas que esta também possui um potencial subversivo que não foi totalmente aproveitado.

A canadense Wendy McElroy defende esta corrente apontando que “a pornografia beneficia as mulheres tanto pessoal quanto politicamente” (McElroy, 1995, p. 6), visto que quebra com estereótipos culturais e políticos e oferece outras possibilidades de atuação sexual que não são comumente apresentadas. Ademais, segundo McElroy, a pornografia e o feminismo têm um ponto de aproximação deveras especial, ambos advogando em prol de uma causa comum: a liberdade sexual da mulher. McElroy defende a pornografia como uma forma de liberação sexual para as mulheres. No livro *A woman's right to pornography* ela analisa e responde a algumas das mais comuns acusações das feministas radicais contra a pornografia. Quanto a mais clássica destas acusações, a de que a pornografia degrada e objetifica a mulher, McElroy responde que, em muitas campanhas publicitárias, a mulher também é objetificada. “Degradante é um termo muito subjetivo. Pessoalmente, eu acho propagandas de detergente em que mulheres ficam maravilhadas com as bolhas de espuma tremendamente degradantes para as mulheres”<sup>10</sup> (McELROY, 1995, p. 58). O mesmo pensamento se aplica à questão da objetificação. McElroy acredita que o fato de a pornografia ter sido alvo de perseguição é uma mostra de má atitude em relação ao corpo físico em oposição à valorização de características imateriais. “Se eu me concentro no senso de humor de uma mulher e excluo as outras características, isso seria degradante? Por que é degradante focar na sua sexualidade?”<sup>11</sup> (McELROY, 1995). A autora entende que a mídia, em suas diversas formatações, apresenta imagens que não correspondem à realidade das mulheres. Portanto, se o objetivo das feministas radicais é o de extirpar tais imagens, elas deveriam também estar atentas aos noticiários, publicidade e literatura, visto que em todas as instâncias da vida moderna pode-se encontrar representações incorretas da sexualidade feminina. A pornografia é apenas um alvo fácil.

---

<sup>10</sup> No original: “*Degrading is a subjective term. Personally, I find detergent commercials in which women become orgasmic over soapsuds to be tremendously degrading to women*”.

<sup>11</sup> No original: “*If I concentrated on a woman's sense of humor to the exclusion of her other characteristics, would this be degrading? Why is it degrading to focus on her sexuality?*”.

Na visão de McElroy, o feminismo e a pornografia não são antagônicos, mas “companheiros de viagem e aliados naturais”,<sup>12</sup> já que ambos buscam desconstruir a ideia de que o sexo é necessariamente ligado ao casamento ou à procriação e de que a mulher deve investir na sua sexualidade pelo prazer e autorrealização.

Passados trinta anos do início desta discussão, ainda hoje muito do que se vê no mercado pornográfico é material de baixa qualidade, tanto na técnica quanto no conteúdo. Percebemos ainda que a tão propalada aversão à pornografia, gritada pelo senso comum e tão fortemente ecoada pelas análises de mídia, especialmente pelos estudos feministas sobre a mídia, nasce do fato de a pornografia ser lida em metonímia, quando se avalia o todo considerando o conhecimento de um de seus elementos.

Uma consideração plausível, ao final deste processo, é de que o mal não é do produto em si, mas do uso que se faz dele. O que se encontra mais propagado e que mais facilmente se assiste no mercado *mainstream*, na pornografia tradicional, realmente tem características sexistas, mas não significa que seja possível fazer filmes pornográficos de forma diferenciada. A pornografia, se produzida sob uma ótica feminista, desafia as regras que definem o que pode ser erótico, pornográfico ou sexual em nossa cultura. A produção desta nova pornografia, feminista, é inovadora por ser a concretização da entrada das mulheres em áreas de produção culturalmente dominadas por homens, não apenas nas questões técnicas, mas, principalmente, nos discursos produzidos. Escrever sobre nós mesmas abre a possibilidade de sermos produtoras de nossas histórias e diretoras dos nossos destinos, em especial quando o fazemos a partir de uma postura ideológica e política que prioriza experiências historicamente silenciadas.

## Referências

ABEME – Associação Brasileira das Empresas do Mercado Erótico e Sensual. Disponível em: <<http://www.abeme.com.br/>>. Acesso em: ago. 2010.

ADELMAN, Miriam. “Vozes, olhares e o gênero do cinema”. In: FUNCK, Susana Bornéo; WIDHOLZER, Nara (Org.). *Gênero em discursos da mídia*. Florianópolis: Mulheres / Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005.

---

<sup>12</sup> Tradução livre do original: “*pornography and feminism are fellow travelers. And natural allies*”.

BORDO, Susan. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alisson M.; BORDO, Susan R. (Org.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

BUSCATO, Marcela. Candida Royalle: “Quero que os homens vejam”. *Revista Época* [on-line], abr. 2009. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI67802-15220,00-CANDIDA+ROYALLE+QUERO+QUE+OS+HOMENS+ASSISTAM.html>>. Acesso em: 15 ago. 2010.

DWORKIN, Andrea. *Pornography: men possessing women*, 1989. Disponível em: <<http://www.nostatusquo.com/ACLU/dworkin/PornIntro1.html>>. Acesso em: 18 out. 2012.

FERGUSON, Ann. Sex war: the debate between radical and libertarian feminists. *Signs*, v. 10, 1984, p. 106-112.

FUENTES, Annette; SCHRAGE, Margaret. Deep inside porn stars. *Jump Cut*, n. 32, abril, 1987, p. 41-43. Disponível em: <<http://www.ejumpcut.org/archive/onlinessays/JC32folder/PornWomenInt.html>>. Acesso em: mar. 2013.

GREGORI, Maria Filomena. “Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e S/M”. In: GREGORI, Maria Filomena; PISCITELLI, Adriana; CARRARA, S. (Org.) *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004.

KÄMPF, Rachel. *Para uma estética na pornografia*. Dissertação (Mestrado), Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, 2008. Disponível em: <[http://aplicacoes.unisul.br/pergamum/pdf/93879\\_Raquel.pdf](http://aplicacoes.unisul.br/pergamum/pdf/93879_Raquel.pdf)>. Acesso em: ago. 2010.

KAPLAN, Elizabeth Ann. *A mulher e o cinema – os dois lados da câmera*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

LEITE JR., Jorge. Labirintos conceituais científicos, nativos e mercadológicos: pornografia com pessoas que transitam entre os gêneros. *Cadernos Pagu* [on-line]. n. 38, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n38/n38a04.pdf>>. Acesso em: 04 out. 2012.

LORENTE, María. *A indústria clandestina do sexo*. Centro de Mídia Independente, abr. 2007. Disponível em: <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2007/04/378453.shtml?comment=on>>. Acesso em: ago. 2010.

LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado – pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 125-150.

MacKINNON, Catherine A. *Towards a feminist theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

McELROY, Wendy. *XXX: a woman's right to pornography*. New York: St. Martin's Press, 1995.

MORAES, Eliane Robert; LAPEIZ, Sandra Maria. *O que é pornografia*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MORGAN, Robin. "Theory and practice: pornography and rape". In: LEDERER, P. *Take Back the night: women on pornography*. New York: Morrow, 1980.

MULVEY, Laura. "Visual pleasure and narrative cinema". In: BRAUDY, Leo; COHEN, Marshall (Ed.). *Film theory and criticism: introductory readings*. New York: Oxford, 1999. p. 833-844.

PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, 1995.

PINTO, P., NOGUEIRA, M. C.; OLIVEIRA, J. M. Debates feministas sobre pornografia heteronormativa: estéticas e ideologias da sexualização. *Psicologia: reflexão e crítica*, 2. ed., v. 23., Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

PRADA, Nancy Prada. ¿Qué decimos las feministas sobre la pornografía? Los orígenes de un debate. *La manzana de la discordia*, jan.-jun, 2010, v. 5, n. 1, p. 7-26.

PRECIADO, Beatriz. Mujeres en los márgenes. *El País*, Madri, jan 2007. Disponível em: <[http://www.elpais.com/articulo/semana/Mujeres/margenes/elpepuculbab/20070113elpbabese\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/semana/Mujeres/margenes/elpepuculbab/20070113elpbabese_1/Tes)>. Acesso em: out. 2012.

\_\_\_\_\_. Multidões *queer*: notas para uma política dos "anormais". *Rev. Estudos Feministas*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 19, n. 1, p. 11-20, jan./abr. 2011.

ROPELATO, Jerry. Internet Pornography Statistics. Top TenREVIEWS. Disponível em: <<http://internet-filter-review.toptenreviews.com/internet-pornography-statistics-pg2.html>>. Acesso em: ago. 2010.

RUBIN, Gayle. "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex". In: REITER, R. (Ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.

\_\_\_\_\_. “Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality”. In: VANCE, C. S. (Ed.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston: Routledge, 1984.

VANCE, Carole. “Pleasure and danger: towards a politics for sexuality”. In: VANCE, C. S. (Ed.). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston: Routledge, 1984.

TERRA ONLINE. Brasil é líder em consumo pornô, jul. 2006. Disponível em: <<http://entretenimientoar.terra.com.ar/oscar/2009/interna/0,,OI1078772-EI6594,00.html>>. Acesso em: ago. 2010.



## PORNOGRAFIA FEMINISTA: UMA BREVE ANÁLISE COMPARATIVA



Maria Eduarda Ramos  
Mara Coelho de Souza Lago

Para Linda Willians (2012), “imagens em movimento são certamente a educação sexual mais poderosa que a maior parte de nós vai receber” (p. 20). Então, é possível imaginar que tipo de educação sexual se tem, através dos filmes a que se assiste e por meio da filmografia que constitui o que chamamos de pornografia hegemônica. Quando nos referimos à pornografia hegemônica, entendemos ser o estilo de filmes sem história, sem diálogo, com redução da técnica ao mínimo, *close* nas penetrações (sejam orais, anais ou genitais), quase que sempre as mesmas seqüências de posições sexuais, com personagens formando um binarismo de ativos e passivos (normalmente os passivos entendidos como femininos), corpos malhados e magros, enfoque no prazer masculino e não feminino, entre outras características que são facilmente reconhecidas.

Nos anos 1980, nos Estados Unidos,<sup>1</sup> surge o conceito de pornografia feminista com um grupo de feministas acadêmicas, trabalhadoras sexuais e artistas<sup>2</sup> em meio à chamada *Sex War*. Elas iam de encontro às ideias de outras feministas que eram contra a pornografia e argumentavam que essa trazia violência contra mulheres. Além de eventos acadêmicos, livros, debates, um grupo de artistas *performers* e de trabalhadoras da indústria pornográfica que se definiam como

<sup>1</sup> Os Estados Unidos tem um grande mercado de pornografia (revistas, sites, televisão, brinquedos sexuais) que move muito dinheiro por ano, rendimentos maiores que indústrias de futebol, basebol e basquete juntas. A pornografia norte-americana exporta pornografia para muitos países do mundo, além de exportar sua forma hegemônica de fazer pornós, inclusive para o Brasil.

<sup>2</sup> Muitos são os nomes a serem citados aqui: Annie Sprinkle, Candida Royalle, Veroniac Vera, Gloria Leonard, Veronica Hart, Scarlot Harlot (Carol Leigh), Gayle Rubin, Susie Bright, Carol Queen, Betty Dodson, Nina Hartley, Linda Williams, entre outras.

pró-pornografia, participou, em 1984, do festival *The Second Coming* explorando a questão “Há uma pornografia feminista?”. Nesse mesmo ano, foi criada a produtora de filmes *Femme Productions*, de Candida Royalle – que participou do *The Second Coming* – tendo como público-alvo mulheres e casais. Em 1985, teve início a *Fatale Video*, produtora de filmes pornôlsbicos criada por Kiney e Sundahl (TAORMINO; SHIMIZU; PENLEY e MILLER-YOUNG, 2013). Pornografia feminista pode ser entendida como:

As both an established and emerging genre of pornography, feminist porn uses sexually explicit imagery to contest and complicate dominant representations of gender, sexuality, race, ethnicity, class, ability, age, body type and the other identity markers. Its explores concepts of desire, agency, power, beauty, and pleasure at their most confounding and difficult, including pleasure within and across inequality, in the face of injustice, and against the limits of gender hierarchy and both heteronormativity and homonormativity (TAORMINO; SHIMIZU; PENLEY e MILLER-YOUNG, 2013, p. 9-10).<sup>3</sup>

Entretanto, como é essa pornografia feminista no mercado do sexo? Com essa inquietação, nesse artigo faremos uma breve análise de cenas de pornografias. Uma cena é de um filme intitulado *The Rocki Whore Picture Show: a hardcore parody*, dirigido por Brad Armstrong (ator e diretor pornô canadense), ganhador de várias premiações no *AVN Awards* (Oscar do cinema pornográfico) de 2012. A outra cena é de *Handcuffs* (ou título espanhol *Las esposas*), da diretora Erika Lust, que ganhou premiação de “Mais sexy curta-metragem do ano” em *The Good for Her Feminist Porn Awards de 2010* (premiação de filmes pornográficos feministas).<sup>4</sup>

Na segunda parte do artigo, procuramos descrever a situação da produção brasileira de pornografia e feminismo, mostrando algumas iniciativas comerciais

---

<sup>3</sup> Tradução de Maria Eduarda Ramos: “Como os estabelecidos e emergentes gêneros da pornografia, o pornô feminista usa imagens de sexo explícito para contestar e complicar as representações dominantes de gênero, sexualidade, raça, etnia, classe, habilidade, idade, tipos de corpos e outros marcadores de identidade. Explora conceitos de desejo, agência, poder, beleza e prazer em suas complexidades e dificuldades, incluindo prazer dentro e através da desigualdade, em face da injustiça e contra os limites de gênero como heteronormatividade e homonormatividade”.

<sup>4</sup> O evento de premiação de filmes pornográficos feministas, *The Good for Her Feminist Porn Awards*, exige que os filmes concorrentes sigam regras como: tenham mulheres ou pessoas sexualmente marginalizadas na direção, produção e/ou concepção da obra; retratar prazer genuíno, agência e desejo dos/as artistas, principalmente de mulheres e pessoas comumente marginalizadas; devem expandir os limites de representação sexual no filme, desafiar estereótipos, ir além da pornografia *mainstream*.

e outras do circuito não comercial. Além destas, comentamos sobre duas mulheres cujas produções e performances tiveram destaque nos anos 50, 60 e 70, Cassandra Rios e Luz del Fuego, pela aproximação que realizaram, na época, entre pornografia e feminismo.

#### 4.1 *The Rocki Whore Picture Show: a hardcore parody*<sup>5</sup>

A cena inicia com um casal dentro de um carro numa noite de tempestade e foi interpretada por Jessica Drake e Rocco Reed. Ela é loira, tem cabelos ondulados, enfeitados com duas presilhas, está com blusa rosa e casaquinho creme. Ele, de óculos estilo *nerd*, com paletó e camisa. Som de chuva e do para-brisas do carro. Closes no rosto dos atores, no farol do carro. O homem pergunta “*Jane, what’s wrong, my dear?*” (Jane, o que está errado, minha querida?). A mulher responde: “*Nothing, Darling!*” (Nada, querido!). E ele: “*I know that face and that’s not the face of a happy new bride!*” (Eu conheço essa cara e não é a cara de uma noiva recém-casada!). Ela: “*Really, is nothing! I’m fine!*” (Realmente, não é nada. Estou bem!). O homem para o carro e questiona novamente sobre o que está errado. A mulher ensaia algumas vezes para falar e fala: “*Do you ever think about having sex with just one person for the rest of your life?*” (Você já pensou no fato de fazer sexo com apenas uma pessoa para o resto da sua vida?). Ele diz que a ama, ela diz que o ama e se beijam. Ela fica um pouco apreensiva de transar no carro, ele a tranquiliza. Close no farol do carro para um corte de cena. Retornando para o casal, a câmera já não está mais numa angulação de frente para os rostos dos personagens como estava antes, ou seja, fora do vidro do carro. Agora está numa angulação que filma de cima para baixo e dá uma visão do casal inteiro dentro do carro. A mulher está fazendo sexo oral no homem. O corte do diálogo para a cena de sexo oral já nos apresenta a forma de filmagem gonzo.<sup>6</sup>

A cena de sexo oral dura alguns minutos entre gemidos e poucas palavras, como “*You are a very good teacher*” (Você é um excelente professor) etc. Os enquadramentos e angulações da cena vão mudando, close na ação, close no rosto

<sup>5</sup> Como é comum na indústria pornográfica o recurso de parodiar filmes ou temáticas no cinema de longas-metragens, nesse pornô foi feita uma paródia de uma comédia musical de 1975. Como no filme original, a paródia pornô também tem um personagem travesti, mas este segue o papel masculino ativo.

<sup>6</sup> Gonzo é a denominação de filmes sem história, sem diálogo, redução da técnica ao mínimo, filmar a “realidade”, ideia que qualquer um pode fazer um filme pornográfico. O diretor maneja a câmera, dando uma ideia subjetiva em que o espectador está na cena.

dele. A interpretação e a forma como a atriz fala dão uma impressão de quase inocência, chega a ficar um tanto quanto boba, infantil e artificial.

Inicia uma música instrumental ao fundo, enquanto a mulher continua fazendo sexo oral no homem. Corte de cena em que a tomada antiga vai ficando transparente e dando espaço à próxima. Cena do homem fazendo sexo oral na mulher. Essa geme alto e fino. Close na ação sexual, deixando-a nítida para quem assiste ao filme. A mulher tem pouquíssimos pelos pubianos, assim o ato sexual poderá ser melhor visto pelo espectador. A personagem fala como o parceiro é bom, “*Oh, yes! Oh, yes!*”. A mulher é filmada do rosto até os pés.

Corte de cena. Aparece o bumbum da mulher sentando em cima do homem, de frente para ele, que coloca seu pênis na vagina dela. Close no ato sexual, nos órgãos sexuais. A mulher continua a gemer e falar fino “*Oh, yes! Oh, yes!*”. Ela sobe e desce no pênis. Ela está com uma calcinha fio dental, o que fica destoante do resto do figurino inocente. Acaricia o pênis e o introduz em sua vagina novamente. Há close na boca aberta da mulher gemendo e na penetração, com enquadramento da mulher por trás e também pela frente. O homem tira seu pênis da vagina e goza na perna da mulher (filmado em close).

A cena inteira se dá por ações repetitivas que duram um longo tempo. Os personagens são brancos e jovens. Não há planos rápidos, há cortes secos de cena. Podemos dizer que tem um certo enredo, mas não uma história com começo, meio, fim, articulações, coerências. É uma paródia do enredo do filme *Rocky Horror Picture Show*. Não há preocupação de dar um sentido ou enredo ao espectador, apenas se filma o ato sexual com a preocupação de filmá-lo de perto e nítido. Segue um roteiro tradicional em que há sexo oral, penetração e gozo masculino.

## 4.2 Handcuffs

Esse curta foi estrelado por Olga Blanco, Natalia Paris, Paco Roca e Samuel Quiles. A filmagem se inicia dando uma ambientação para a cena do curta-metragem pornográfico. Vários objetos são filmados em close em um bar (taças, chaves, luzes). As cores predominantes são preto e vermelho. Há um casal conversando, a mulher faz expressões faciais de tédio, enquanto o homem fala sem parar. O som do filme é uma música instrumental com risadas ao fundo, não é possível ouvir o diálogo do casal. A mulher (Olga Blanco) tem cabelo curto, castanho, com franja, é magra, usa um vestido cinza-azulado, pulseiras pretas e uma calça (ou meia-calça) imitando couro, batom vermelho e maquiagem nos olhos. Já o homem

(Samuel Quiles) tem cabelo castanho com corte que vulgarmente se chama de *mullets* e costeletas, veste blazer azul, camisa xadrez, gravata borboleta estampada, calça estampada azul. O figurino masculino desse personagem já nos dá uma ideia de algo não atrativo sexualmente (levando em conta um padrão de beleza e estética hegemônico). Ela está bebendo um líquido vermelho numa taça de champagne; em frente a ele há uma taça com um líquido azul. Faço uma analogia ao masculino e feminino estereotipados (vermelho X azul).

Um casal com roupas luxuosas entra no bar. Ele veste terno escuro, camisa branca e gravata preta. Ela veste uma estola de pele que esconde seus braços, vestido cinza e uma casquete exótica, está maquiada e de cabeça baixa. O homem (Paco Roca) caminha seguramente e um pouco à frente da mulher (Natalia Paris).

A personagem de Olga Blanco olha o casal entrar. A câmera revisa planos abertos e closes no casal que entrou, closes no rosto de Olga, closes no personagem de Samuel Quiles, que continua falando e com a câmera subjetiva<sup>7</sup> que faz o efeito do olhar de Olga para o casal que chegou. Quando o personagem de Paco Roca tira a estola de pele de Natalia Paris, aparece a parte de trás do vestido, em que há uma abertura nas costas que se estende até os pés. Olga dá um sorriso discreto.

Close nas algemas de Natalia; ela está algemada, com as mãos para trás, uma na outra. Paco pega em seu braço e a coloca sentada. Close no rosto de Olga, que faz uma expressão facial mais fechada. Paco fala algo para Natalia, toca em sua vagina por cima do vestido, toca em seu rosto. Close no rosto e boca de Olga, que faz uma expressão sutil de que está gostando da cena.

Olga levanta-se e fica olhando o casal. Paco dá bebida e cigarro na boca de Natalia. Há planos de close no rosto de Olga (com expressão de excitação e curiosidade), close no casal, close com câmera subjetiva dando impressão de que a personagem de Olga olha para o casal, planos mostrando imagens do bar em close.

Olga aparece em um banheiro, arruma cabelo e maquiagem no espelho. O casal Paco e Natalia fica em pé, perto do banheiro, se beija. Olga espia. Natalia se ajoelha em frente a Paco. Paco abre sua calça e coloca seu pênis para fora. Natalia faz sexo oral nele. Olga espia. Os planos são quase todos em close de rostos ou ações.

Paco toca seu pênis, abre os braços, demonstrando prazer. A cena ainda segue com planos rápidos de close em rostos, partes do corpo ou ações. Natalia olha para o lado, o sapato de Olga aparece, dando a entender que a *voyeur* foi descoberta. Natalia fica de pé e de costas para Paco. Esse toca seus seios. Em planos rápidos dá para ver a alga sendo aberta. Também em planos rápidos, Paco coloca seus

<sup>7</sup> Câmera subjetiva é uma expressão utilizada no cinema para representar a filmagem que dá a impressão de que o espectador tem o olhar, o ponto de vista de um personagem (RODRIGUES, 2002).

pênis entra as pernas de Natalia, que ainda está de costas para ele. O som, que era instrumental, agora é uma música cantada, mais parecida com um rock.

O celular de Olga toca e desperta os olhares do casal para o banheiro. Aparece a foto do personagem de Samuel Quiles no celular, com nome escrito Nicolas. Olga respira fundo, mostrando que foi flagrada em seu voyeurismo. O casal bate na porta do banheiro. Planos de close em olhares e planos abertos nos três personagens. Olga dá um passo para sair do banheiro, enquanto é olhada por Natalia. Corte de cena. A cena seguinte mostra Paco sentado e as duas mulheres em frente a ele, algemadas uma na outra. Fim.

É possível ver que essa cena primou pela técnica de filmagem pensando numa estética e em questões subjetivas do enredo. Não se dá close em órgãos genitais ou atos sexuais para aparecerem melhor. Há uma iluminação escura, própria de um ambiente de bar, de flerte. Os personagens são brancos, magros, jovens, com corpos dentro de um padrão de beleza estético ocidental.

### 4.3 Pensando sobre as cenas

Os dois filmes mostram personagens com estereótipos magros e brancos, entretanto, há uma diferença estética entre um filme e outro. Enquanto a atriz e ator do primeiro filme (*The Rocki Whore Picture Show: a hardcore parody*) são bem comuns a esse tipo de cena e adotam um padrão norte-americano de beleza (loiros, por exemplo), as atrizes e os atores do filme *Handcuffs* seguem um padrão de beleza alternativo e europeu (tatuagem, cabelos curtos, franjas etc.). Linda Williams (2012) descreve os corpos patenteados no pornô hegemônico, corpo feminino com seios grandes, cintura fina, cabelos longos, loiros; corpo masculino com pênis grande, ereto.

O figurino também se mostra diferente entre os dois filmes. Enquanto em *The Rocki Whore Picture Show: a hardcore parody* o figurino é simples e coadjuvante da cena, em *Handcuffs*, o figurino faz parte da cena, é luxuoso, sensual. O cenário do primeiro filme citado é um carro, já o segundo é um bar com uma decoração também luxuosa, envolvente.

*The Rocki Whore Picture Show: a hardcore parody* foi feito com cortes, enquadramento, angulações que favorecem a visão do espectador no ato sexual, já *Handcuffs* tem uma preocupação técnica e estética de filmagem em que os movimentos de câmeras fazem parte da sensualidade, do suspense, ou envolvem o público no clima do filme. Isso pode ser interpretado como uma forma feminina

(baseado em estereótipos de gênero) de se fazer filme, ou seja, com um clima envolvente, diferente das cenas de atos sexuais sem preliminares.

Um mesmo ato sexual é retratado de forma muito diferente pelos dois filmes: no sexo oral que a mulher faz no homem em *The Rocki Whore Picture Show: a hardcore parody* é uma cena tradicional de filme pornô hegemônico (muito criticada por diretoras de filmes pornográficos feministas, argumentando que essa forma tradicional não é a única para se ter prazer e que nem todas as mulheres gostam de fazer sexo oral dessa forma), a mulher coloca o pênis quase todo na boca, gemendo sem parar e é sempre apoiada pela mão do homem em sua cabeça. A cena de *Handcuffs* é diferente; por mais que a personagem esteja algemada, é possível sentir sua autonomia. No sexo oral, ela não tem sua cabeça segurada pelo homem, não coloca o pênis todo dentro da boca e não parece gemer (o som do curta é uma música instrumental ou rock).

Nessa breve análise comparativa entre os dois filmes é possível perceber um exemplo de diferença entre uma pornografia hegemônica e uma pornografia feminista que se faz de forma sutil através da forma de filmagem, da direção, atuação dos personagens, das escolhas de figurino e cenário, do enredo da cena. Entretanto, que feminismo é tomado como adjetivo de pornografia? Que pessoas são representadas ali (heterossexuais, brancas, europeias)? Feito para mulheres somente, ainda se fixa nas dicotomias masculino e feminino, heterossexual e homossexual, em categorias fechadas de identidades estereotipadas de gênero ou de sexualidades, ou, ainda, de representações de raças/etnias hegemônicas.<sup>8</sup> Quando nos referimos que o pornô feminista descrito acima se destina a espectadoras mulheres (priorizando as brancas, heterossexuais, europeias ou norte-americanas) estritamente,<sup>9</sup> criticamos os feminismos que têm como sujeito de luta “as

<sup>8</sup> Entendemos que o termo “sexualidades”, aqui, abarca desejos sexuais, prazeres sexuais, práticas sexuais, relações afetivas/sexuais em suas pluralidades. É uma expressão alternativa à “orientação sexual” por entendermos que essa se limita a três categorias apenas: a atração afetiva e sexual por pessoas do mesmo sexo (homossexual), pessoas do sexo oposto (heterossexuais) ou ambas (bissexuais).

<sup>9</sup> Há pornografias feministas não heterossexuais, não brancas, e que não enfocam apenas mulheres, como é possível ver nas categorias de premiações do *The Good for Her Feminist Porn Awards*. Disponível em: <<http://www.goodforher.com/FPA-2014>>. Acesso em: 27 mai. 2014. Entretanto, pornografias como as descritas acima e diretoras como Erika Lust foram se popularizando (ou seja, sendo referência de discursos, representações contra-hegemônicas na pornografia) e ganhando espaço em blogs, reportagens na televisão ou em revistas femininas como *Marie Claire* (2012). Disponível em: <<http://revistamarieclaire.globo.com/Revista/Common/0,EMI322573-17596,00-ESPECIAL+SEXO+FILMES+EROTICOS+FEMINISTAS+PARA+SE+DIVERTIR+SOZINHA+OU+A+DOIS.html>>. Acesso em: 16 abr. 2014; Revista Época (2009). Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,EMI68350-15228,00-O+QUE+ELAS+ACHAM+DO+PORNO+FEMINISTA.html>>. Acesso em: 16 abr. 2014.

mulheres”. Apoiadas na teoria de Teresa de Lauretis (1999) em que o sujeito do feminismo (feminismo no singular, pois a autora entende que este termo não representa uma perspectiva única e universal, mas, sim, um processo histórico com a presença de diferenças) é múltiplo, se reorganizando “em torno a coordenadas variáveis de diferença”.<sup>10</sup> Assim, a autora propõe a utilização do conceito “sujeito excêntrico” (LAURETIS, 1999, p. 112). Essas são algumas das questões relevantes nessa análise.

Candida Royalle (2013), criadora da primeira produtora de filmes pornográficos para casais e mulheres (*Femme*), argumenta que esse segmento seria uma forma de empoderamento das mulheres como espectadoras e também possibilita aos homens compreenderem o que uma mulher deseja e sente. Ela tem um enfoque nas “mulheres” como categoria única e nas relações heterossexuais. Em um momento na discussão entre antipornografia e *sex-positive* dos anos 1980, foi importante ter espaços para a categoria “mulheres”, e segue sendo importante tê-los, já que ainda é sobre os sujeitos diagnosticados como “mulheres” que há um discurso cheio de preconceitos e limites quanto à sexualidade. Segundo Williams (1999), as produções de *Femme* são importantes para que algumas mulheres mais tradicionais tenham um espaço para pensar sua sexualidade.

Seguindo essas premissas, muitas diretoras atuais de pornografia feminista continuam fazendo seus filmes pornô voltados para mulheres, como é o caso de Erika Lust e Petra Joy. Contudo, não é possível falar sobre um prazer das mulheres como um pacote único. Compreendemos a importância do trabalho das diretoras de pornografia feminista, suas iniciativas de pensar uma pornografia distinta daquela existente e dirigida aos homens, mas sua produção corre o risco de reforçar os estereótipos de gênero, por exemplo: mulheres gostam de cenários luxuosos nos filmes pornográficos, ou figurinos elegantes, ou precisam que as cenas de sexo tenham um enredo etc.

Dentro da produção comercial da pornografia hegemônica, pode-se destacar algumas iniciativas que saem do estilo gonzo heteronormativo,<sup>11</sup> como o exemplo de alguns filmes de Belladonna, uma atriz pornô norte-americana, diretora e produtora de filmes pornográficos. Sua produtora, chamada *Belladonna Entertainment*, foi considerada a maior do mundo no ramo em 2003. Ela é tida como “vírus no sistema”, ou seja, é muito conhecida no mercado hegemônico, mas propõe algumas questões diferentes das comuns nesse segmento, como a cena em que Belladonna

<sup>10</sup> Tradução de Maria Eduarda Ramos: “en torno a coordenadas variables de diferencia”.

<sup>11</sup> Heteronormativo, conceito utilizado pela primeira vez por Michael Warner em 1991 para designar processos sociais que tomam a heterossexualidade como natural.



penetra um homem com uma prótese peniana. Não é pornografia feminista, mas essa cena acaba questionando o prazer anal de homens heterossexuais.

Quando saímos do mercado comercial da pornografia, é possível encontrar vídeos de pós-pornô ou o que chamamos de pornografia ativista. Pós-pornô foi um termo do artista holandês Wink van Kempen, que tentava descrever a produção audiovisual sem fins excitatórios, mas usando elementos pornográficos para fins políticos, críticos e humorísticos. Porém, foi com a atriz pornô Annie Sprinkle que, em 1991, intitulou uma de suas performances de *Post-Porn Modernist* que essa forma de representar a pornografia passou a inspirar muitos vídeos atuais (SPRINKLE, 1991; PRECIADO, 2008). Para Preciado (2008):

A la iniciativa de Sprinkle seguirán durante los últimos años, desde diferentes ámbitos y con diferentes inscripciones teórica e estéticas, los trabajos de Shelly Mars, Fatal Video, Virginie Despentes y Coralie Trinh Thi, Del Grace Volcano, Bruce la Bruce, etc. Todos ellos comparten una misma inversión epistemológica: los que hasta ahora habían sido el objeto pasivo de la representación pornográfica (“mujeres”, “actores y actrices porno”, “putas”, “maricas y bolleras”, “perversos”, etc.) aparecen ahora como los sujetos de la representación, cuestionando de este modo los códigos (estéticos, políticos, narrativos, etc.) que hacían visibles sus cuerpos y prácticas sexuales, la estabilidad de las formas de hacer sexo y las relaciones de género que estas proponen (p. 184).

Assim, é possível traçar um comparativo entre os filmes comerciais tidos como feministas e os vídeos de pós-pornô (que, na maioria das vezes, não ocupam o circuito comercial, utilizando-se de *copyleft*<sup>12</sup>). As pessoas que produzem os vídeos de pós-pornô têm seus ativismos políticos relacionados aos movimentos feministas e às reflexões de gênero, mas não somente isso, fazem militância interseccionada com outras categorias como deficiência, sexualidades diversas, desejos, público x privado etc. Como é o exemplo do grupo europeu *Post Op*,<sup>13</sup> que faz trabalhos de pós-pornografia com ativismo “*queer transfeminista*” (assim nomeado pelo grupo) e também sobre deficiência. O coletivo propõe reflexões e ações sobre sexualidade e pessoas com deficiência no projeto “*Pornortopedia*”, em que promove um espaço para criação de jogos, próteses e ortopedias com fins sexuais destinados a uma diversidade corporal, ou seja, incluindo outros corpos, outras formas de mobilidades, outras formas de sentir o corpo. Além disso,

<sup>12</sup> *Copyleft* se refere aos direitos de livre circulação e distribuição não comercial de uma obra.

<sup>13</sup> Site: <<http://postop-postporno.tumblr.com/>>.

propõe atividades de gravação de pós-pornografia feitas por pessoas com deficiência, mostrando outras formas de sexualidade.

## 4.4 Pornografia e feminismo no Brasil

No circuito comercial brasileiro de pornografia não há iniciativas de pornografia feminista ou pornografia para mulheres.<sup>14</sup> Mayra Medeiros, da produtora de filmes pornográficos *Xplastic*,<sup>15</sup> na palestra sobre pornografia feminista no *PopPorn Festival*<sup>16</sup> de 2012, em São Paulo, comentou que a produtora recebe muitos pedidos para que se faça pornografia para espectadoras mulheres e também muitos elogios de mulheres em relação aos filmes da empresa. Entretanto, a produtora ainda faz filmes voltados ao público masculino.

Há mulheres que são diretoras de filmes pornográficos hegemônicos nacionais que fazem filmes para homens, porém comentam algumas questões sobre o público feminino ou sobre fazer filmes pornográficos. É o caso de Helaine Muzy, ex-atriz pornô, que assina a direção de mais de 40 filmes pornôs. Em entrevista para a Revista *Marie Claire*,<sup>17</sup> a diretora afirma que é diferente o olhar feminino na direção do filme, que procura compreender quando uma atriz não está bem, e procura escalar para as cenas atrizes que gostam de determinadas práticas. Dirigi dois filmes com “historinhas”: *Doce sedução* e *O segredo das águas*, mas temeu ser classificada como uma diretora romântica. As historinhas e o romantismo são associados ao feminino, pois fazem parte de uma estereótipo de gênero. O diferencial de seus filmes é apontado por ela como: esticar as preliminares e incluir cenas de sexo oral praticado em mulheres. Muzy afirma que recebe *emails* de mulheres elogiando seus filmes, porém, isso não torna seus filmes pornográficos uma forma de reflexão crítica sobre a pornografia, sobre gênero, sexualidade etc., já que seus filmes são destinados ao público masculino.

---

<sup>14</sup> Os filmes pornográficos estrangeiros feministas ou para mulheres circulam no país desde 1980, com as produções de Candida Royalle. Atualmente, é comum ver reportagens femininas em revistas ou blogs sobre os filmes de Erika Lust, Petra Joy e outras.

<sup>15</sup> *Xplastic* (site: <<http://www.xplastic.net>>) é uma produtora nacional de filmes pornográficos chamados de *Alt Porn*, que tenta incorporar um público punk, gótico, entre outras subculturas. As atrizes e atores pornôs desses filmes costumam ter tatuagens, *piercings*, cabelos coloridos etc.

<sup>16</sup> *PopPorn Festival* teve início em 2011 por iniciativa da produtora Suzy Capó e com inspiração do festival de Berlim *Porn Film Festival*. O festival brasileiro tem edições anuais com a proposta de mostra de filmes, artes, debates e *workshops* relacionados com pornografia.

<sup>17</sup> Disponível em: <<http://revistamarieclaire.globo.com/Marieclaire/0,6993,EML1685583-1743-3,00.html>>. Acesso em: 18 abr. 2012.

Em relação à pornografia e feminismo no país, merece destaque a produção do curta-metragem *Amor com a cidade* do *Pornô Clown* (Juliana Dorneles, Violácerá, Fabi Mitsue, Fabi Borges, Antônio Brasiliano, Gabriel Bitar, Vanessa Espíndola, Luciana Costa e George Sander), de 2012.<sup>18</sup> Esse projeto foi uma experimentação de uma mulher fazendo sexo/amor com duas cidades, a saber, Porto Alegre e São Paulo. A protagonista, Juliana Dornelles, tem uma experimentação sexual com o concreto, com os muros, as estátuas, as escadarias de igreja, os bares, as pessoas na rua, ou seja, uma experimentação do espaço urbano e público. O curta tem como objetivo, também, a presença de uma mulher no espaço público urbano noturno. A narrativa é poética e envolvente, narra o desejo pelas cidades, narra as experiências da atriz transando com as cidades. Esse vídeo traz reflexões sobre mulheres, sexualidade, espaço público e outras formas de sexualidades e desejos. *Amor com a cidade* foi nomeado no *The Good for Her Feminist Porn Awards* 2013, compondo uma lista de 50 vídeos pornôns feministas. A própria linguagem utilizada nas cenas do curta já faz o movimento crítico à pornografia *mainstream*: narrativa da atriz sobre sua experiência, as imagens da atriz se relacionando com a cidade e com transeuntes noturnos; ela é autônoma e faz o que tem vontade. Apesar de ter nudez feminina e filmagens em close do corpo, das práticas masturbatórias e sexuais com a cidade (muros, concreto, pontes etc.), não se assemelha à pornografia hegemônica, mas, sim, é uma crítica a ela.

Se fizermos um histórico sobre pornografia e feminismo no Brasil, podemos encontrar alguns nomes importantes, como Luz del Fuego e Cassandra Rios. São exemplos de resistências à moral vigente em suas épocas, por isso, as percebemos como “feministas”. Entendemos a resistência a partir de Michel Foucault (2009), como desestabilização dos mecanismos de poder (sistemas de verdade, técnicas de governabilidade e técnicas de corpo), através de luta aberta e com múltiplas estratégias, porém, sem que se tenha como objetivo um fim (luta imediata ou uma libertação futura).

Luz del Fuego ou Dora Vivacqua (1917-1967) foi dançarina nudista, que, nos anos 1950, fazia apresentações com cobras enroladas em seu corpo nu. Escreveu livros sobre sua filosofia naturista que foram tirados de circulação por autoridades estatais. Luz del Fuego vivia de forma muito diferente das mulheres esposas de camadas abastadas de sua época (camada à qual sua família, muitos de seus clientes, admiradores e namorados pertenciam): praticava nudismo, tinha prática de prostituição declarada em um de seus livros, vários relacionamentos amorosos,

<sup>18</sup> Disponível em: <<http://amorcomacidade.wordpress.com>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

amigos homossexuais e travestis, declarava-se a favor do aborto e do divórcio, entre outros comportamentos. As autoras de sua biografia a consideram feminista (AGOSTINHO; PAULA; BRANDÃO, 1994).

Assim, quando apontamos as práticas de Luz del Fuego nos anos 1950 como uma resistência, levamos em conta que, nessa época, o modelo de “mulher” das camadas médias e das elites (da qual Luz provinha) preconizava a mãe, a esposa, a dona de casa como destino natural feminino. Segundo Carla Bassanezi (2007), há uma dicotomia entre os modelos de “moça de família” e de “moça leviana”, as primeiras virgens até o casamento, com gestos contidos, ingênuas, jamais permitindo intimidades físicas com homens antes do casamento. Já as segundas, ousadas, com iniciativas, permitindo intimidades, usando roupas sensuais etc. a virgindade das mulheres solteiras era muito valorizada na época, tanto que o Código Civil previa anulação do casamento caso a noiva não fosse virgem. Mas a moral vigente da época não garantiu que todas as mulheres seguissem como “moças de família”; muitas burlavam as regras. Luz del Fuego praticou a resistência, dançava nua, expunha sua vida sexual com muitos homens, era autônoma, chegou a ser internada em clínica psiquiátrica por sua família duas vezes e quando se tornou artista conhecida não era reconhecida como parente pela maioria dos membros de sua família (AGOSTINHO; PAULA; BRANDÃO, 1994).

Cassandra Rios (ou Odete Rios), considerada escritora pornógrafa e a pioneira em literatura lésbica brasileira, foi muito lida nacionalmente nos anos 1960, 1970 em pleno regime militar (apesar de ter seu livro publicado no ano de 1948, quando tinha 16 anos, *Volúpia do pecado*). Incorporando uma linguagem de escritos populares, tornou-se acessível à população questionando de uma forma simples identidade, gênero, sexualidade, raça, diferenciações de classes sociais. Sua literatura não se tornou marginal, pois Cassandra incorporou e reproduziu discursos opressivos das camadas abastadas, brancas e heterossexuais, porém a sua foi uma repetição subversiva, que fez um movimento de resistência dentro da moral hegemônica.<sup>19</sup> Exemplo disso foi sua forma de utilizar o estereótipo carnavalesco de gays e lésbicas para introduzir na vida diária e no cotidiano de leitores heterossexuais as questões das diversidades sexuais (SANTOS; MACIEL, 2004).

Um dos livros de Cassandra Rios, *A Paranóica* (1969), foi adaptado ao cinema com o título de *Ariella* (1980), dirigido por John Herbert. Ariella se sente

---

<sup>19</sup> No jornal homossexual brasileiro com circulação de 1978 até 1981 – *Lampião da Esquina* de outubro de 1978 – há uma entrevista com Cassandra Rios, intitulada “Cassandra Rios ainda resiste”. Nessa, os/as autores/as comentam que diante de Cassandra padrões e referências ficam sem sentido, ou seja, mostrando sua forma diferente de pensamento e de vida.

desconfortável em sua família, que não é carinhosa com ela. A jovem está descobrindo seus desejos sexuais, sente-se atraída pelo amigo da família e também pela noiva do irmão. Quando descobre que sua família a adotou com objetivo de ficar com sua herança, a personagem traça uma vingança contra seus pais e irmãos adotivos. Nessa vingança, utiliza sua sexualidade para atrair os familiares e fazer-lhes mal. Para se vingar de um dos irmãos adotivos, tem um relacionamento afetivo-sexual com a noiva dele. Também tem uma relação sexual com o amigo da família. Como os autores Rick Santos e Yv Maciel (2004) comentam, ao reproduzir discursos opressivos, o filme *Ariella* acaba introduzindo questões de resistência e subversão, como diferenças sociais e sexualidade.

A partir dos anos 1960 e 1970, as contestações dos conservadorismos foram ganhando proporções maiores: movimentos contracultura, feministas, pelos direitos dos negros, homossexuais e trans, movimento hippie e da revolução sexual faziam parte dos movimentos sociais da época. A pílula contraceptiva começa ser comercializada e estudos sobre a fisiologia sexual e sexualidades ganham importância. Mesmo com todas as transformações que ocorreram na época, as moralidades antigas ainda circulavam em alguns espaços. Apesar dessas lutas, a relação sexual e amorosa entre mulheres foi invisibilizada e só a partir da década de 1980 os movimentos lésbicos passaram a produzir publicações sobre o tema (CARMO, 2011). Entretanto, Cassandra Rios publicava os romances considerados pornográficos com relações entre mulheres desde 1948. Por isso, por sua popularidade e pela forma de escrita acessível, e retratando o cotidiano de camadas médias e burguesas tradicionais, com rupturas dos padrões hegemônicos de sexualidades, a autora é considerada como agente de um movimento de resistência.

## 4.5 Algumas reflexões finais

A pornografia ainda move dinheiro no mundo com a produção de filmes pornográficos (apesar de sua melhor fase ter acontecido entre os anos 1980 e 2000, época que entram em crise por conta da popularidade da internet: fácil circulação de imagens gratuitas para o consumidor, pirataria, superexposição das pessoas) e é responsável por construir modos de sexualidades hegemônicas. A internet é a ferramenta-chave para a superexposição da vida privada em redes sociais, blogs etc. Esse modo de subjetividade é típico da atualidade e, com a pornografia, não é diferente. Hoje qualquer um pode ser protagonista de um filme pornográfico, basta a vontade de se expor, uma câmera ou um celular que tenha a possibilidade de gravar vídeos.

A proposta de crítica a esses modelos que são construídos e representados nas pornografias *mainstream* vem acrescentar novas formas de sexualidade, novos corpos, novos desejos, entre outras diferentes representações possíveis. Isso pôde ser percebido com a análise comparativa de duas cenas pornô: uma hegemônica e muito comum e a outra apresentada como pornografia feminista, com representações, cenários e figurinos luxuosos.

No circuito comercial, os filmes intitulados de pornografia feminista ainda têm se mostrado como reforçadores de estereótipos de gênero, principalmente o “ser mulher, desejo da mulher”, considerando-a como sujeito único universal. Apresentam representações segundo uma visão romântica da mulher (no singular) que se sobrepõe à sua atuação nas cenas de sexo.

Segundo Jurandir Freire Costa (1998),

o romantismo amoroso é uma invenção cultural europeia que recebeu sua mais refinada expressão no pensamento de Rousseau, e, depois dele, no romantismo filosófico e literário da Alemanha, Inglaterra e França. Pois bem, esse romantismo que é contemporâneo do individualismo burguês, vem sofrendo sucessivas transformações na sociedade atual (p. 1).

Thomas Laqueur (1992/2001) demonstra que, na ciência, se foram construindo argumentos fisiológicos para materializar as mulheres como menos propensas que os homens à paixão, ao prazer e ao desejo sexual, e descreve vários exemplos de pesquisas realizadas nos séculos XVIII e XIX para a comprovação dessa hipótese. Portanto, se pensarmos nos ideais do amor romântico, e dependendo do período histórico, as mulheres não eram vistas como seres plenos de sexualidade, mas, sim, como virgens, esposas, mães, castas, intocáveis.<sup>20</sup>

Os filmes pornográficos feministas seguem inventando novas roupagens para o amor romântico, mas, agora, incluindo uma vida sexual ativa e com maior protagonismo das mulheres (brancas, heterossexuais, de camadas médias e abastadas). Segundo Costa (1999), o amor é uma crença emocional, logo, pode ser mantida, alterada, dispensada, trocada, melhorada, piorada ou abolida.

Algumas questões sobre os filmes pornô feministas confirmam resultados da pesquisa realizada em *sex shops* paulistanos pela antropóloga Maria Filomena Gregori (2012). Nessa pesquisa, ela afirma que as boutiques eróticas para o público feminino de camadas abastadas têm ambientes atraentes e tidos como “limpos” (cheiro de lavanda, produtos que ensinam uma vida sexual saudável etc.),

---

<sup>20</sup> Muitas dessas atribuições foram invenções cristãs.

afastando a ideia de “sexo sujo”, que é para homens (e para *sex shops* das camadas populares). Deste modo, “erotismo com transgressão é masculino; erotismo com sofisticação, luxo e saúde, é feminino” (GREGORI, 2012, p. 82). Como foi possível ver na descrição do filme pornô feminista, na análise comparativa dos filmes pornográficos femininos, há cenários sofisticados, luxo, ação, que envolvem prazer e desejos em vidas sexuais luxuosas, “limpas”.

O mercado do sexo vende uma “nova” mulher, acompanhada de “novas” etiquetas sexuais para mulheres heterossexuais em que os pontos mais relevantes são: aumento de autoestima (prazer consigo mesma) e uma vida saudável (com gozos). Com isso, as consumidoras apontam que podem “apimentar” suas relação e manter o casamento, ou seja, podem ser protagonistas da manutenção de seu bem-estar e de seus relacionamentos afetivos-sexuais. Isso, sem que se critique a matriz heterossexual ou o machismo (GREGORI, 2012) presentes nessas produções e produtos.

Os filmes pornográficos feministas do circuito comercial acabam trazendo reflexões apenas para mulheres brancas<sup>21</sup> de camadas médias privilegiadas que querem adquirir autoestima, saúde e liberdade sexual. O feminismo está longe de ser apenas restrito a esse grupo de sujeitos, portanto, fica a pergunta: como seria uma pornografia feminista para sujeitos de diferentes extratos e grupos da população?

Entretanto, há iniciativas que atingem o objetivo de criticar os modelos hegemônicos e criar novas formas de pornografia, corpos, sexualidades, subjetividades, prazeres e que também não reforçam estereótipos de gênero, porém, ficam fora do circuito comercial do mercado do sexo. São ações marginais, político-militantes, artísticas e, muitas vezes, utilizam essa facilidade de exposição narcísica atual e estimulam cada espectador para que faça sua própria pornografia, criando, assim, múltiplas representações de sexualidades, corpos, desejos. As iniciativas de resistências aos modelos hegemônicos de sexualidade e pornografia vigentes da época não são exclusivas da atualidade, pois onde há poder, há resistência (FOUCAULT, 2009). Nesse artigo, citamos algumas dessas resistências, principalmente pelo enfoque de agentes brasileiras, como Luz del Fuego, Cassandra Rios e o grupo *Pornô Clown*.

<sup>21</sup> Candida Royalle produziu dois filmes com protagonistas negras: *Caribbean Heat* e *Afrodite Superstar* e ela categoriza os filmes como *Femme Chocolat*.

## Referências

AGOSTINHO, Cristina; PAULA, Branca de; Maria do Carmo BRANDÃO. *Luz del Fuego – A bailarina do povo*. São Paulo: Best-seller, 1994.

BASSANEZI, Carla. “Mulheres dos Anos Dourados”. In: DEL PRIORE, Mary (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2007.

CARMO, Paulo Sérgio. *Entre a luxúria e o pudor – A história do sexo no Brasil*. São Paulo: Octavo, 2011.

COSTA, Jurandir Freire. “As práticas amorosas na contemporaneidade”. *Psyche*, v. 3, n. 3, 1999. Disponível em: <[http://psicoclinic.dominiotemporario.com/doc/praticas\\_amorosas.pdf](http://psicoclinic.dominiotemporario.com/doc/praticas_amorosas.pdf)>. Acesso em: 18 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. *Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault – uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

GREGORI, Maria Filomena. “Erotismo, mercado e gênero: uma etnografia dos sex shops de São Paulo”. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 38, junho 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332012000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332012000100003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 20 jan. 2014.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo – corpo e gênero dos gregos a Freud (1992)*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAURETIS, Teresa de. *Diferencias – etapas de un camino a través del feminismo*. Madri: horas y HORAS, 1999.

PRECIADO, Beatriz. *Testo Yonqui*. Espasa: Madrid, 2008.

ROYALLE, Candida. “What’s a nice girl like you...”. In: TAORMINO, Tristan; SHIMIZU, Celine Parreñas; PENLEY, Constance e MILLER-YOUNG, Mireille. *The feminist porn book: the politics of producing pleasure*. New York: The feminist press, 2013.

SANTOS, Rick; MACIEL, Yv. “O mito da Cassandra: a gênese da literatura gay e lésbica no Brasil”. In: MAIA, Rita Maria de Abreu; AZEVEDO FILHO, Deneval



Siqueira de. *Livros e idéias: ensaios sem fronteiras*. São Paulo: Arte & Ciência Editora, 2004.

SPRINKLE, Annie. *Post-Porn Modernist: my 25 years as a multimedia whore*. Amsterdam: Torch Books, 1991.

TAORMINO, Tristan; SHIMIZU, Celine Parreñas; PENLEY, Constance e MILLER-YOUNG, Mireille. *The feminist porn book: the politics of producing pleasure*. New York: The feminist press, 2013.

WILLIAMS, Linda. “Screaming Sex: revelando e dissimulando o sexo”. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 38, jun. 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332012000100002&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332012000100002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 04 dez. 2013.

## Filmes

THE ROCKI whore picture show: a hardcore parody. Direção: Brad Armstrong. Produtora: Wicked Pictures. EUA, 2011, 157 min.

HANDCUFFS. Direção: Erika Lust. Espanha, 2009, 7 min.

PORNÔCLOWN. *Amor com a cidade*. [Filme-Vídeo]. São Paulo/Porto Alegre, 2012, color. Site: <<http://amorcomacidade.wordpress.com>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

ARIELLA. Direção: John Herbert. Brasil, 1980, 100 min.



## A PERFORMANCE BOFE EM MULHERES LÉSBICAS



*Gilberta Soares*  
*Cecília Sardenberg*

Festa de *réveillon*! Poderia ser uma festa de *réveillon* qualquer, mas não era. A confraternização reunia mais de 300 mulheres lésbicas e bissexuais e um pequeno percentual de heterossexuais, em um clube na praia da Redinha, frequentada pela população da periferia na Zona Norte de Natal. Tinha cerca de 90% de mulheres e apenas duas travestis trabalhando no bar. Mulheres jovens, adultas e idosas, a grande maioria negra; estavam sozinhas, em pares e/ou acompanhadas com filhos(as) e familiares.

A festa era uma realização do Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes (GAMI), organização não governamental, que se define como entidade de expressão política feminista de lésbicas e bissexuais do Rio Grande do Norte, no Nordeste do Brasil. O *réveillon* integra o calendário anual de atividades culturais da organização, uma das estratégias para agregar mulheres lésbicas e bissexuais da Zona Norte de Natal.

Atrações musicais se revezaram no palco. No repertório, “Sei que você fez os seus castelos/ E sonhou ser salva do dragão/Desilusão meu bem/Quando acordou, estava sem ninguém... Você precisa é de um homem/prá chamar de seu/Mesmo que esse homem seja eu...” (Roberto Carlos/Erasmus Carlos), e, ainda, sucessos cantados por Aviões do Forró, como “Enfica” e “Ai, se eu te pego, assim você me mata”, por Michel Teló. O repertório, que agradou o público, era constituído, portanto, de sertanejo, brega, seresta, forró eletrônico e música romântica de todos os estilos. Não faltou o som do frevo e do samba. As mulheres se divertiam, riam, dançavam e bebiam. Com o avançar das apresentações e das cervejas, aumentava o clima de paquera e sedução no salão.

Muitas trajavam roupas identificadas como masculinas: bermudas folgadas na altura do joelho, com camisas largas ou camisetas estilo regata, calçavam tênis, chinelas vendidas em prateleiras de sapatos para homens ou sandálias havaianas. Usavam bonés, tinham cabelos bem curtos e, quando longos, presos em forma de rabo de cavalo. Usavam adereços masculinos, como relógios, anéis e trancelim no pescoço. Algumas adotavam os calções ou camisas de uniformes de seus times de futebol no figurino. Outras mulheres adotavam *performances* femininas, usando shorts apertados e curtos, saias curtas, calças jeans; blusas decotadas e coladas no corpo; calçavam sandálias baixas; algumas estavam de salto alto. Usavam maquiagem; os cabelos longos e curtos, muitos pintados; usavam brincos longos, colares e outros enfeites; unhas pintadas. O primeiro grupo era visivelmente mais numeroso que estas últimas.

Todas vestiam roupas de baixo custo, compradas no comércio popular ou lojas de departamentos. Parte delas usava a camisa do *réveillon* do GAMI, um abadá adquirido junto com o ingresso, por R\$10,00. As mulheres com *performance* feminina customizavam o abadá, com um toque pessoal, deixando-o mais ajustado ao corpo.

As anfitriãs da festa, coordenadoras do GAMI, recebiam o público com satisfação. A festa foi aberta pela coordenadora geral, Goretti Gomes, que denominou de “tarde cultural de informação”, divulgou ações do grupo e transmitiu mensagens temáticas sobre violência contra mulheres. A coordenadora lembrou que “não é fácil ser lésbica, negra e de periferia nesse estado” e afirmou: “trabalhamos com o alternativo porque o convencional não nos contempla” (Caderno de campo, 08/01/12).

Ao se referir ao alternativo em contraposição ao convencional, a coordenadora estava aludindo à subversão da heterossexualidade como norma. Autoras (BRANDÃO, 2010; BUTLER, 2008; CLARKE, 1981) afirmam que a experiência da lesbianidade rompe com o binarismo social, enfrenta barreiras relativas ao preconceito e à discriminação em diversos contextos em que as mulheres vivem. As experiências demonstram que amar, viver e se relacionar sexualmente com outra mulher configura-se como transgressão, ao deslocar a relação obrigatória entre sexo, gênero e desejo sexual.

Nesse cenário, este estudo<sup>1</sup> buscou conhecer os significados atribuídos à masculinidade em mulheres, como uma expressão de gênero vivenciada entre

---

<sup>1</sup> Este artigo resulta da tese “Sapatos têm sexo? Metáforas de gênero em lésbicas, de baixa renda, negras, no nordeste do Brasil”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos do Núcleo de Estudos da Mulher da Universidade Federal da Bahia.

mulheres lésbicas. A metodologia do estudo foi qualitativa, de cunho etnográfico, através de observação participante e entrevistas em profundidade, desenvolvida no período de 15 meses com lésbicas de camadas urbanas de baixa renda, localizadas na zona norte de Natal e contatadas através do GAMI.<sup>2</sup> Foram entrevistadas 20 mulheres com faixa etária entre 17 e 67 anos, sendo 17 negras. Mais da metade se declararam como católica; as outras como evangélicas, espíritas, sem religião ou não declararam. A maioria nasceu na cidade de Natal e era moradora da Zona Norte de Natal, 09 terminaram o ensino médio, 07 não o concluíram e 04 não concluíram o ensino fundamental. Quanto às ocupações, eram trabalhadoras com carteira assinada, pequenas comerciantes, funcionárias públicas de nível médio, estudantes, donas de casa ou desempregadas.

Adotei a concepção de que a masculinidade não é um atributo restrito aos homens (HALBERSTAM, 2008), mas que ela pode habitar corpos de mulheres, lésbicas ou não; assim como a feminilidade não está restrita às mulheres. Para Judith Halberstam (2008), o uso de termos como mulher-macho, macho-fêmea, *butch* e bofe, este último utilizado pelas mulheres da pesquisa, captam a ideia da fusão de uma conduta masculina em um corpo de mulher.

Com esta perspectiva, passei a observar as diversas expressões de masculinidade e feminilidade nas interlocutoras, com foco nas expressões de masculinidade, considerando que esta é produzida discursivamente. Atentei para o fato de que a paródia (BUTLER, 2008) favorece o surgimento de novos significados enunciativos, que os gêneros se inscrevem nos corpos a partir de signos culturais e que as configurações de gênero se articulam com a idade, raça, trabalho, em histórias de vida distintas. Conhecer a experiência de mulheres lésbicas, negras e de camadas urbanas de baixa renda teve o propósito de visibilizar a posição de subalternidade, constituída na intersecção entre os marcadores de sexualidade, gênero, raça, classe social e geração.

No estudo realizado com mulheres lésbicas de camadas urbanas de baixa renda, as dinâmicas culturais próprias do meio, relatadas por Claudia Fonseca: “a música, os circos, os clubes de futebol, a organização familiar, as formas de participação política” (2004, p. 217) estiveram presentes na composição do cenário da sexualidade, considerando as sociabilidades destas mediadas pelo ativismo político do GAMI.

Estudos sobre mulheres lésbicas ou mulheres que se relacionam afetiva e sexualmente com mulheres (LACOMBE, 2010; MEINERZ, 2008) têm demonstrado

---

<sup>2</sup> As interlocutoras foram identificadas por nomes de cores para preservar o anonimato das mesmas. A escolha deu-se em alusão à diferença entre elas e a simbologia do arco-íris.

a variação de *performances* de gênero em mulheres masculinas e femininas. Esse tema tem sido abordado por autoras internacionais (HALBERSTAM, 2008; BUTLER, 2008; BRANDÃO, 2010), indicando essas configurações entre lésbicas no ocidente, a partir do final do século XIX, com a institucionalização da homossexualidade/heterossexualidade. Gayle Rubin (1992) foi pioneira no estudo das diferentes configurações em comunidades lésbicas norte-americanas, demonstrando a presença de pares *butch/femme*.<sup>3</sup> Essa denominação é comumente utilizada em grupos de lésbicas para designar o par bofe/fitinha, em reconhecimento a uma expressão de gênero masculina (*butch*) e feminina (*femme*).

Gayle Rubin define: “*butch* és el término vernaculo para las mujeres que se sienten más cómodas con los códigos, estilos o identidades de género masculinos que con los femininos” (1992, p. 467). A autora (1993) identificou diferentes formas como as *butches* produzem e significam a masculinidade, podendo utilizar acessórios (roupas, cabelos), se verem como homens, passarem por homens, ser travestis ou ter disforia de gênero.

Os termos *bombeira*, *camioneira*, *chicazo*, *chonguitas*, *marimacha* revelam a presença da masculinidade em mulheres em culturas que falam espanhol (HALBERSTAM; 2008). Na língua inglesa, esta masculinidade é expressa nos termos *butch*, *dyke* ou *tomboy*. No Brasil, termos como bofe, maria-homem, macho-fêmea, caminhoneira e bombeira são atribuídos a lésbicas masculinas.

Bofe é a expressão êmica utilizada pelas interlocutoras da Zona Norte de Natal para designar a lésbica com performance masculinizada, que se expressa também nos seus desejos e relações afetivas sexuais. As lésbicas femininas são chamadas de fitinhas; expressão correlata de *femme*, *fem* ou *lady* em outros idiomas (CORDEIRO, 2005; HALBERSTAM, 2008). A presença majoritária de mulheres com diferentes *performances* masculinas, no estudo, motivou entender como se dá a construção dessa masculinidade em pessoas autoidentificadas como mulheres.

Nas conversas com o Veio, interlocutora e assistente de pesquisa, predominava o tema do jeito masculino em mulheres lésbicas com as quais ela<sup>4</sup> convivia.

---

<sup>3</sup> *Femme* é a palavra francesa para mulher. *Butch* é a forma reduzida de *butcher* (açougueiro), em inglês, utilizada inicialmente para se referir à criança briguenta (*tough kid*). A denominação *tomboy* surgiu para se referir a uma menina com performance de menino. *Butch* ganhou o significado de lésbica com jeito masculino nos anos de 1940; é correlata de bicha (gay afeminado) no universo de lésbicas, gays, travestis e transexuais.

<sup>4</sup> Manterei os artigos e pronomes femininos como designação gramatical mesmo com o uso do sujeito (nome próprio) masculino para corresponder à forma como elas se autopercebem: mulheres com jeito masculino, mulheres masculinas que gostam de mulheres, mulheres masculinizadas, lésbicas masculinas. Em alguns momentos, poderei usar o masculino como designação gramatical, já

Para ela, a expressão da masculinidade e a atração por mulheres era algo tão imbricado que não era possível separar uma da outra. Coral disse: “tenho tanta coisa de masculino e não me sinto homem [...]”. Olhando para Coral é inevitável associá-la ao masculino, já que ela apresenta-se com signos instituintes da masculinidade na vestimenta, no cabelo, no jeito do corpo, de acordo com as convenções sociais. As mulheres que protagonizaram o estudo, na sua grande maioria, têm semelhanças com Coral. Elas se nomearam como lésbicas, entendidas, do sindicato, do sistema, sapatão, bofe, o cara etc.

Para Guacira Louro (2010), as identidades de gênero e sexuais são definidas a partir de relações sociais, moldadas pelas redes de poder de uma sociedade, e se constituem a partir de lugares que interpelam os sujeitos, podendo ser estas situações, instituições, relações sociais ou grupos sociais. O debate aponta para o fato de que nem sempre a identidade gênero corresponde ao sexo biológico nem se enquadra nas referências pré-estabelecidas de feminino e masculino.

## 5.1 Brincadeiras e roupas: performances de gênero na infância

Já, na infância, foi possível identificar expressões de masculinidade através das brincadeiras e vestimentas em todas as faixas etárias presentes na pesquisa. Nas fotos da infância, o registro da performance de gênero adotada na meninice, que se constituiu com aspectos masculinos, sem conexão obrigatória com o uso de vestimentas masculinas na vida adulta. Quando criança, Coral já gostava de coisas de menino, em uma época de acirrado treinamento para adequá-la à conformação sexo-gênero.

Sempre eu gostei de masculino, quando minha mãe [...] eu tenho fotos de dois anos, de três anos, enquanto eu era dominada por mamãe, ela me vestia como [...] de vestido, e hoje eu olho, assim, acho tão interessante, quando eu vejo minhas fotos antigas, quando eu fui querer mesmo, mandar [...] eu ser dona do meu nariz, eu fiz meu estilo.

Segundo Valéria Flores (2013), as fotografias da infância de meninas masculinas são arquivos de uma experiência que questiona os processos de constituição da feminilidade obrigatória para as mulheres. A autora utiliza o conceito

---

que elas assim o fazem, em momentos de brincadeira ou quando estão em turma. A ideia é causar estranhamento no texto em analogia ao efeito da *performance* delas frente às normas de gênero.

de *mal de arquivo* de Derrida (2001), relacionando-o à memória de experiências guardadas, postas em reserva e atravessadas pela temporalidade, para refletir retrospectivamente sobre as vivências das normas em meninas masculinas. Derrida (2001) discorda da concepção do arquivo como a guarda de documentos fixos e congelados. Para ele, o arquivo se constitui por lacunas, descontinuidades e o apagamento que o alimentaria, perpassando pelo esquecimento sintomático e pelo mal de arquivo.

Quando perguntei às interlocutoras sobre a infância, buscava costurar um fio entre as lembranças de performance masculina naquela fase e a experiência atual.

[...] Eu só gostava de brincar de bolinha de gude, de pipa, de jogar bola, uns negócio de um guidão e umas rodas, eu achava que era mais brinquedos masculino. Toda vida isso... [...] porque mamãe dizia que não ia deixar eu vestir roupa masculina... [...] Quando eu fui crescendo com meninas, que a gente ia brincar de casinha de boneca... Eu sempre queria ser o marido, toda vida eu tive essa tendência, mas nunca tive vontade de ser homem. [...] Papai me chamava, na época, era macho e fêmea, essa menina vai ser macho e fêmea, Maria homem, que não era chamado lésbica (Coral).

Para Valéria Flores,<sup>5</sup> a interdição relatada pelas mulheres é: “un archivo de prácticas disidentes de género, un archivo del ‘mal’ que almacena impresiones y cifra las inscripciones de la censura y la represión, la supresión y la lectura de registros desobedientes del género asignado” (TRON; FLORES, 2013, p. 186).

As consideradas brincadeiras de menino fizeram parte da infância de grande parte das interlocutoras, de diferentes gerações, que afirmaram gostar de brincar de biloca (bola de gude), de esconde-esconde, de roladeira, de pegar morcego em carroças,<sup>6</sup> com carrinhos, com soldadinhos, soltar pipa, andar de bicicleta, de skate, pular calçada, brincar com pneu, fabricar carrinhos de lata de óleo, jogar futebol, andar com meninos e pegar os brinquedos de meninos da família. Em que pese à diferença etária presente na pesquisa, a maioria das brincadeiras citadas permeou as diferentes gerações –o skate e o futebol apareceram entre as interlocutoras com menos de 40 anos, excluindo-se do mundo lúdico da geração mais velha.

<sup>5</sup> Fabi Tron e Valéria Flores (2013) empreenderam um projeto de rememorar infâncias masculinizadas em corpos femininos a partir do olhar de jovens ou adultas, que gerou o livro *Chonguitas, masculinidad de niñas* (TRON; FLORES, 2013).

<sup>6</sup> Pegar morcego é o ato de se pendurar atrás de carroças, caminhão e ônibus, com os mesmos em movimento.



As brincadeiras revelam o modo como o gênero binário opera junto às crianças através da socialização na infância (TRON; FLORES, 2013). As brincadeiras de meninos são aquelas que acessam o espaço público e nas quais o corpo tem liberdade de movimento. As brincadeiras de meninas, geralmente, reproduzem as funções domésticas e os atributos da maternidade. Vermelho enfatiza sua liberdade de andar na rua, demonstrando o domínio daquele espaço público:

[...] desde criança, eu já *disarnei* pra só querer brincar com coisa de menino [risos], tá entendendo? E, assim, eu brincava de roladeira, vivia correndo atrás de bola com os meninos. Pegava um pneu e dois pau [risos] e botava dentro do pneu e saía no meio da rua. Aí, teve um dia que eu fui à feira – eu era moleque ainda – vi um rapaz fazendo um carrinho de lata de óleo, quando cheguei em casa fiz do mesmo jeito. Não pedi pra ele me ensinar, só olhei. Aí, comecei a fazer e a brincar, rua acima, rua abaixo, de carrinho, de biloca. Num tava nem aí...

Gostar de coisas do universo dos meninos. Enfrentá-los e disputar um lugar no grupo deles. “Agir como valentona”, ter fama de arengueira e brigar na rua significa não levar desaforo para casa, competir com os meninos, para se sobressair: “[...] é ser melhor do que os meninos, de correr e chegar primeiro, de sempre ter agilidade nas coisas. [...] “gostava muito de correr com os meninos, apostando corrida, eu era a valentona lá da rua”, afirma Azul Marinho.

Para anular esta atitude na rua, a tentativa de disciplinamento do comportamento das filhas pelas famílias, sobretudo pelas mães. As mães, familiares e instituições agiam como guardiãs da feminilidade obrigatória, através de estratégias diversas de disciplinamento que assumem formas de conselhos, técnicas, condicionamentos mentais e emocionais, rotinas e normas (TRON; FLORES, 2013), além dos castigos.

[...] Eu vestia, mas incomodada. Porque eu tinha que vestir, eu tinha que vestir como ela [...] Vestido, saia, nessa época era tipo de saia, aquelas *sa-inha* pinçada [plissada], mas me incomodava demais, foi quando... lembro que uma vez ela fez uma bermudinha, um shortinho pra mim, ah! Eu gostei! E daí fui me adaptando (CORAL).

A obediência aos pais perpassa a fala das mais velhas, que nem sempre resistem aos desígnios da subversão de gênero. A infância assume uma importância estratégica, considerando a menina como um projeto de mulher que seguirá a reprodução social. Berenice Bento (2003, [online]) afirma: “É como se as “confusões” nos gêneros provocassem imediatamente confusões na orientação sexual”.

Porém, a imposição do uso de “coisas femininas” não era aceita sem resistência. Azul Marinho disse: “as roupas que minha mãe comprava de feminina, era saia, eu rasgava: ‘mãe, tá rasgado, não vou usar’ e não usava mais”. Entre as interlocutoras, as nuances de expressão da masculinidade na infância permaneceram durante a meninice, a adolescência e a vida adulta e, para algumas, até a velhice, com mesclas de posturas consideradas femininas.

## 5.2 Vestimentas para o estilo bofe: a produção das masculinidades

As vestimentas tomam parte da vida dessas mulheres e de seus discursos como ferramenta da composição da masculinidade. Roupas, sapatos, acessórios fizeram parte da composição da masculinidade nas mulheres, compondo o guarda-roupa bofe.

Entre as interlocutoras, não havia alusão à transexualização, sem referência ao desejo de mudanças corporais que não aquelas relacionadas à produção da performance. Não tinham a noção de patologia e não demandaram intervenção médica. Não pretendo reforçar a associação entre rejeição corporal e produção de diagnósticos de transexualidade por entendê-la como base da perspectiva patologizante das identidades trans. Todavia, é digno de nota que não foi evidenciado desejo de intervenção corporal que lhes permitissem o reconhecimento social do gênero masculino. Alcançaram isso com ferramentas com as quais operaram a produção de sua masculinidade em corpos de mulheres. Elas também conviviam com o reconhecimento do gênero feminino. Reconheciam-se mulheres, todavia masculinas, “bofes”.

As conversas com Coral foram regadas por questões sobre as vestimentas masculinas como forma de aproximação com uma masculinidade produzida no seu corpo de mulher:

Eu não sei por que eu gosto de vestimentas, calçados, um pouco masculina. Eu, às vezes, fico me perguntando a mim mesma o porquê. Não que eu queira ser homem, porque eu sei que eu sou mulher, então, às vezes, as pessoas me confundem, quando eu tô numa loja, a minha tendência é entrar logo pra o lado masculino. Eu acho bonito, olho as camisas, sapato, não sapato muito masculino, sandalhinhas que dê pra calçar unissex. Aí, as pessoas me confundem, às vezes, diz: ‘o senhor deseja alguma coisa?’. Eu fico calada (CORAL).

Judith Butler (2008) afirma: “O sujeito é aquele que se presume o ser a presunção do agenciamento, mas o sujeito é também aquele que está submetido a um conjunto de regras que o precedem” (p. 167). As vestimentas representam artifício importante na repetição de atos instituintes da masculinidade e são referidas como algo que se ajusta a um desejo interno muito inicial, registrado no arquivo das expressões dissidentes de gênero, que transpuseram a latência, com seus significados instáveis e contraditórios, como relatou Castanho:

[...] eu acho que, quando a gente nasce pra aquilo [...] porque meu pai comprava saia, meu pai comprava essas roupas mais íntima, a gente tentava botar e eu não queria. Eu pegava a roupa do meu irmão, roupa íntima dele, vestia as cuecas dele e tal. Só vestia a roupa dele, acho que ele num se ligou e sempre eu fui querendo ser uma pessoa independente, mesmo sendo nova [...] (CASTANHO).

De acordo com Judith Butler (2008), o gênero prevê a estilização dos corpos através da repetição de atos, segundo o quadro regulatório vigente, com o intuito de conferir a aparência de substância e de naturalidade. Esta aparência de substância aparece nos discursos como algo intrínseco à existência, ou que “já se nasceu daquele jeito”, remetendo às lembranças mais remotas da infância. A despeito de que tenham quebrado com a circularidade esperada entre sexo, gênero e práticas sexuais, o processo de construção da (nova) identidade dar-se-á da mesma forma por repetições, sendo ela constantemente testada pelas tentativas de normalização e reiterada nas atitudes de resistência.

### 5.3 A pergunta que Coral faria a Judith Butler: Sapato tem sexo?

O relato de Coral é significativo para apontar a insistência dos atos de nomeação do corpo sexuado, que acontecem “no interior de um quadro regulatório altamente rígido” (BUTLER, 2008), o da heterossexualidade. Estes são regulados por diferentes sistemas de poder e nomeados por autoridades da família, da escola, da medicina, da mídia, do direito, da Igreja, permeando as regras do mercado.

[...] quando eu fui pra sapataria, eu fui comprar uma sandália, fui pra masculina, gostei dessa sandália. Aí o rapaz veio, por favor..., eu disse: ‘essa sandália, aqui essa, tem número 37?’ Ele disse: ‘é pra senhora?’ Eu disse: ‘é’. Ele disse: ‘mas é que este é estilo masculino’. Eu disse: ‘não, mas eu gostei dela.

Sandália tem sexo? Sapatos, calçados têm sexo? Ele riu e disse: ‘não’. ‘Então, eu gostei dessa, eu gostei’”.

A reação de Coral desestabilizou a identidade de gênero naturalizada na ótica do vendedor, que tentava negar seu estilo de mulher masculina. A reação diante do vendedor foi relatada por ela como inovadora:

Agora, de primeiro, eu chegava na loja e ia pro lado masculino. Eu via uma bermuda que dava pra mim. Eu não identificava que era pra mim. Eu dizia: ‘é pra meu filho’, eu tinha vergonha de dizer que era pra mim, mas... “ele tem o meu corpo, meu estilo e exatamente era eu. Hoje, eu digo: ‘é pra mim, porque eu gosto’ (CORAL).

Ela assegura que a mudança está relacionada à sua participação no GAMI, pois se sente mais encorajada para falar e se revelar. Como expressão de sua posição em relação à sua performatividade de gênero, ela diz: “Minha roupa não dá o direito de você me discriminar. [...] não adianta eu botar um vestido para agradar ao público e não ter confiança, não me sentir bem, me incomodar. Eu tenho certeza que se eu botasse um vestido, ficava ridículo” (CORAL). A noção de confiança transmite a força que a vestimenta assume para uma existência que seja inteligível para si mesma e a determinação de enfrentar a norma já identificada por ela.

Para Judith Butler (2008), o gênero é performativo, o que significa que ações, gestos comportamentos e vestimentas fazem acontecer o gênero e o sexo, mas não de uma única e categórica vez. É um processo contínuo ao longo da vida, precisa ser reiterado através de atos repetidos que interpretam as normas de gênero. Judith Butler (2008) apoia-se nos conceitos utilizados por Derrida (1973) para dialogar com a ideia do ato performativo, como na brincadeira do telefone sem fio. É na repetição que surge a possibilidade de alteração (iterabilidade) e no deslocamento de um contexto para outro (citacionalidade),<sup>7</sup> a criação de novos signos. É na possibilidade do fracasso que surge o espaço para a ressignificação e para a subversão dos gêneros e da sexualidade.

A recorrência à explicação do “jeito masculino” colado ao fato de gostar de mulher, através do natural e do biológico, foi associada à infância, às vestimentas e à descoberta da atração por mulheres. “Mesmo criança, eu já nasci com essa... forma de homo... de homem” (Vermelho); “foi de berço praticamente, sempre as brincadeiras, as roupas...” (Azul Marinho); “Agora, em relação às roupas, eu acho

<sup>7</sup> A iterabilidade diz respeito à capacidade do signo ser sempre outro na sua repetição e a citacionalidade fala da possibilidade do signo ser deslocado de seu contexto “original” para outro, produzindo novos significados.

que, quando a gente nasce pra aquilo, porque meu pai comprava saia, essas roupas íntimas... eu não queria” (Castanho). Assim, rompe-se com a norma e explica-se como algo que vem da natureza, inato ao corpo, para justificar o uso “inverso” de vestimentas e da estilística corporal.

Desse modo, é possível identificar a coexistência da performatização de atos que questionam o dualismo sexo-gênero e de atos que reiteram a essencialização da identidade e do desejo para torná-los legítimos nesse discurso. Estratégias de resistência às tentativas de adequá-las à performance feminina foram acionadas. A independência financeira foi almejada para garantir a possibilidade de construir novos significados de gênero e vivenciar a lesbianidade, como disse Castanho:

[...] Com 12, 15 anos, eu já trabalhava, vendia uma roupa, vendia alguma coisa, ajudava uma pessoa... pra mim poder comprar minhas coisas, pra mim ser do meu jeito, sabe? Então, eu acho que meu pai, em relação a ele ir comprar, ele deixou muito cedo de me dá. Ele dava dinheiro, né? Então, eu sabia como fazer (CASTANHO).

O corpo generificado informa que tipos de ‘ferramentas’ devem ser utilizadas para compor as expressões de gênero (BUTLER, 2008). A ferramenta é a linguagem êmica que expressa o conjunto de recursos que compõem a masculinidade ou o ‘jeito de lésbica’. Quando Caramelo afirmou “ela tinha todas as ferramentas de lésbica”, estava se referindo aos signos da masculinidade associados à identidade sexual. Se o corpo não é inerte às ações culturais sobre ele, com o tempo passará a expressar, em sua materialidade, o gênero performatizado, figurando um corpo com jeito masculino; que não combina com roupa feminina, como disse Vermelho:

Essa forma de... homem, não tem como... Não adianta botar uma saia, eu sou mulher de nascença, mas eu sou... querendo ou não, tenho os traços de homem. Se você olhar minhas costas é toda dividida, questão do interior, de pegar peso. Assim, como minha mãe vinha trabalhar pra cá, aí ficava só eu e minha irmã, eu era a mais nova... (VERMELHO).

## 5.4 Moda bofe: estilo e comodidade

A roupa íntima é um item importante no “guarda-roupa bofe”. Grande parte das interlocutoras bofes usa top<sup>8</sup> e cueca para substituir o sutiã e a calcinha.

---

<sup>8</sup> Top é uma peça usada por baixo da blusa ou camisa, de corte reto, composta, sem decote, sem transparência, sem detalhes, nem enfeites, cobrindo os seios sem demarcá-los como o sutiã. Também o utilizam como roupa de banho no lugar da peça superior do biquíni.

Todavia, para algumas pode causar vergonha revelar para outros o uso de cueca, como se fosse a exposição maior de uma intimidade, que não é corporal, mas de gênero, ou carregasse certo significado sexual. Amarelo Ouro contou que sempre teve vergonha de estender suas cuecas na frente de outras pessoas. (Caderno de campo, 20/01/13).

A vergonha não é regra; outras não têm qualquer incômodo de mostrar que usam cueca e podem acentuar o uso como atitude, como um insulto às convenções, para provocar escândalo e desestabilizar o gênero. Amarelo Ouro relatou que várias lésbicas tomaram banho de cueca em excursão para praia. Como registro do passeio, fizeram a fotografia dos bofes de cuecas e das que tinham peito, as femininas.

Amarelo Ouro considera que “é bofe, mas não tão bofe assim, como [...]”. Pude confirmar a afirmação de não se perceber tão bofe como outras, nas suas vestimentas, pois também usa blusas ajustadas ao corpo, sem manga, sendo possível ver o contorno dos seios, ao tempo em que compartilha códigos de masculinidade. Perguntei se ela usava cuecas porque era confortável, ela respondeu taxativamente “uso porque gosto”.

Já havia ouvido que a roupa masculina era uma roupa cômoda entre as interlocutoras, assim como na literatura sobre o tema (PASCOE, 2006; MEINERZ, 2011). A vestimenta masculina é descrita como uma roupa que facilita a locomoção – subir em árvores, jogar futebol; apontando o desejo de liberdade de movimento na rua – “para ficar mais à vontade”, “se sentir livre” – e adequada a certos tipos de trabalho.

Para Amarelo Ouro, a roupa social – uma calça e camisa de tecido fino – suaviza a masculinidade, torna a mulher masculina menos masculina: “antes eu me vestia muito masculina”. Vestir-se mais masculina ou “masculina aos extremos” – categoria êmica – é descrita por Halberstam como uma masculinidade “mais dura” (HALBERSTAM, 2008). Esse conceito, que se relaciona com as diferentes expressões de masculinidade em mulheres lésbicas, refere uma graduação entre o feminino e o masculino, levando em consideração o rigor ou a flexibilização em relação ao uso de vestimentas e comportamentos, entre estes, as práticas sexuais. Significa que quanto mais dura, mais serão adotados os códigos e vestimentas associados ao gênero masculino. Também houve referência às diferenças em se vestir feminina; classificada entre básica e exagerada.

[...] então, eu fui trabalhar numa empresa, no escritório,... Eu me senti incomodada com a maneira que eu me vestia, até então eu me vestia bem masculina, camisa polo, de calça bem folgada, de tênis, então, eu comecei

a me mudar. Eu comecei a comprar umas blusinhas... [...] eu acho que eu, por mim própria, ninguém nunca falou, nem comentou, eu acho que não, que eu sabia. Mas, eu que comecei a me incomodar (AMARELO OURO).

A necessidade de mudar o jeito de vestir para o uso de um traje social surgiu com a colocação em um novo posto de trabalho. Amarelo Ouro adotou uma masculinidade mais suave em lugar da ‘masculinidade aos extremos’, o que também coincidiu com o início de relação com outra mulher, com uma expectativa diferente. A interação erótica, da qual fala Judith Butler (2008), faz com que algumas mulheres mudem a sua performance de gênero para compor um par erótico com outra mulher.

Alguns trabalhos realizados pelas interlocutoras, relacionados à condição socioeconômica e ao baixo nível de escolaridade, promovem o uso de roupa masculina. Ocupações como: segurança em festas, cobradora em transporte alternativo, pedreira, trabalho em bares, operária em fábricas, agente de limpeza em firmas terceirizadas, vendedora ambulante e “office boy”. As mulheres trabalhadoras de classes populares têm seu corpo modelado pelo trabalho manual, que, muitas vezes, exige a força e/ou mobilidade física. A influência da classe social na vestimenta pode ser percebida pelo tipo de roupa utilizado, o que inclui o baixo valor investido na aquisição.

Também encontrei mulheres, em menor número, que gostam da roupa cômoda, mais associada ao masculino, e não se sentem bofe. Para estas, não há uma restrição absoluta ao uso da roupa feminina, o vestido ou a saia pode ser acessado em algum momento. Uma interlocutora jovem, que se define como fitinha, disse: “Saia, vestido, eu não gosto [...] Mais calça, short, mas usava quando era pra festa. Salto não combina comigo [...]” (Caramelo). Para algumas jovens, o gosto pela roupa masculina está relacionado à prática de esportes, especialmente o futebol.

Estudos sobre a autopercepção em comunidades lésbicas, com mulheres lésbicas engajadas em associações e frequentadoras de bares lésbicos na França e Suíça, referem rejeição destas à masculinidade “dura”, com a negação da feminilidade (PERRIN; CHETCUTI, 2002). A *butch* ou caminhoneira, geralmente associada às classes trabalhadoras, é percebida como pesada, vulgar, mal cuidada, machista, enquanto que as lésbicas masculinizadas de outros estratos sociais são vistas como andróginas, com elegância, zelo, bom gosto e autocuidado. A análise das autoras aponta que a forte conotação pejorativa de ‘*butch*’, tipo de ‘masculinidade operária’, também está relacionada ao componente de classe social. Todavia, a produção da masculinidade extrapola a dimensão de classe, podendo ser encontradas masculinidades duras (HALBERSTAM, 2008) em diferentes estratos sociais.

Há que se ressaltar que os signos de masculinidade e feminilidade apresentam contornos diferenciados, tendo em vista o contexto social e histórico, os marcadores de classe, raça e geração. Todavia, o uso da roupa masculina associada à liberdade de locomoção e à mobilidade apareceu como uma proteção para mulheres lésbicas em relação à violência sexual, nas suas diversas formas, como o assédio, abuso sexual e estupro. Roxo desabafou:

Aí eu comecei a me vestir... Cortei primeiro o cabelo bem curtinho igual o de (diz um nome de uma mulher masculina aos extremos do GAMI). Fiz tatuagem, comecei a vestir roupa de homem mesmo. Eu acho que era isso mesmo... “ah, nenhum cara vai olhar, vai querer ficar comigo desse jeito”. [...] uma armadura que eu coloquei em mim... Eu ficava com cara fechada pra pessoas não se aproximarem de mim porque eu não queria realmente aproximação de ninguém, eu comecei a ter medo de pessoas, porque todo mundo que se aproximou de mim era querendo alguma coisa em troca.

A roupa masculina foi acessada para se proteger da vulnerabilidade das mulheres no espaço público, da misoginia e das agressões ao feminino.

[...] eu me lembro de várias coisas que aconteceu que eu... Nunca falei pra ninguém, eu procurei esquecer um pouco, do que acontecia. [...] Ele batia muito na minha mãe... Batia em mim como se batesse num homem, eu apanhava muito quando eu ia contra ele. [...] Então, foi muito difícil, ele não aceitava isso (que gostava de meninas)... Ele dizia que queria ficar comigo, e não aceitava... Foi quando começou a perseguição. Foi quando ele me estuprou... Eu pedia para ele sair, eu não tinha força pra um homem, porque era uma menina, eu tinha 13 anos... Eu tinha menstruado há pouco tempo. Aí, eu me desiludi totalmente (ROXO).

A roupa significou uma armadura, um escudo e cumpriu a função de proteção, baseada na invisibilidade do corpo e dos signos do feminino, produzindo a sensação de segurança. A história de Roxo confirma tantos casos de mulheres lésbicas que sofrem violência pela sua identidade sexual, resultantes do sexismo. Felizmente, após experimentar uma violência dirigida à sua identidade sexual, Roxo pode significar a masculinidade de uma forma prazerosa para si mesma na sua experiência de vida.

Nos séculos XVII, XVIII e IX, na Europa e Américas, as mulheres masculinas estiveram presentes. Travestiram-se de homem para estudar, lutar nas forças armadas, rompendo as fronteiras do mundo privado, destinado às mulheres.



Amélio Robles<sup>9</sup> foi um soldado que se alistou no exército Zapatista, participando da revolução mexicana no século XX. Amélio Robles, de origem rural, nasceu mulher e adotou a identidade de gênero masculina. No Renascimento, mulheres masculinizadas foram chamadas de virago (mulher robusta e varonil) (CORDEIRO, 2005; p. 83). No século XIX, os sexólogos denominaram mulheres que se relacionavam com mulheres de desviadas e invertidas. A noção de invertida parte do princípio de que só os homens tinham um interesse sexual ativo, logo, se duas mulheres mantinham relações sexuais é porque uma era invertida, pois tinham os atributos de atividade marcadamente masculinos. A invertida vestia-se com roupas masculinas e, quando lhe era permitido, também assumia trabalhos masculinos. Os termos invertida e pervertida foram utilizados para designar mulher lésbica. O termo aparece no contexto de institucionalização das sexualidades, ancorado na patologização, disseminação e implantação das sexualidades anormais, através da psiquiatria, da psicanálise e da psicologia, como mecanismos de controle da sexualidade, a partir do século XIX.

Na perspectiva histórica e na contemporaneidade, a masculinidade se expressa em corpos de mulheres de formas variadas, pondo em risco as classificações normativas do gênero e propondo novas formas e modelos de identificação de gênero, marginais aos pactos culturais convencionais.

## 5.5 Considerações finais

As expressões de masculinidade em mulheres apontam que o sexo e a identidade de gênero não estão intrinsecamente ligados, desconstruindo a ideia de uma identidade feminina compartilhada por todas as mulheres. Variações nas expressões de gênero quebram a linearidade entre sexo e gênero, provocando rupturas nos discursos dominantes, ao apresentar uma pluralidade de significados de masculinidades que não dependem do corpo biológico para se expressarem.

Diferentemente de outras experiências, as interlocutoras se definiram como mulheres, sem referência à transexualidade, desestabilizando a categoria “mulher”, sem abrir mão dela, pois se inserem em uma coletividade que agrupa mulheres lésbicas, circunscrita nos limites da ação do GAMI. Para elas, o manejo de tecnologias de gênero (LAURETIS, 1994) – como vestimentas, posturas,

---

<sup>9</sup> Amélio Robles nasceu em 1889, em povoado rural, no México, recebendo o nome de Malaquias, Amélia para os familiares.

práticas esportivas, trabalho, relacionamentos – é satisfatória para a produção do masculino.

O uso de ferramentas de gênero para produção das masculinidades se insere numa dinâmica de subversões e resistências à disciplinarização dos movimentos, dos corpos, da sexualidade e do gênero. Não existe corpo antes do gênero. Assim, ocorre que as performances de gênero buscam modelar os corpos para alcançar a identidade de gênero, de modo que a interioridade (como o indivíduo se vê e se comporta) corresponda à exterioridade (como é visto/é tratado(a) pelos outros).

Sob este aspecto, é importante considerar que os enfoques que reduzem a compreensão da masculinidade em mulheres, como uma variação de gênero, a uma expressão sexista, reforçam um modelo fixo de feminilidade. A vestimenta masculina descrita como cômoda e confortável ou como proteção, assim como o trabalho e o tipo de lazer, assume um lugar importante nos contornos corporais, funcionando como signo da masculinidade.

## Referências

BRANDÃO, Ana Maria. “Da sodomita à lésbica: o gênero nas representações do homo-erotismo feminino”. *Análise Social*, v. XLV, n. 195. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2010.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CLARKE, Cherly. “Lesbianism: an act of resistance”. In: MORAGA, Cherrie; ANZALDÚA, Gloria (Ed.). *This brigade called my back – writings by radical women of color*. Watertown: Persephone Press, 1981.

CORDEIRO, Diana. *Acoples subvertidos: roles sexuales en las parejas de lesbianas*. México: Editora fem-e-libros, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1973.

FLORES, Valeria. “Masculinidades de ninãs: entre “mal de archivo” y archivo del mal”. In: TRON, Fabi; FLORES, Valeria. *Chonguitas: masculinidades de ninãs*. Neuquén: La Mondoga Dark, 2013. p. 180-194.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra: etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

HALBERSTAM, Judith. *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press, 1998.

LACOMBE, Andrea. *Ler [se] nas entrelinhas: sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

LAURETIS, Teresa de. “A tecnologia de gênero”. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

LOURO, Guacira (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MEINERZ, Nadia. “Entre mulheres: a constituição de parcerias sexuais e afetivas femininas”. *Revista Latitude*, v. 2, n. 1, p. 124-146, 2008.

RUBIN, Gayle. “Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality”. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle; HALPERIN, David (Ed.). *The lesbian and gay studies reader*. Nova York: Routledge, 1993.

\_\_\_\_\_. “Of catamites and kings: reflections on butch, gender and boundaries”. In: NESTLE, Joan (Org.). *The persistent desire: a femme-butch reader*. Boston: Alyson Publications, 1992. p. 466-482.



## O FEMINISMO VEGANO: GASTROPOLÍTICAS E CONTESTAÇÕES DE GÊNERO, SEXUALIDADE E ESPÉCIE



*Íris Nery do Carmo  
Alinne de Lima Bonetti*

No campo<sup>1</sup> político atual, uma vasta multiplicidade de vozes e sujeitos que se reconhecem como feministas caracteriza hoje o que autores como João Oliveira (2010) nomearam de “poderosa heteroglossia”. Os feminismos contemporâneos estão localizados em espaços cada vez mais hifenizados (OLIVEIRA, 2010) e tal hifenização passa pela clivagem geracional, entre outros marcadores sociais. Segundo Julia Zanetti (2011), no Brasil, a partir dos anos 1980, o feminismo passou por um processo de afirmação de diversas identidades que se intensifica na década seguinte, na qual, no início dos anos 2000, jovens passam mais notadamente a lutar pelo reconhecimento de direitos e interesses específicos.

No mesmo sentido, Eliane Gonçalves e Joana Pinto (2011) apontam que, nos últimos dez anos, emergiram redes e fóruns protagonizados por jovens, os quais denotam uma recusa a certo tipo de organização política instituída. Aqui é de valia apontar para a valorização do lúdico, do cultural, o uso da internet e de redes sociais, e a ênfase no cotidiano presentes em alguns desses grupos, como é o caso das “minas do rock” (FACCHINI, 2011), bem como as formas horizontais e não institucionais de intervenção política.

Em termos mais amplos, trata-se de um momento em que emergem e se consolidam diversas formas de mobilização política pautadas por manifestações

---

<sup>1</sup> Em busca por contextualizar o objeto da pesquisa, que não se encontra isolado socialmente, mas, antes, mantém relação de troca, disputa, distanciamento, julgamos salutar a proposta de Alinne Bonetti (2007) de tratar o(s) feminismo(s) como um campo discursivo, mais precisamente como um campo político feminista.

artístico-culturais no Brasil, como as Paradas do Orgulho LGBT, o movimento hip hop, os saraus nas periferias, e, no que diz respeito ao feminismo, a expansão da cena do *rock de mina*,<sup>2</sup> as Caminhadas de Mulheres Lésbicas e Bissexuais, a criação do Projeto Hip Hop Mulher e a rede Graffiteiras br (FACCHINI, FRANÇA, 2011).

Nessa conjuntura, tem sido observada a crescente introdução do que parece ser mais uma diferenciação no interior do multifacetado movimento feminista: a curiosa presença de discursos e práticas relativas ao vegetarianismo estrito, ou *veganismo*.<sup>3</sup> O presente artigo apresentará alguns argumentos desenvolvidos em pesquisa de mestrado por Carmo (2013), que buscou investigar os sentidos de tal interdição de alimentos de origem animal em contexto de contestação política de desigualdades de gênero, por meio de pesquisa qualitativa.

O trabalho de campo se deu de forma geográfica e temporalmente intermitente, pois foi realizado entre os anos de 2012 e 2013, em eventos de curta duração (entre um e quatro dias), sediados em diversas cidades de diferentes estados do país (Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro), quais sejam: III Liga Anti-Sexo (SP), I Festival Emancipar (SP), I EncontrADA (RJ), Lançamento do zine Sapatoons Queerdrinhos (SP), I Ladyfestinha (SP) e III Festival Vulva la Vida (BA).

A investigação afastou-se, portanto, de um modelo tradicional de pesquisa etnográfica, focada intensivamente no interior de uma localidade específica durante um período contínuo de tempo, em direção ao que vem sendo chamado de etnografia multissituada (*multi-sited ethnography*) – uma etnografia móvel que, debruçada sobre um objeto de estudo multilocalizado, busca “examinar a circulação de significados culturais, objetos, e identidades num tempo-espço difuso” (MARCUS, 1995, p. 96).

A pesquisa supracitada se valeu da categoria “gastropolítica” para construir seu objeto de pesquisa. Segundo Arjun Appadurai (1981, p. 497), o termo diz respeito a conflitos ou competições sobre recursos culturais ou econômicos específicos que emergem nas transações envolvendo a alimentação, entendida como um sistema semiótico. Para o autor, as gastropolíticas surgem precisamente

---

<sup>2</sup> Como convenção, o recurso gráfico do itálico será utilizado para marcar termos nativos provindos do campo etnográfico e estrangeirismos.

<sup>3</sup> O *veganismo* é uma corruptela diferenciadora de “vegetarianismo”, e que consiste numa alimentação composta a partir da interdição de alimentos de origem animal como carnes, ovos, leite, laticínios e derivados. Entendemos que o que se chama por “vegetarianismo” ou “veganismo” são significados não estanques, mas contingentes e negociados entre diferentes agentes sociais – uma dinâmica a ser investigada; são termos aqui utilizados não num sentido eminentemente descritivo referente a padrões dietéticos, mas enquanto categorias em disputa e cujos significados são forjados contextualmente, ao lado de outras referências como *feminismo*, *queer*, *anarquismo*, *punk* etc.

[...] quando a comida é manipulada de modo a levar mensagens entre os atores, embora eles possam compartilhar os significados fundamentais do sistema [...], [eles] estão envolvidos numa luta acerca de uma particular cadeia sintagmática dos eventos alimentares nos quais estão envolvidos.<sup>4</sup>

Ao indagar as gastropolíticas feministas em ação nesses eventos por meio das negociações identitárias e os sentidos atribuídos à alimentação *vegana*, buscou-se uma perspectiva distinta do que Voski Avakian e Barbara Haber (2005) identificaram como os enfoques feministas tradicionais acerca da alimentação: 1) aqueles trabalhos que frequentemente se limitam às desordens alimentares, como bulimia e anorexia; 2) aqueles estudos sobre o trabalho doméstico que, de forma essencialista, veem o espaço do lar e da cozinha como marcador da “opressão patriarcal”.

Realizados de forma autofinanciada e organizados por *coletivos*, os eventos pesquisados contaram com um público regular de cerca de quarenta pessoas, chegando a um número de duzentos ou trezentos durante os *shows*, que, em geral, aconteciam ao final da programação. A maioria tanto do público participante quanto da organização era formada por jovens entre vinte e trinta anos de idade, universitárias, do sexo feminino, brancas, provindas, sobretudo, de camadas médias urbanas.<sup>5</sup>

Em todos os eventos notou-se a recorrência dos *coletivos feministas*, que são agrupações com número cambiante de indivíduos associados por relação de afinidades e empenhados na produção de eventos, festivais, bandas, cooperativas de alimentação vegana, *fanzines*,<sup>6</sup> entre outros.

A estrutura que organiza a programação dos eventos revela que eles não possuem um caráter deliberativo: as atividades não são necessariamente concatenadas e não há assembleias finais voltadas à votação de propostas, por exemplo. Assim, os eventos encerram objetivos imediatos, principalmente por meio das

<sup>4</sup> “[...] when food is manipulated to carry messages between actors who, though they may share the fundamental meanings of the system [...], [they] are engaged in a struggle over the particular syntagmatic chain of food events in which they are involved” (APPADURAI, 1981, p. 497).

<sup>5</sup> A respeito das posições de sujeito que situam o lugar de fala dessas ativistas, cabe mencionar que, no caso de camadas médias, a juventude é vivenciada de forma singular, sendo marcada “por menores responsabilidades, suporte financeiro familiar, e um largo período de preparação para o futuro, compreendendo maior tempo livre utilizado muitas vezes para a manifestação de sociabilidades” (ABRAMO, 2008; SALTALAMACCHIA, 1994 apud CAMARGO, 2010, p. 11).

<sup>6</sup> Publicações em papel, geralmente compostas por colagens feitas à mão, de modo que textos ou desenhos são impressos, recortados e colados em folhas de papel que são montadas numa determinada ordem e xerocadas. Esse tipo de formatação manual é uma característica chave dos *zines* (ou *fanzines*).

*oficinas*, que constituem uma peça-chave em tal gramática política, quando temas e práticas cotidianas são postas em discussão, tendo como efeito a apropriação de saberes tradicionalmente masculinos – como as *oficinas* de instrumentos musicais, as *oficinas* de consertos e eletricidade – ou a ressignificação de atividades consideradas femininas, como as *oficinas* de *bordado subversivo* e de *culinária vegana*, por exemplo.

Assim, a politização da alimentação e do corpo levada a cabo por esse ativismo está inserida num contexto de contestação de um modelo tradicional de participação política, ao se orientar pela ludicidade, os afetos, a diversão e o cotidiano. A gramática política dos eventos investigados pode ser desmembrada em três categorias descritivas: 1) o ideário: entendido como um conjunto de ideias e princípios, como o anarquismo e a *ação direta*, o feminismo, a crítica ao *especismo*, o *pós-esquerdismo*, o *queer*, o *riot grrrl* e o *punk*, a *autonomia*, o *veganismo popular*, o *faça-você-mesma*, o *ciberfeminismo*,<sup>7</sup> a *horizontalidade*, a *subversão* e a *desconstrução de gênero*, a *sororidade*; 2) as formas de organização política, como os *coletivos* e as *cooperativas* e 3) a práxis, entendida como a prática política e que toma corpo nas *oficinas*, festivais, *shows*, rituais de comensalidade, *zines*, performances, debates, exposições, grafite, palestras e exibição de vídeos.

Nas próximas páginas, serão objeto de investigação o quê, com quem, onde, quando e como se come; assim, serão expostos momentos do trabalho de campo a fim de explorar os significados das gastropolíticas feministas na prática dos rituais de comensalidade realizados nos eventos. De forma mais detida, três eventos serão objeto de reflexão: a primeira edição do Ladyfestinha (I LF), realizada em São Paulo, no ano de 2012; o Lançamento do *zine* Sapatoons Queerdrinhos,<sup>8</sup> também realizado em São Paulo, no ano de 2012, e a terceira edição do Festival Vulva la Vida (III FVLV), realizada em Salvador, no ano de 2013.

---

<sup>7</sup> O uso da internet é fundamental na rede de ativismo em questão. É de valia referenciar o mito político do ciborgue de Donna Haraway (2009) a fim de demarcar o caráter tecnológico de tal feminismo e sublinhar uma diferença frente a certo ecofeminismo que, assentado nos pares binários natureza-cultura, masculino-feminino, pode ser assinalado como tecnofóbico, como problematiza Garcia (2007).

<sup>8</sup> Trata-se de um *fanzine* de *quadrinhos feministas*, que, numa perspectiva autolocalizada como “trans, sapatão, queer”, narra experiências na família, no círculo de ativismo, em relações afetivas e situações cotidianas, vivenciadas por personagens que se veem frente a relações de poder baseadas em normas acerca do que seria uma conduta “natural” ou “normal” em sua sexualidade ou apresentação de gênero.



## 6.1 Gastropolíticas e convenções de gênero

A comida *vegana* era algo constante nos eventos tratados e um elemento importante na constituição da sociabilidade desses espaços. Ela estava presente de forma muito marcada, seja através de *oficinas* de culinária, na própria venda, produção e distribuição de refeições nas *banquinhas*, nas receitas compartilhadas nos *zines* ou nos cartazes dos eventos. Ao longo do trabalho de campo, me dei conta de que a observação participante implicava, entre outras coisas, comer e, com menor frequência, cozinhar. Implicava, igualmente, tomar nota de receitas, ou, mesmo, ser solicitada a disponibilizá-las. Participar ativamente daqueles eventos, ou, nos termos de Jeanne Favret-Saada (2005), “afetar-se” – conhecer os aspectos involuntários e não verbais da experiência humana –, incluía a experiência gustativa como um desses aspectos aos quais a autora defende que devemos atribuir estatuto epistemológico.

Essa alimentação era composta, sobretudo, tendo como premissa a interdição de ingredientes de origem animal. Não obstante, sua composição não corresponde a todo e qualquer alimento composto por vegetais. A constituição do edível passa pelo sabor, pelo preço, pelo significado, pelo modo como foram produzidos, entre outros aspectos a serem explorados aqui.

Como comer, onde comer, com quem comer e, especialmente, o que comer, constituem elementos essenciais de significação cultural e de atributo de estatuto: o comportamento alimentar distingue posicionamentos sociais – de gênero, afiliação religiosa, casta etc. (PEREZ, 2012). A lógica alimentar atua na atribuição e definição de pertencas sociais e, acrescentaríamos, pertencas políticas, uma vez que pode ser mobilizada no interior de modelos de ação política.

Dito isso, é oportuno, inicialmente, referenciar a pesquisa de Dylan Clark (1999) sobre o que ele chamou de *punk cuisine* e *punk veganism*, os quais, conforme será demonstrado, estão intimamente ligados à concepção de veganismo em ação nos eventos, os quais têm o punk como uma notável referência musical e política.<sup>9</sup> O autor conta que foi na década de 1990 que o veganismo tomou conta da paisagem punk norte-americana, num movimento liderado pelos *punks straight edge*,<sup>10</sup> e acabou ganhando crédito mesmo entre os/as punks que desprezavam

<sup>9</sup> O livro “Movimento punk na cidade”, de Janice Caiafa (1985), é uma importante referência para compreender a emergência dos *bandos punks* nos anos 1980 no Brasil.

<sup>10</sup> Em termos descritivos, identificar-se como *straight edge* – uma vertente da subcultura punk – implica endossar uma interdição à substâncias psicoativas e bebidas alcoólicas, em nome da “consciência” e “sobriedade”.

a política de abstinência de drogas. Clark fez pesquisa etnográfica em um café, entre os anos 1993 e 1998, na cidade de Seattle (Estados Unidos), chamado Black Cat – um café de propriedade de punks e frequentado por punks, no qual eram servidos apenas alimentos veganos. Nele, punks endossavam o *punk veganism* e argumentavam que comer produtos de origem animal era não só não saudável, como, também, parte da escravidão e assassinato de animais (CLARK, 2004).

Para chegar ao conjunto de códigos e preceitos que definiriam o que chamou de *punk cuisine*, o autor parte das ideias de Claude Lévi-Strauss (1964, 1966 apud CLARK, 2004) sobre o papel da atividade culinária na produção da cultura: para este, mediante o fogo da cozinha se dá a passagem da natureza, representada pelo universo do cru (*raw*), à cultura, representada pelo universo do cozido (*cooked*). Paralelamente, Clark propõe que, no “triângulo culinário punk”, a *punk cuisine* é definida pelo *raw* e o *rotten*, se afastando do estado cozido (*cooked*). Frente aos alimentos industrializados que, ao serem empacotados, refinados, processados, exportados e vendidos como mercadorias, perderiam o aspecto de um produto do trabalho humano, a comida *punk* é idealmente: (1) “crua” (*raw*), isto é, adquirida a granel fora das grandes corporações, diretamente das mãos de produtores; é feita ou tem seus ingredientes plantados em casa; ou ela é (2) “estragada” (*rotten*), o que corresponde a dizer que ela foi resgatada do lixo (*dumpstered*) ou furtada. São resgatados do lixo aqueles produtos descartados por grandes supermercados, pois tidos como não aptos para o consumo em função da data de validade expirada, aparência danificada, embalagem amassada ou porque foram feitos no dia anterior. A comida furtada ou retirada do lixo de grandes redes de supermercados é entendida como então liberta das qualidades alienantes, ela é desmercantilizada (*de-commodified*), retornando ao seu valor de uso – e, por isso, tratam-se de dois atos entendidos como políticos (CLARK, 2004).

De forma semelhante, em todos os eventos, a comida disponível não era industrializada. Ela era feita por pessoas que estavam nos eventos, e, em geral, estavam lá presentes não só vendendo seus “produtos”, mas, participando, tocando com suas bandas ou ministrando atividades. Lanches eram adquiridos nas *banquinhas* e refeições do tipo “PF” (prato feito) eram preparadas na hora em balcão ou cozinha. Desse modo, a aquisição da comida era, na maioria das vezes, feita diretamente com quem produziu, sendo as *chefs* e *cozinheiras veganas* uma referência constante e prestigiada. A produção podia ser independente, ou organizada sob a forma de cooperativas.

Como visto acima, a relação não mediada com a comida é um dos preceitos básicos da *punk cuisine* e também prezada pelas cooperativas, que buscam fazer a mediação direta. Porém, à diferença da *punk cuisine*, nos eventos, tais preceitos

são atravessados por contestações de certas convenções de gênero e sexualidade. Assim, o trabalho cooperativado pode exprimir a cooperação entre mulheres, dotando a *punk cuisine* de um entendimento feminista, no interior da *sororidade*, conforme será exposto adiante. Em oficina de culinária *vegana* organizada pelo coletivo organizador do FVLV, a *oficineira* falou sobre o surgimento de uma cooperativa da qual ela havia feito parte e que forneceu refeição para participantes durante o Festival:

Ela se apresentou, enquanto higienizava as folhas, tomates e cenouras, para dar início então ao preparo da maionese caseira. Contou que se tornou vegetariana aos quinze anos, por causa do *especismo*. Foi então que começou a cozinhar, e, junto com amigas, começou a levar lanches para shows punks. Com o sucesso dos lanches, elas começaram uma cooperativa para ampliar as vendas, mas a partir também da “ideia política de cooperação entre mulheres” (Diário de Campo, 02 de setembro de 2012).

Aquelas mãos que momentos antes manuseavam cabos, alicates, peças de computadores, lâmpadas, ou empunhavam instrumentos musicais, agora fatiavam pimentões: essas diversas *oficinas* fazem parte de um contínuo no qual o fazer culinário consiste num longo processo de se empenhar o corpo na realização de um “projeto do comestível” (DÓRIA, 2012) que, entre as interlocutoras dessa pesquisa, era também um projeto indissociável do fazer político e de construção da *autonomia* na vida cotidiana.

Dando continuidade às aproximações com as categorias propostas por Clark acerca da *punk cuisine*, entram em cena o *Yomango* e o *freeganismo*<sup>11</sup> – práticas que compõem o repertório da gastropolítica feminista vegana, junto às cooperativas e oficinas. Informando sobre as regras que pautam a aquisição da comida, a prática do *Yomango* (também referida pelos verbos *mangar* ou *man-guear*) lida com a comida – mas, também, outros tipos de produtos – que é industrializada e está disponível para consumo nas prateleiras de supermercados. Se, na lógica das relações não mediadas, essa comida-mercadoria é interdita, por meio da “expropriação” e da “desobediência civil”, ela é ressignificada, adquirindo o status que Clark chamou de *rotten food*. No referido Festival, realizado em Salvador, ocorreu a oficina intitulada “Queens of Yomango”, com cerca de quarenta e seis participantes. Segue trecho da descrição da atividade conforme publicada no *blog* do evento:

<sup>11</sup> De modo descritivo, o termo refere-se à prática de “resgatar” e “retomar” alimentos descartados em feiras livres e depósitos de lixo, inicialmente entendidos como impróprios para a venda e consumo.

[...] É comum no “meio libertário” a prática do yomango, que nada mais é do que a expropriação de mercadorias dispostas em grandes empresas com ou sem uma conotação política direta e explícita. Yomango é uma gíria espanhola que significa “eu roubo”, e visa estimular a desobediência civil. Entendemos que o feminismo além de ser uma posição política e uma forma de (sobre)viver é uma prática de desobediência civil, por desafiar, questionar e transgredir o *status quo*, que é a base da exploração econômica e social em que estamos inseridxs/vivemos. Se o feminismo é um esporte de combate, nos propomos a pensar sobre feminismo e yomango: como fazer? Por que fazer? Além de pensar nas características tradicionalmente atribuídas às mulheres – calma, discrição, sedução, submissão – e em como elas podem ser utilizadas para essa divertida prática de sabotagem contra o capital que é a arte de mangar/manguear. Nesse sentido, também falaremos da relação entre segurança e cidade, para a arte de manguear. Além do bate-papo, focaremos sobre dicas e truques das trukêras e pretendemos propor às participantes um role para mangar. E no final do rolê faremos um desfile, apresentação, compartilhamento e trocas dos itens adquiridos e um lanchinho vegano e mangueado [...].<sup>12</sup>

Podemos afirmar que esta “sabotagem” tem duplo caráter – econômico e de gênero –, pois a arte de *mangar* subverteria as expectativas de gênero, ao se valer de uma imagem socialmente construída sobre as mulheres. Durante a oficina, as participantes mostraram alguma familiaridade com a prática e algumas faziam anotações sobre os “truques”. Na seção referente aos supermercados, as dicas das oficineiras foram complementadas: garotas compartilhavam as suas experiências e citavam os pratos que já prepararam com produtos mangados.<sup>13</sup>

O ideal de ter acesso gratuito a recursos que, de outra forma, só estariam disponíveis mediante relações monetárias, orienta diversos aspectos do ativismo, como a prática de *caronar* entre cidades, o *alojamento solidário*, ao lado do *Yomango* e do *freeganismo*, que compõem o ideal da *autonomia* conquistada mediante a *sororidade*.

A primeira edição do LF teve como parte de sua programação (ao lado de oficinas, instalação e *shows*) a realização de um *churras vegano*, para o qual foi

<sup>12</sup> Disponível em: <<http://festivalvulvalvida.wordpress.com/2012/12/18/confira-as-oficinas-que-acontecerao-no-festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 30 jul. 2013.

<sup>13</sup> No decorrer da oficina, argumentos problematizaram a identidade racial de quem pratica o *Yomango*: *mangar* sem ser interpelada por seguranças, seria um privilégio das brancas – evidenciando que as citadas “características tradicionalmente atribuídas às mulheres”, como “calma, discrição, sedução, submissão” não são universalmente atribuídas a todas. Tratam-se das ambiguidades presentes na pretensão de universalização do acesso ao veganismo que norteia a concepção do *veganismo popular* preconizada.

cobrada a quantia de dois reais de “contribuição” por pessoa. Na frente do espaço, na calçada, a churrasqueira chamava atenção de pessoas que, ao passarem na rua, diminuam o passo e viravam o rosto para ver o que acontecia. Tal surpresa dos(as) transeuntes pode ser entendida se levarmos em consideração as convenções do churrasco e as representações construídas acerca desse fazer culinário. Tradicionalmente, o churrasco é feito com carne vermelha, sendo uma atividade conjugada no masculino, seguindo rígidas prescrições de gênero.

Em etnografia sobre a “performance culinária masculina” na Argentina, Jeffrey Tobin (1999) notou que, para seus interlocutores – homens portenhos heterossexuais de classe média –, um churrasco feito por uma mulher não é um churrasco de verdade; são os homens os detentores dos “segredos do churrasco” ou “a arte do churrasco”. Embora o churrasco seja um prato simples, cujos ingredientes são carne e sal, e os únicos utensílios, uma grelha e uma faca, entre os argentinos, “debates apaixonados” eram frequentes acerca de detalhes minuciosos como a disposição do fogo, o tempo de cozimento, a construção da churrasqueira, seleção de madeira própria para a lenha, quando salgar a carne, como e onde comprá-la, o método adequado de lascar a madeira, e a forma de pôr a carne sobre a grelha (TOBIN, 1999).

Ora, tal como nos demais eventos, no LF as pessoas do sexo masculino eram minoria absoluta, e aquelas que estavam presentes, definitivamente não detinham uma posição de protagonismo frente ao *churras* nem nas demais atividades. Ao invés da carne, foram preparados quarenta espetos compostos com pedaços intercalados de berinjela, tomate, cebola, pimentão e abóbora que foram assados graças a um *know-how* cambaleante, baseado em tentativas de erro e acerto, sem que houvesse um conhecimento prévio e acumulado sobre o roteiro do churrasco.

Contrariando a expertise prezada pelos portenhos na sua performance culinária, o churrasco vegano teve um caráter experimental:

Enquanto isso, pessoas passavam e, com algum espanto, elogiavam os espetinhos (talvez ao perceber as cores dos vegetais). Um homem que passava na hora chegou a parar e nos perguntar o valor e quando estariam prontos. O espaço do evento ainda estava de portas fechadas, e fiquei segurando um dos refratários cheios de espetinhos coloridos, enquanto as outras tentavam acender o carvão, que apresentava resistência para pegar fogo após ter sido umedecido com álcool. [...] Passados quarenta minutos, o carvão ainda não tinha formado brasa para assar os espetos e soltava fumaça. Uma das organizadoras seguia tentando fazer com que o fogo “pegasse” no carvão. Já havia cerca de dez pessoas aglutinadas em torno da churrasqueira, aguardando para comer. Vendo a dificuldade com relação ao carvão, perguntei se

alguém mais sabia como “fazer churrasco” e a resposta foi negativa. Como que incitada pela minha pergunta e pelas respostas negativas, uma garota comentou criticamente que churrasco era uma atividade “de homens”. Ironicamente, minutos depois um senhor de meia idade que passava pela calçada no momento nos observando – um grupo de jovens mulheres em volta de uma churrasqueira –, parou em frente à churrasqueira e, com assertividade, deu instruções de como proceder com o carvão aceso: para ter eficácia com as brasas e fazer um bom churrasco, o correto a fazer seria colocar um pão seco e guardanapos, e então atear fogo. Não houve qualquer esforço em seguir o “conselho”. Não lembro a ordem exata dos acontecimentos, mas ouvi no local, em tom jocoso, uma fala que dizia que “a lesbianidade” do grupo estava ameaçada visto a dificuldade em fazer o churrasco acontecer (“vão duvidar da nossa lesbianidade, né?”). (Diário de Campo, 01 de dezembro de 2012).

A partir do excerto acima, percebe-se que, se no ritual tradicional do churrasco, cabe às mulheres o preparo da salada que é servida como acompanhamento, no evento, os legumes e as verduras foram deslocados para a atração principal. A falta de um roteiro rígido, minucioso e pré-estabelecido acerca de como proceder de forma “eficaz”, somada à inexistência de uma figura masculina como regente do churrasco, podem ser elencadas às motivações que levaram ao “conselho” do transeunte. Por sua vez, o churrasco “de verdade” dá lugar a identidades de gênero “verdadeiras” ou, nos termos de Judith Butler (2003), inteligíveis. Logo, o *churras vegano* não foi um “churrasco de verdade” e tampouco a identidade das pessoas nele engajadas – o que nos leva à piada sarcástica sobre a posse de uma “lesbianidade” que estaria em jogo em função do manejo atrapalhado dos elementos que compõem o ritual masculino. A fala anunciava a percepção da localização normativa daquele roteiro tradicional na heterossexualidade.

## 6.2 Politização da comensalidade: a *sororidade*

Entre os informantes de Tobin (1999), houve aqueles que defendiam ainda que o verdadeiro churrasco é não só feito, mas, também, consumido por homens. Está afirmado no livro “Manual del Asado-maker Argentino”, que “o verdadeiro e típico churrasco crioulo [...] só pode ser apreciado em reuniões masculinas” nas quais se paga tributo não apenas à comida, mas à amizade – no caso, a amizade masculina (TOBIN, 1999, p. 120). A comensalidade organizada segundo as prescrições do churrasco “verdadeiro” dá lugar a uma solidariedade masculina hierárquica – uma fraternidade.

Os rituais de comensalidade são notadamente conhecidos como mecanismos para a consolidação de solidariedade grupal: durante o “tempo da comida” há conversas nas quais as experiências individuais são compartilhadas de modo que interesses e perspectivas dos participantes podem ser intercambiados e mutuamente conhecidos. Assim, as relações grupais são mantidas e as perspectivas compartilhadas; essas histórias comuns e recordações ao redor da mesa constituem o *spirit de corps* do grupo, provendo a base de uma identificação comum entre os membros (GUGLIELMUCCI, ÁLVAREZ, 2006).

A comensalidade pode ser revestida de sentido político e este é um aspecto pouco abordado na bibliografia.<sup>14</sup> Nos eventos, os laços consolidados por meio da comensalidade são significados como *sororidade*, que, a despeito da sua construção essencialista, da qual fala Suely Costa (2009), tem um sentido próprio que é fruto do conjunto específico de circunstâncias que compõe o campo.

Voltando para o *churras vegano*, há poucos metros da churrasqueira, estava localizada a instalação “Sororidade”, presente em dois dos eventos aqui tratados. Quem passava pelo churrasco, na porta, e entrava no espaço, podia ver, na parede próxima ao bar, um conjunto de dezoito fotografias dispostas lado a lado em fileiras. Em cada foto havia um par de mãos com as palmas para cima. Elas eram diversas: algumas mãos usavam anéis, outras apresentavam marcas do tempo, outras eram jovens e, ainda, algumas apresentavam as unhas pintadas, assim como também variava o tom da pele. Acima das fotos, havia duas folhas de papel ofício; em uma estava impressa a palavra “sororidade” e, na outra, posicionada abaixo, líamos “do latim soror, irmã”. Ainda em outra folha de papel paralela lia-se “segure minhas mãos” e abaixo “irmandade entre mulheres”. Durante o tempo da instalação, participantes do evento podiam descolar da parede e levar para casa uma fotografia.

A simbologia da *sororidade* representa um ideal de sociabilidade feminista que reforça o sentido da comensalidade e contribui para a compreensão da recorrência dos rituais de partilha de alimentos. É uma referência encontrada em campo de forma frequente, e está presente, por exemplo, no nome da banda Soror, de Brasília, que se apresentou em evento sediado em Salvador. O chamado por “desconstruir a rivalidade”<sup>15</sup> somado à referência supracitada à *lesbianidade*, nos

<sup>14</sup> Uma exceção é a pesquisa realizada por Ana Guglielmucci e Santiago Álvarez (2006), que discute o papel do churrasco – o *asado criolo* – na consolidação de redes de silêncio e cumplicidade na ditadura militar argentina.

<sup>15</sup> Além do LF, a instalação também foi feita no FVLV. No blog deste evento, um trecho da descrição da instalação afirma:

“O exercício da sororidade começa em nossas mãos.  
Construir muros sólidos de confiança, desconstruir a rivalidade.

remete a Adrienne Rich e seu “continuum lésbico”. Para a autora, um dos aspectos da heterossexualidade compulsória consiste em invalidar “a escolha por parte das próprias mulheres de outras mulheres como grandes amigas, suas parceiras e colegas de trabalho, suas amantes e até sua própria comunidade” (RICH, 2010, p. 22). Se a interação com mulheres é tida como uma forma menor de se relacionar, o “continuum lésbico” diz respeito a um conjunto de formas variadas de vínculo entre mulheres, não necessariamente sexual ou conjugal, constituindo uma alternativa política (RICH, 2010).

A escolha das mãos, elegidas para simbolizar a *sororidade* (“o exercício da sororidade começa em nossas mãos”, conforme o texto de descrição), possui um papel significativo em um ativismo orientado pelo *faça-você-mesma*. No Lançamento do Sapatoons Queedrinhos, o ritual de comensalidade se deu no formato de piquenique. O paralelo com o sistema Kula pode ser profícuo para pensar a forma particular que a irmandade entre mulheres assume nesse contexto, relacionando-a com as relações de gastropolíticas entre comensais.

O Kula é uma forma de troca intertribal estudada em trabalho clássico de Malinowski (1976) nas ilhas Trobriand, na Nova Guiné. É praticada por comunidades localizadas num círculo de ilhas as quais formam um circuito fechado, uma rota na qual transitam artigos de dois tipos em direções opostas: no sentido horário, movimentam-se colares feitos de conchas vermelhas (*soulava*) e, no sentido oposto, movem-se os braceletes feitos de conchas brancas (*mwali*). Os movimentos dos artigos no Kula são regulados por uma série de regras e convenções. Em cada aldeia, um número restrito de pessoas recebe os artigos (colares ou braceletes), conserva-os consigo e, depois, passa adiante, recebendo em troca o artigo oposto após um intervalo de tempo. As transações só podem ser realizadas por parceiros que devem manter a parceria para toda a vida, durante a qual se comportam como amigos, possuindo deveres e obrigações mútuas. A troca dos braceletes pelos colares se dá de mão em mão. Os artigos transitam de mão em mão e as trocas não têm por objetivo a posse individual dos adornos: “para os nativos do Kula, possuir é dar” (MALINOWSKI, 1976, p. 85).

As mãos: assim como no Kula, as trocas no piquenique se davam de mão em mão, num círculo de comensais que trocavam lanches e *zines* feministas; os lanches – bolo de milho, torta de maçã, torradas, geleia, torta salgada, *cookies* e

---

Construir redes de apoio e proteção, desconstruir opressões.

Construir alianças de irmandade, desconstruir o patriarcado.”

Disponível em: <<http://festivalvulvala vida.wordpress.com/2012/12/18/mostras-e-exposicoes-que-acontecerao-durante-o-festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 03 ago. 2013.



frutas – feitos em casa e transportados para o evento, somados aos zines – também feitos artesanalmente tal como os *soulava* e os *mwali* –, ao passo que circulavam no interior dos limites do círculo, deixavam de ser propriedade individual e passavam a existir na circulação, de modo que não era mais possível identificar quem produziu o quê.

É preciso salientar, contudo, que, se as trocas do Kula são organizadas por relações sistemáticas e hierárquicas, as trocas operadas no interior desses eventos seguem as dinâmicas de um ativismo que se organiza em redes informais que prescindem de estruturas hierárquicas do tipo partidárias.

As aldeias diferentes das quais fala Malinowski têm como paralelo os diferentes *coletivos*, bandas, *zines* e grupos de afinidade dos quais as comensais faziam parte. Se, naquele sistema comercial, as embarcações e viagens de canoas eram parte significativa do Kula, pois garantiam a circulação dos adornos e dos parceiros de troca através das ilhas, o trânsito geográfico estava igualmente presente no piquenique, o qual, assim como os demais eventos, contou com a presença de garotas de diversas cidades e estados do país.

Postas tais diferenças, para Malinowski, a parceria de troca do Kula pressupunha “confiança mútua e honra comercial” entre aqueles que trocam (MALINOWSKI, 1976, p. 77). Por sua vez, o exercício da *sororidade*, conforme escrito na descrição da instalação, pressupõe “construir muros sólidos de confiança, desconstruir a rivalidade. Construir redes de apoio e proteção, desconstruir opressões. Construir alianças de irmandade, desconstruir o patriarcado”. *Sororidade* é condição para a *autonomia* frente aos regimes de poder – ora entendidos como *heterossexismo*, *patriarcado*, ou *heteronorma* – daí a importância outorgada aos rituais de comensalidade.

Costa (2009) não encontrou registros do uso do termo “sororidade” no Brasil, o que sugere que o mesmo só recentemente tem sido mobilizado pelas ativistas jovens no campo feminista brasileiro. A autora conta que a metáfora equivalente a *sororité* (em francês) ou *sisterhood* (em inglês), usada para denotar tal solidariedade, nos anos 1980, foi a “irmandade”, a qual seria capaz de definir pertenças em torno de “causas” comuns, mobilizando mulheres muito diferentes entre si nas lutas pelos direitos reprodutivos e contra a violência doméstica (COSTA, 2009).

Neste tipo de abordagem, o termo mantém as dissensões entre mulheres invisíveis, ocultando a pluralidade de relações de poder e dominação também presentes nas formas de convivência entre mulheres. Por outro lado, a metáfora está assente na perspectiva do “patriarcalismo”, uma construção igualmente homogênea sobre os homens e a “ordem” masculina (COSTA, 2009). Não obstante, no trabalho de campo foram identificadas iniciativas – mesmo que ainda incipientes –

de problematização das relações entre mulheres, e as (des)afirmações identitárias sugerem uma fratura da categoria “mulher” enquanto identidade unificadora e coerente. Nos eventos, certas atividades eram anunciadas como *isentas de homens cisgênero*,<sup>16</sup> houve oficina ora definida como *oficina para mulheres e lésbikas*, ora como fechada *para mulheres e outras expressões de gênero não heteronormativas*, entre outros exemplos que mostram a multiplicidade e contingência das posições de sujeito. Os exemplos acima evidenciam certa desidentificação com identidades entendidas como *binárias*, mas, ao mesmo tempo, o significante “mulher” ainda se faz presente de forma notável, como em um dos eventos, definido como um “encontro entre mulheres”.

### 6.3 A cosmologia feminista vegana interespécie

A exemplo do dito acima, a fluidez da localização identitária está condensada, por exemplo, no nome do *coletivo Lobaxs*: a presença do “a” seguido do “x”, ao mesmo tempo em que marca o feminino, coloca outras possibilidades de arranjos de gênero abertas pelo “x”, dentro de um sujeito interespécie. A referência ao animal nos leva de volta às gastropolíticas e às proposições cosmológicas nelas contidas. Para tal, será analisada brevemente a iconografia de um dos cartazes.

A divulgação da terceira edição do FVLV foi feita através de dois cartazes veiculados na internet. Um deles<sup>17</sup> trazia as informações gerais do festival como data, cidade de realização, e endereço do *blog* escritas num pergaminho, sobre o qual encontramos uma mesa com o que poderiam ser descritas como a representação de quatro bruxas com cabeças não humanas (cabeças de loba/o, sapa/o, tubarão e pássaro); com mãos humanas, elas seguram xícaras e se entreolham. A cena é, portanto, de comensalidade. Há, ainda, um *labrys*<sup>18</sup> – um símbolo de afirmação lésbica – estampado na xícara que a bruxa-sapa leva à mão, mais um livro aberto e um coco verde com canudos sobre a mesa (provavelmente uma referência à cidade).

Tal contexto, em que alimentos de origem animal são interditos, forja uma gastropolítica na qual a espécie é, junto a gênero e sexualidade, um princípio

<sup>16</sup> O uso nativo da categoria “homens *cisgênero*” diz respeito a homens cuja identidade de gênero mantém coerência com o sexo o qual lhe foi designado ao nascer.

<sup>17</sup> Disponível em: <<http://festivalvulvalavida.wordpress.com/2012/12/19/festival-vulva-la-vida-2013/>>. Acesso em: 29 jul. 2014.

<sup>18</sup> Símbolo de afirmação lésbica presente no campo e representado por um machado de duas lâminas.

organizativo, marcador de diferenças as quais têm como condição aquela interdição alimentar. Na cosmologia que é objeto da presente investigação, a partir do resgate do “referencial ausente” são traçadas continuidades entre ontologias humana e animal, as quais, na cultura ocidental, são concebidas tradicionalmente de maneira dualista.

Carol Adams (2012) argumenta que, para que a carne exista, animais – antes possuidores de um nome e um corpo – se tornam referentes ausentes e, numa operação simbólica, são transformados em comida. Assim, em nossa linguagem, o uso de “carne” não evoca morte ou animais retalhados, contribuindo para a ausência dos animais: vacas, depois de mortas, são fragmentadas, se tornam bifês, rosbifês, hambúrgueres – referenciais, para Adams, menos inquietantes. Segundo ela, o referente ausente permite que esqueçamos o animal como uma entidade independente.

Ao restaurar o referente ausente, os rituais de comensalidade reinscrevem e embaralham fronteiras corporais humanas e não humanas. Evocando agências não humanas, a iconografia do feminismo vegano revela uma cosmologia própria, aonde acoplamentos ciborguianos (HARAWAY, 2009) dão lugar a uma política feminista de coalizão interespecie, protagonizada por bruxas, saps,<sup>19</sup> lobaxs, medusas. Gênero, sexualidade e espécie são contestadas mediante a composição de híbridos que jogam com os sentidos de masculino/feminino, humano/animal, corpo/mente.

Em um ativismo que tem como alvo as relações cotidianas nos seus diversos níveis, aprofundando a politização do privado, a construção do sujeito é alvo de reinterpretções, ressignificações, tendo em vista o ensejo de novas práticas e novas experiências. O caráter contingente das posições de sujeito é evidenciado no jogo entre diversos campos de significação que se (re) articulam no aprofundamento da politização do privado.

É nesse sentido que a alimentação é concebida como um elemento importante na construção de si. Conforme Sidney Mintz (2001, p. 32), “comer é uma atividade humana central não só por sua frequência, constante e necessária, mas também porque cedo se torna a esfera onde se permite alguma escolha”. Na medida em que a comida “entra” em cada ser humano, a intuição de que se é de alguma maneira substanciado – “encarnado” – a partir da comida que se ingere,

<sup>19</sup> As palavras *sapa* ou *sapatão* referenciam uma categoria de acusação que remete a relações afetivas e sexuais entre pessoas do sexo feminino e que é reapropriada e positivada pelas ativistas. A categoria *sapa* é ressignificada de modo a acoplar significados de gênero, sexualidade e espécie positivados, sugerindo algo como uma identidade de gênero interespecie.

pode, portanto, carregar consigo uma espécie de carga moral. Nossos corpos podem ser considerados o resultado, o produto de nosso caráter que, por sua vez, é revelado pela maneira como comemos.

Contudo, a pesquisa revela que, a partir da comida, podemos carregar, ou “encarnar”, também uma “carga política” dotada de sentido próprio no interior de um ativismo que tem cores, sons e sabores. A articulação de reivindicações vem dos tensionamentos e negociações das posições de sujeito – não só de gênero, raça, classe, mas também de espécie –, entendido como um marcador que constrói e localiza as *pessoas humanas* e não *humanas*. Nesse sentido, pode-se dizer que tal movimento de politização do privado, notadamente levado a cabo no desvelamento das relações de gênero e sexualidade, é estendido à relação interespecie, politizando as fronteiras que se pretendem naturais, e desembocando no enfoque sobre a alimentação e a contestação da construção de corpos comestíveis.

## Referências

ADAMS, Carol. *A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a dominância masculina*. 1.ed. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012. p. 350.

APPADURAI, Arjun. “Gastro-politics in Hindu South Asia”. *American Ethnologist*, v. 8, n. 3; *Symbolism and Cognition*, 1981, p. 494-511.

AVAKIAN, Arlene; HABER, Barbara. “Feminist food studies: a brief history”. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *From Betty Crocker to Feminist Food Studies: critical perspectives on women and food*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 2005. p. 1-26.

BONETTI, Alinne de Lima. *Não basta ser mulher, tem de ter coragem: uma etnografia sobre gênero, poder, ativismo feminino popular e o campo político feminista de Recife-PE*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007. 261f.

CAIAFA, Janice. *Movimento punk na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

CAMARGO, Michelle de A. *Lugares, pessoas e palavras: o estilo das minas do rock na cidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. 111f.

CARMO, Íris Nery do. “Viva o feminismo vegano!”: *gastropolítica e convenções de gênero, sexualidade e espécie entre feministas jovens*. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2013. 167p.

CLARK, Dylan. “The raw and the rotten: punk cuisine”, *Ethnology*, v. 43, n. 1, p. 19-31, 2004.

COSTA, Suely. “Onda, rizoma e ‘sororidade’ como metáforas: representações de mulheres e dos feminismos (Paris, Rio de Janeiro: anos 70/80 do século XX)”. *R. Inter. Interdisc. INTERthesis*, Florianópolis, v. 6, n. 2, 2009.

DÓRIA, Carlos Alberto. “Flexionando o gênero: a subsunção do feminino no discurso moderno sobre o trabalho culinário”. *Cadernos Pagu*, n. 39, p. 251-271, jul./dez. 2012.

FACCHINI, Regina. “Não faz mal pensar que não se está só: estilo, produção cultural e feminismo entre as *minas do rock* em São Paulo”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 36, p. 117-153, jan./jun. 2011.

FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. “Apresentação”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 36, p. 9-24, jan./jun. 2011.

FAVRET- SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

GARCIA, Teresa A. “Ciberfeminismo y ecofeminismo”. *Germinal*, [S. l.], n. 3, p. 72-81, abr. 2007.

GONÇALVES, Eliane; PINTO, Joana. “Reflexões e problemas da ‘transmissão’ intergeracional no feminismo brasileiro”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 36, p. 117-153, jan./jun. 2011.

GUGLIELMUCCI, Ana; ÁLVAREZ, Santiago. “Los rituales de la impunidad en Argentina: comensalidad y complicidad”. In: FONSECA, Claudia; BRITES, Jurema. (Org.). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006, p. 59-75.

HARAWAY, Donna. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX”. In: TADEU, Tomaz (Org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33-118.

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

MARCUS, George. “Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.

MINTZ, Sidney. “Comida e antropologia: uma breve revisão”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, out. 2001.

OLIVEIRA, João Manuel. “Os feminismos habitam espaços hifenizados – a localização e interseccionalidade dos saberes feministas”. *Ex Aequo*, Lisboa, n. 22, p. 25-39, 2010.

PEREZ, Rosa M. “Alimentação e codificação social. Mulheres, cozinha e estatuto”. *Cadernos Pagu*, n. 39, p. 227-249, jul./dez. 2012.

RICH, Adrienne. “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”. *Revista Bagoas*, n. 05, p. 17-44, 2010.

TOBIN, Jeffrey. “A performance da masculinidade portenha no churrasco”. *Cadernos Pagu*, n. 12, p. 301-329, 1999.

ZANETTI, Julia. “Jovens feministas do Rio de Janeiro: trajetórias, pautas e relações intergeracionais”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 36, p. 47-75, jan./jun. 2011.

# A EMANCIPAÇÃO PELO CONSUMO: O “FEMINISMO POPULAR” NA PUBLICIDADE BRASILEIRA DOS ANOS 1960 e 70

---



*Marinês Ribeiro  
Joana Maria Pedro*

## 7.1 Introdução

Segundo Joanne Hollows e Rachel Moseley (2007), a relação estabelecida historicamente entre os feminismos e a cultura popular – que julgamos mais adequado chamar, aqui, de cultura de massa, uma vez que as autoras fazem referência às produções culturais vinculadas às mídias de grande circulação – é fundamental para a compreensão dos significados que as lutas pelos direitos das mulheres adquirem no senso comum. Elas argumentam que, muitas vezes, os primeiros contatos com ideias acerca do que seria o feminismo são mediados pela cultura de massa. Logo, as versões sobre desejos e possibilidades de emancipação apresentadas em revistas, programas de televisão, filmes, músicas e novelas literárias podem servir de base para futuras identificações com a política e a militância feminista, ou, mesmo, constituir-se nas únicas fontes por meio das quais as pessoas constroem o seu entendimento sobre o assunto. Com base nessas prerrogativas, as autoras afirmam a importância de voltarmos a atenção para como os significados relativos aos discursos e práticas feministas são negociados e representados na cultura de massa.

No presente artigo, temos como foco as articulações estabelecidas entre a publicidade veiculada na mídia impressa brasileira durante o final da década de 1960 e a primeira metade dos anos 70 e o movimento feminista de segunda onda<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> O movimento feminista de “segunda onda” se desenvolveu após a segunda guerra mundial, dando prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer e contra a subordinação das mulheres pelo poder

que se fortalecia no país naquele período. Para tanto, selecionamos uma série de anúncios publicitários publicados nas revistas *Casa e Jardim* e *Claudia*, títulos com tiragem expressiva e alcance nacional, idealizados para um público-leitor feminino oriundo das classes médias. Lançadas, respectivamente, no início das décadas de 1950 e 1960, essas revistas podem ser entendidas como mídias de estilo de vida, pois operavam na produção, afirmação e circulação de um conjunto particular de valores e comportamentos capazes de influenciar a constituição de identidades individuais e coletivas, sobretudo mediante a sugestão de novas práticas de consumo (BELL; HOLLOWES, 2006). No cenário de transformações sociais e culturais relacionadas à intensificação do processo de modernização da sociedade brasileira, o público-leitor podia balizar suas opiniões e escolhas conforme as sugestões apresentadas nos periódicos.

Os anúncios publicitários escolhidos para análise oportunizam a discussão acerca dos significados que o movimento feminista adquiria no contexto da cultura de massa no Brasil dos anos 1970. A eleição do discurso publicitário como objeto de estudo justifica-se na medida em que, como prática mediadora entre a produção e o consumo, a publicidade ocupa um lugar privilegiado na codificação de significados que associam artefatos ou serviços com a construção de imagens de “consumidoras/es ideais”. Para ser eficiente, o discurso publicitário precisa nos seduzir, fazendo com que nos identifiquemos com as pessoas ou com as situações descritas nos anúncios. Contudo, tal identificação não deve ser entendida como literal. Ela pode ser mais bem explicada no nível da fantasia e do desejo do que no das “escolhas racionais” (HALL, 2003). Os anúncios se configuram como representações imaginadas do que poderíamos ser ou vivenciar. A linguagem da publicidade joga com a possibilidade de idealização das nossas autoimagens, nos apresentando “identidades das quais podemos nos apropriar e que podemos reconstruir para o nosso uso” (WOODWARD, 2000).

De acordo com Joanne Hollows e Rachel Moseley (2007), a problematização das representações dos feminismos dos anos 1960 e 70 no interior da cultura de massa tem que considerar as tensões existentes entre as políticas feministas e as produções relacionadas às mídias de grande circulação. Essas tensões englobavam o antagonismo ao estereótipo da “rainha do lar” e a ligação compulsória das mulheres das classes médias com a esfera doméstica, conforme pode ser observado na argumentação de Betty Friedan (1971) no livro “Mística feminina”. Logo, tal

---

masculino. Certamente esta vertente do feminismo é tributária da “primeira onda”, deflagrada ainda no século XIX e centrada na reivindicação de direitos políticos, sociais e econômicos. Para uma discussão mais aprofundada, ver Pedro (2005).



caráter antagônico remete à questão das “políticas das representações” e à construção de formas alternativas de ser e estar no mundo (PEDRO, 2008a).

Porém, além dessas questões, as análises também precisam levar em conta os contornos particulares do movimento feminista no Brasil, definidos pelo contexto da ditadura militar. Segundo Céli Pinto (2003), a maioria das militantes feministas também estava envolvida com a resistência à ditadura. Isso exigiu delas o empenho em negociar com essas duas frentes de luta. O desafio que a leitura das representações do feminismo nos anúncios publicitários nos apresenta é justamente o compromisso com a complexidade desse amplo conjunto de tensões e contradições.

## 7.2 O movimento feminista de segunda onda e a revolução comportamental

Neste texto, nos interessa focalizar o movimento feminista de segunda onda, que se organizou a partir dos anos 1960 entre os chamados “novos movimentos sociais”. Como parte de um contexto maior de reivindicações por mudanças nos valores e comportamentos, as reivindicações feministas informaram a revolução comportamental desencadeada inicialmente nos países capitalistas desenvolvidos, que, naquela época, viviam o ápice do crescimento econômico característico do período pós-guerra. As reclamações por mudanças envolviam a crítica aos cânones vigentes por meio do combate às instituições sociais fundadas em relações autoritárias e hierárquicas, entre elas a família tradicional. A situação de pleno emprego, o acesso à formação universitária e o surgimento das pílulas anticoncepcionais estão entre os fatores que contribuíram para o questionamento feminino quanto à necessidade de uma identificação compulsória com os comportamentos socialmente valorizados de esposas e mães (HOBSBAWM, 1995).

Com vistas ao destaque das conquistas dos movimentos de mulheres, Françoise Thébaud (1995) acrescenta que a possibilidade de um novo desenho de partilha sexual no universo doméstico também foi tributária das reformas legais que introduziram no direito privado a ideia de igualdade entre marido e mulher, bem como a supressão da noção do “chefe de família”. Além disso, o acesso aos novos métodos de contracepção e a liberalização do aborto em alguns países permitiram “às mulheres a reapropriação do seu corpo e da sua sexualidade”, somada a uma maior autonomia no que concerne à fecundidade (THÉBAUD, 1995, p. 18). Apesar da persistência de assimetrias de gênero, os avanços foram significativos e

promoveram a busca por organizações familiares mais democráticas, bem como a reconfiguração das relações amorosas e das imagens de mulheres e homens a respeito de si mesmos. Para a autora, o movimento feminista foi indispensável nestas transformações.

Em todos esses processos, e particularmente na conquista da autonomia política e simbólica – o afirmar “nós, as mulheres” –, o feminismo, ou, antes, os feminismos dos anos sessenta e setenta desempenharam um papel essencial, impondo a feminilidade como categoria fundamental da identificação política e organizando-se como espaço autônomo, onde podiam operar-se a sua desconstrução e a sua reconstrução (THÉBAUD, 1995, p. 19-20).

Além de modificações na configuração das relações de gênero, a conformação de uma cultura juvenil, forte e específica, também indicava sinais de crise no relacionamento entre gerações. Insatisfeita com os valores do “mundo adulto”, ao mesmo tempo em que era favorecida pela prosperidade econômica em termos de uma certa independência financeira, a juventude da época contribuiu bastante para a liberalização dos costumes. Assumindo posturas de confronto com as normas de conduta estabelecidas, a juventude selava o compromisso com o até então proibido ou pouco convencional. As atitudes pessoais adquiriam um caráter político: “liberação pessoal e liberação social, assim, davam-se as mãos, sendo sexo e drogas as maneiras mais óbvias de despedaçar as cadeias do Estado, dos pais e do poder dos vizinhos, da lei e da convenção” (HOBSBAWM, 1995, p. 326). No caso específico do Brasil, a revolução comportamental teve como pano de fundo a ditadura militar, fato que lhe imprimiu contornos característicos.

### 7.3 O movimento feminista no Brasil no contexto da ditadura militar

No Brasil, a década de 1960 foi marcada, desde o início, pela disputa política entre dois campos ideológicos distintos e antagônicos:

De um lado, estavam os conservadores, representados por partidos liberais como a UDN (União Democrática Nacional), por empresários, grandes proprietários de terra e por parte da classe média, todos unidos ao redor da bandeira comum e altamente simbólica do anticomunismo. Associavam-se a esse grupo, ora como parceiros ora como lideranças, largas frações das forças armadas nacionais. De outro lado, encontrava-se a esquerda, representada por partidos nacionalistas como o PTB (Partido Trabalhista Brasileiro)

e partidos clandestinos nele ancorados como o PCB (Partido Comunista Brasileiro), por alguns empresários nacionalistas, por largas parcelas do operariado urbano, por movimentos camponeses nascentes, por intelectuais, estudantes e parte da igreja católica (MELLO; NOVAIS, 1998, p. 618).

Para João Manuel de Mello e Fernando Novais, o que estava em jogo entre estes dois grupos eram estilos diferentes de desenvolvimento econômico. Cada um deles vislumbrava um modelo distinto de sociedade urbana de massa. A parte conservadora defendia um “capitalismo selvagem e plutocrático”, enquanto que a fração ligada a uma visão política de esquerda defendia “um capitalismo domesticado pelos valores modernos da igualdade social e da participação democrática dos cidadãos” (MELLO e NOVAIS, 1998, p. 618). O golpe militar de 1964 veio para impor, mediante um regime autoritário, justamente o primeiro modelo de desenvolvimento econômico. Porém, isto não ocorreu sem resistência. Após a queda do governo constitucional, o país continuou dividido. Enquanto uma parcela da população comemorava a vitória dos setores conservadores, havia outra que lamentava a suspensão da experiência democrática construída no decurso dos dezoito anos antecedentes ao golpe.

Conforme Maria Hermínia de Almeida e Luiz Weis (1998), foram muitas e diversas, na origem social, as pessoas que não se conformaram com a “derrocada de um governo civil eleito, o qual, mal ou bem, tentava implementar reformas em benefício do povo” (p. 323). Essas pessoas, fossem militantes políticas/os, representantes da igreja, membros de sindicatos ou mesmo populares, contribuíram, cada qual ao seu modo, no combate ao regime militar. E havia, também, o antagonismo da classe média intelectualizada, integrada por professoras/es universitárias/os, jornalistas, profissionais liberais, estudantes e artistas.

Durante o final dos anos 1960 até meados da década de 1970 o Brasil viveu uma combinação entre o terror decorrente da violência da ditadura militar e o otimismo sustentado pelo surto de crescimento econômico ocorrido no país. Nesse período, o recrudescimento da repressão às manifestações de oposição ao governo tinha respaldo no Ato Institucional n. 5 (AI-5), decretado em dezembro de 1968. Neste intervalo de tempo o debate político foi intensamente cerceado, restando aos opositores do regime “a clandestinidade, o exílio, a luta armada ou simplesmente o silêncio” (PINTO, 2003, p. 43). Além disso, a vigilância da censura também se voltou com rigor para o âmbito do julgamento moral e dos costumes. Em contrapartida, a modernização da sociedade promovia mudanças nos padrões de comportamento. Maria Hermínia de Almeida e Luiz Weis (1998) afirmam que:

Para a geração da classe média de esquerda que chegou à idade adulta sob o autoritarismo, o peso das circunstâncias políticas sobre as relações afetivas e familiares (acelerando, quem sabe, os vaivéns amorosos) misturava-se à liberação sexual e ao consumo de drogas, em especial maconha e LSD. Fumava-se e se tomavam bolinhas por prazer, angústia ou perplexidade, e também para afrontar o entranhado conservantismo do regime no plano dos costumes, para construir uma forma de ser oposição, de compor por vias transversas um perfil político de rejeição ao status quo – ainda que a esquerda tradicional, não menos que a resistência militarizada, desdenhasse a contracultura como a mais recente floração do escapismo e da inconseqüência (p. 333-334).

A revolução dos costumes foi um fenômeno importante para a oposição intelectualizada. O conteúdo emocional envolvido nesta experiência combinava, pelo menos, dois aspectos que valem ser ressaltados. Primeiro, sob o prisma do governo militar, a “dissolução dos costumes” fazia parte da subversão comandada pelo movimento comunista internacional. Segundo, para geração *Baby boom* do pós-guerra, que, então, atingia a idade adulta, o casamento tradicional era considerado como um reduto de hipocrisia e de desigualdade entre os sexos, principalmente do ponto de vista erótico. Logo, para a juventude brasileira, a contestação da moralidade sexual significava, além de valor disseminado no grupo e experiência comum de vida, uma expressão de identidade política contrária ao poder do Estado (ALMEIDA; WEIS, 1998). É neste contexto que são experimentadas formas alternativas de relacionamentos – nem por isso livres de conflitos e contradições –, como o chamado casamento “moderno”, tolerante às aventuras extraconjugais, o amor livre e a convivência nas comunidades *hippies* (DIAS, 2003).

Maria Hermínia de Almeida e Luiz Weis (1998) observam que, no caso das mulheres, o rompimento com os moldes do casamento tradicional vinha ancorado em um ideal de autonomia que não visava exclusivamente à experimentação de novas formas de vivenciar o corpo e o prazer sexual. Além disso, havia a vontade de “existir no mundo para além da vida doméstica, por meio da realização profissional, da independência financeira que o trabalho poderia assegurar e, por último, porém não menos importante, da atividade política” (ALMEIDA; WEIS, 1998, p. 401). Segundo os autores, um feminismo inspirado nas ideias de Simone de Beauvoir motivava algumas jovens a desafiar os padrões estabelecidos. A contestação destes padrões também possibilitou que o tema da homossexualidade “passasse a ser encarado como uma possibilidade erótica legítima” (ALMEIDA; WEIS, 1998, p. 401). Vale ressaltar que, da mesma forma que o governo militar, as organizações políticas de esquerda não viam com bons olhos a revolução de costumes:

Para os “caretas” do Partido Comunista Brasileiro, por exemplo, esse assunto nem merecia figurar entre as “contradições” a partir das quais se deviam obrigatoriamente descrever os conflitos sociais e o desfecho possível do combate à ditadura. Já nas organizações armadas, a rejeição dos “valores burgueses” e as circunstâncias mesmas da clandestinidade acentuavam a natureza instável das relações amorosas – e a poucos ocorreria contestar esse estado das coisas. Até nesses movimentos, porém, a tolerância comparativamente maior em relação às novas expressões da sexualidade acabava de certo modo neutralizada por uma espécie de ascese revolucionária, que empurrava as chamadas questões pessoais, as relações afetivas e o sexo para um plano secundário. Como no Partidão, as exigências da militância tinham supremacia absoluta sobre a subjetividade dos militantes (ALMEIDA; WEIS, 1998 p. 402).

Sobre a questão do movimento feminista, Céli Pinto (2003) ressalta que a maioria das militantes envolvidas com a sua implementação no Brasil estava engajada ou era simpatizante da luta contra a ditadura. Sendo assim, houve um grande esforço das militantes feministas no sentido de administrar as tensões oriundas da combinação entre duas frentes de luta: pela transformação das relações de gênero e pelo combate ao governo militar. A temática particular do feminismo era encarada pelas organizações de esquerda como parte da problemática maior da desigualdade social. Logo, reivindicações específicas eram vistas como “um sério desvio pequeno-burguês” capaz de comprometer o vigor da batalha contra o que seria o verdadeiro inimigo comum (PINTO, 2003, p. 45). O cenário político brasileiro deixava as próprias militantes feministas desconfortáveis. Conforme Céli Pinto (2003), “enquanto no resto do mundo ocidental as mulheres procuravam discutir sua posição na sociedade, seu corpo e seu prazer, um punhado de mulheres brasileiras fazia a mesma coisa, mas pedindo desculpas” (p. 51).

O anúncio publicitário de página dupla, veiculado na revista *Casa & Jardim* em agosto de 1970, serve para ilustrar as ambiguidades resultantes da articulação do movimento feminista no contexto da ditadura militar (Figura 1). A legenda principal do anúncio afirma que “tôda revolução começa entre quatro paredes”. Sobre um fundo composto por estampas de azulejo, uma imagem fotográfica localizada na página da direita mostra quatro mulheres jovens, fisicamente muito próximas, conversando de maneira reservada. A partir desta imagem, podemos supor que a revolução mencionada no anúncio é justamente a feminista. Podemos até relacionar a frase com um tipo de prática feminista implementada no Brasil no início daquela década, a saber, os “grupos de consciência”.<sup>2</sup> Contudo, em uma

<sup>2</sup> Inspirados nas práticas feministas europeias e norte-americanas, estes grupos possuíam entre 6 e 24 participantes que se reuniam regularmente para discutir questões particulares sobre a condição feminina. Para mais informações, ver Pedro (2006), Pedro (2008) e Pinto (2003).

época na qual tanto a reunião de pessoas – principalmente tratando-se de jovens –, quanto as conversas discretas eram vistas com desconfiança pelas autoridades, a frase também pode lembrar as organizações clandestinas de resistência à ditadura, entre elas, as que promoviam a revolução armada. Tal ambiguidade, num primeiro momento, nos convida a pensar sobre a qual das revoluções o anúncio está fazendo referência.



**Figura 1:** Anúncio publicitário da empresa Brilhocerâmica. *Casa & Jardim*, agosto de 1970, p. 8-9. Acervo de periódicos da Biblioteca Pública do Paraná.

## 7.4 Apropriações dos discursos feministas pela publicidade brasileira

Outras referências ao movimento feminista aparecem em peças publicitárias veiculadas em revistas direcionadas para públicos femininos naquele período. Por exemplo, o anúncio das estantes Armont, publicado em *Cláudia*, em meados do ano de 1968, mostra a figura de uma jovem sorridente, divertindo-se em um balanço, com as pernas à mostra e os pés descalços (Figura 2). Ao lado da imagem, as palavras “Liberdade! Liberdade!” aparecem em destaque. A disposição das letras, formando ondas, contribui para a sensação de movimento do balanço. Logo abaixo, a frase “lute pelas estantes moduladas Armont” indica que

a liberdade é algo que se conquista por meio de luta. A expressão da moça e sua atitude descontraída sugerem a felicidade propiciada por tal conquista. Embora a figura feminina possa parecer arrojada, a noção de liberdade e o convite à luta estão vinculados ao consumo doméstico e à decoração do lar. A dita “liberdade” propiciada pela aquisição das estantes moduladas é decorrente da possibilidade de criar diversos arranjos e combinações, “fazendo o seu gôsto pessoal prevalecer sobre os padrões clássicos de fábrica”.



**Figura 2:** Anúncio publicitário das estantes moduladas Armont. *Claudia Decoração*, ano V. III, n. 83A, agosto de 1968, p. 41. Acervo da Biblioteca Pública do Paraná.

Na mesma linha, o anúncio da empresa Formica – fabricante de laminados decorativos para revestimentos de superfícies – sugere que a “resposta das mulheres brasileiras ao Movimento de Libertação Feminino” deve corresponder ao embelezamento do ambiente doméstico, considerado como o “escritório” das donas de casa (Figura 3).

O texto do anúncio começa com a sentença “mulheres, existe uma luta séria pela frente”, convidando, na sequência, as donas de casa que gostam do lugar onde vivem a se rebelarem contra todas as coisas feias que as rodeiam. A contribuição

da empresa na batalha por ambientes mais bonitos está nos argumentos de persuasão usados para convencer os maridos quanto à necessidade de uma reforma na casa, afinal, “quem manda no chão, nas paredes e no que fica no meio da casa de vocês, é você”. E segue afirmando:

Quando você mostrar ao seu marido que num assunto quem sabe mais é você, ele não vai ter tempo nem coragem de dizer não. Quanto mais ele quiser descobrir outra mulher que existe dentro de você, mais ele vai ficar perto do que você quer. A reforma. Não dê trégua, tudo pela reforma. Entre pela copa-cozinha de Formica, da cozinha vá para os quartos com ela, passe para a sala de jantar de Formica e, sem piedade, nem medo, o golpe final no living de Formica. Seu movimento deu certo, é muita Formica para um marido só. Não tem importância ele achar que se casou com uma guerrilheira, você não pode fugir do seu destino. A Formica trouxe uma causa mais que justa. Só depende do seu amor por ela.

**Resposta das mulheres brasileiras ao Movimento de Libertação Feminino:**

**Nossos escritórios não serão mais como antigamente.**

Mulheres, existe uma luta séria pela frente. Vocês idas, que adoram o lugar onde vivem, estão sendo procuradas para tomar uma posição diante das coisas feias que insistem continuar em volta de vocês.

No momento que apunham esse revólver, não importa o motivo, vocês estão sendo chamadas para lutar por um mundo mais bonito. Começando dentro da casa de cada uma.

Agora mesmo você já está vendo o primeiro passo que a Formica deu para ajudar na luta. Vamos convencer seu marido.

Mostre a ele um direito que é seu desde que o primeiro homem disse obrigado para a primeira mulher. Quem manda no chão, nas paredes e no que fica no meio da casa de vocês, é você.

Diga a seu marido que nem muito amar resolve num ambiente feio. Mas o ambiente alegre do homem precisa continuar bonito. Nas paredes, no chão, no teto, que formam esse ambiente também tem que haver motivação para enfrentar a vida todo dia. Formica é uma marca que mexe com o modo de viver das pessoas que vivem no seu lado. A variedade das cores ainda é a mesma, não mudarem, ficam se renovando. Se jogar a luta continua sem cessar as mãos depois de um pouco unidas.

Quando você mostrar a seu marido que num assunto quem sabe mais é você, ele não vai ter tempo nem coragem de dizer não. Quanto mais ele quiser descobrir outra mulher que existe dentro de você, mais ele vai ficar perto do que você quer. A reforma.

Não dê trégua, tudo pela reforma. Entre pela copa-cozinha de Formica, da cozinha vá para os quartos com ela, passe para a sala de jantar de Formica e, sem piedade, nem medo, o golpe final no living de Formica.

Seu movimento deu certo, é muita Formica para um marido só. Não tem importância ele achar que se casou com uma guerrilheira, você não pode fugir do seu destino. A Formica trouxe uma causa mais que justa. Só depende do seu amor por ela.

**Não lutamos por um mundo mais bonito.**

**FORMICA**

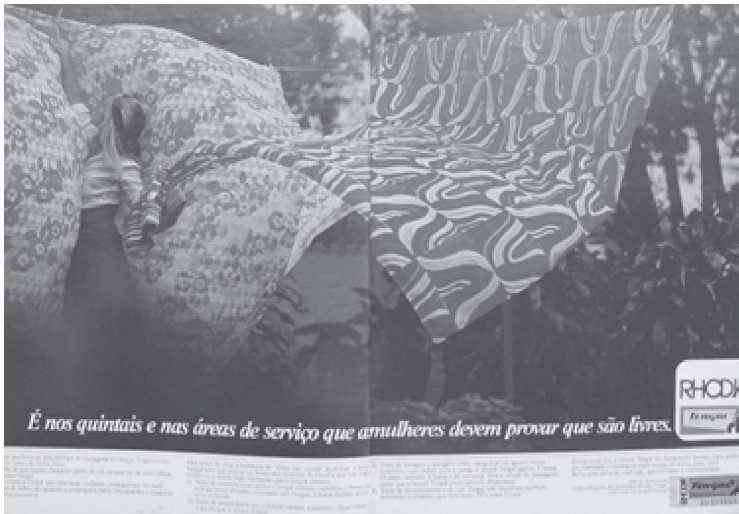
Laminados decorativos

Figura 3: Anúncio publicitário dos laminados decorativos da Formica. *Casa & Jardim*, v. 198, julho de 1971, p. 5. Acervo de periódicos da Biblioteca Pública do Paraná.

O emprego da palavra “guerrilheira” e a menção ao engajamento por “amor a uma causa” novamente possibilitam a associação com o contexto da ditadura



militar. O conteúdo do texto, que convida à ação, contrasta com a imagem fotográfica usada para ilustrar o anúncio. Nela, aparece uma mulher jovem e elegante, toda de preto, confortavelmente sentada em um sofá formado por grandes almofadas roxas. Ao fundo, alguns quadros estão fixados sobre uma parede lilás. Vale observar que o lilás é a cor que representa os feminismos. O modelo do sofá e os demais itens de decoração da sala correspondem ao padrão considerado “moderno” na época. A mulher apresenta feições tranquilas. Provavelmente já venceu a luta pela reforma e está exibindo seu troféu: a sala de estar revestida com Formica.



**Figura 4:** Anúncio publicitário da Rhodia. *Casa & Jardim*, v. 226, novembro de 1973, p. 4-5. Acervo de periódicos da Biblioteca Pública do Paraná.

Já na opinião da fabricante de tecidos Rhodia, “é nos quintais e nas áreas de serviço que as mulheres devem provar que são livres” (Figura 4). Sendo assim, elas podem contar com as vantagens dos lençóis feitos em Tergal, anunciados como mais fáceis de lavar e passar. Aqui a imagem usada é a de uma moça estendendo lençóis em um grande quintal cheio de árvores. A ideia de liberdade é evocada pelo espaço aberto e pelo movimento dos tecidos que balançam ao vento. Neste caso, a noção de liberdade está ligada à promessa de redução do tempo gasto com o serviço doméstico. O lençol Tergal é apresentado como a “bandeira do *dolce fare niente* feminino”. Conforme sugere o texto, “muitas mulheres já descobriram as vantagens do lençol Tergal e não querem saber de outra coisa. [...] Com o lençol Tergal em casa essas mulheres conseguiram ter mais tempo de sobra até quando a empregada falta. Ou quando a máquina de lavar encrenca”.

Como último exemplo, destacamos uma publicidade do Banco do Brasil, veiculada no ano de 1974. O anúncio estampa a imagem em *close-up* de uma jovem com expressão audaciosa, enquanto declara: “os tabus estão caindo” (Figura 5). Para esta empresa, já estava longe “o tempo em que a mulher era uma boneca. Hoje, sem deixar de ser um pouco boneca – como toda mulher gosta de ser – ela também ajuda nas despesas da casa, planeja a economia doméstica, sabe falar de negócios, faz compras e pagamentos”. E o texto conclui: “A mulher de hoje atua, escolhe, decide. Nada mais justo do que servi-la com atenção e rapidez. Ela merece”.



**Figura 5:** Anúncio publicitário do Banco do Brasil. *Casa & Jardim*, v. 232, maio de 1974, p. 58. Acervo de periódicos da Biblioteca Pública do Paraná.

Nestes anúncios, a apropriação de termos usados no discurso feminista e o reconhecimento de modificações no comportamento das mulheres revestem de certa modernidade práticas femininas que podem ser consideradas tradicionais. Entre elas, podemos citar os cuidados com a decoração da casa, a responsabilidade pelo serviço e pelo consumo domésticos, o controle do orçamento da família, além da preocupação com a questão da aparência física. Em que medida seria possível pensar a atualização dessas práticas no registro de um “feminismo popular”?

## 7.5 As tensões e contradições do “feminismo popular”

Joanne Hollows e Rachel Moseley (2007) entendem o estudo das representações do feminismo na cultura de massa – que elas chamam de “feminismo popular” – como um procedimento indispensável para que possamos entender como as identidades femininas são negociadas em diferentes produções culturais, mediante a incorporação de elementos dos discursos e práticas feministas ao *mainstream*. No que diz respeito aos anúncios publicitários em discussão neste texto, é indispensável levar em conta o contexto do relacionamento entre o feminismo de segunda onda e a cultura de massa nos anos 1960 e 70.

Neste período, o movimento feminista se posicionava como uma manifestação à margem ou mesmo antagônica à cultura dominante, capaz de oferecer visões alternativas para a transformação das concepções hegemônicas sobre as relações de gênero. No interior do movimento, as mídias de massa eram vistas como veículos que operavam na afirmação das desigualdades vigentes. Entre as preocupações em pauta, estavam a falta de representatividade feminina nas áreas do poder institucionalizado e as reivindicações não apenas pelo acesso ao trabalho remunerado, mas também pela paridade quanto às oportunidades e salários disponíveis aos homens. Além disso, as chamadas “políticas do corpo” ocuparam um lugar central nas agendas feministas. Yasmine Ergas (1991) explica que as políticas do corpo abarcavam uma série de questões, cujas mais expressivas nos países ocidentais foram a do direito ao aborto e a do combate à violência sexual, inclusive aquela praticada no próprio ambiente doméstico. Além disso, as políticas do corpo também contemplavam a liberação do desejo e o direito ao prazer sexual: “nosso corpo nos pertence” era uma das palavras de ordem.

A temática da autonomia sobre o próprio corpo esteve presente nas discussões promovidas pelos já comentados “grupos de consciência”. Unindo mulheres interessadas em compartilhar suas experiências de vida em redes de amizade e solidariedade, a meta buscada pelas participantes estava em alcançar uma “coletividade revolucionária”. Mediante a percepção de que os problemas que afligiam as mulheres não eram de foro individual, o processo de autoconsciência pessoal deveria resultar em uma “consciência de grupo”, deslocando sua localização do privado para o político (PEDRO, 2008a).

Vale comentar que a organização dos grupos de consciência no Brasil foi motivada pelo retorno de brasileiras que tiveram a oportunidade de participar de reuniões deste tipo na Europa ou nos Estados Unidos, na maioria das vezes por conta da condição de refugiadas da ditadura, seja pela militância pessoal ou

acompanhando seus companheiros perseguidos pelo regime (PEDRO, 2008b). A defesa de que o pessoal também é político servia como base para sustentar não apenas o desejo de evitar que questões relativas à subordinação na esfera doméstica ou à violência sexual ficassem reféns de julgamentos morais particulares, assim como também indicava a necessidade da reconstrução do sujeito feminino frente à sociedade.

Para Joana Maria Pedro (2008a), estava premente a busca por novas “imagens de si”. As mulheres envolvidas com as lutas feministas almejavam construir uma identidade diferente daquela que lhes havia reservado a cultura androcêntrica, no interior da qual se sentiam depreciadas. A partir da revisão de estereótipos e preconceitos, visavam forjar uma imagem de “Mulher” da qual pudessem se orgulhar, o que remete a uma “política das representações”.

Aqui temos uma primeira questão a ser discutida no que concerne ao feminismo popular articulado nos anúncios publicitários em destaque. Mesmo que em uma versão adaptada para o consumo de massa, as representações exibidas nos anúncios certamente dialogavam com o esforço feminista em promover novas configurações para o sujeito feminino. De maneira interessada, a retórica feminista incorporada ao repertório da publicidade servia como recurso para a atualização da imagem das marcas mediante a atualização da figura feminina. Sem questionar a associação das mulheres com o trabalho e o consumo domésticos, tais discursos foram usados na construção de pontes entre feminilidades “tradicionais” e feminilidades “de vanguarda”.

A combinação desses dois tipos de feminilidades consiste no segundo aspecto que precisa ser considerado. De acordo com Joanne Hollows e Rachel Moseley (2007), os discursos feministas, muitas vezes, construíam a imagem da “mulher feminista” em oposição àquela da “mulher comum”, entendida como receptora passiva da cultura dominante e epitomizada na alegoria da “rainha do lar”. As autoras citam o texto “Mística feminina”, de 1963, como um exemplo desse tipo de visão. No livro, a feminista norte-americana Betty Friedan examina o papel da mídia na socialização das mulheres, responsabilizando a circulação de estereótipos e imagens restritas de feminilidades pela alienação das mulheres na esfera doméstica. Sobre a colaboração das revistas voltadas para públicos femininos quanto a esta questão, Betty Friedan (1971) afirma:

A figura de mulher que emerge dessas bonitas revistas é frívola, jovem, quase infantil; fofa e feminina; passiva, satisfeita num universo constituído de quarto, cozinha, sexo e bebês. A revista não deixaria, com certeza, de falar em sexo, a única paixão, o único objetivo que se permite à mulher em busca

do homem. Está atulhada de receitas culinárias, modas, cosméticos, móveis e corpos de mulheres jovens, mas onde estaria o mundo do pensamento e das ideias, a vida da mente e do espírito? Na imagem da revista as mulheres só trabalham em casa e no sentido de manter o corpo belo para conquistar e conservar o homem. [...] Na segunda metade do século XX, o mundo da mulher estava confinado ao seu corpo e beleza, ao fascínio a exercer sobre o homem, à procriação, ao cuidado físico do marido, das crianças e do lar. E isso não constituía anomalia, número excepcional entre as revistas femininas (p. 34-35).

As imagens que estamos analisando podem ser enquadradas nas características contestadas no excerto acima. Joanne Hollows (2007) chama a atenção para o caráter problemático atribuído à domesticidade no movimento feminista de segunda onda.<sup>3</sup> Muitas vezes o espaço doméstico e as mulheres que nele permaneciam eram associados com estagnação, conservadorismo e aborrecimento. Afirmações de contentamento com a condição de dona de casa eram vistas como uma forma de antifeminismo, pois significavam a convivência com uma situação de subordinação. A iniciativa de deixar a domesticidade para trás era frequentemente colocada como necessária para a emancipação do sujeito feminino. No seu livro, Betty Friedan (1971) chegou a caracterizar o espaço doméstico como um “confortável campo de concentração” (p. 243). O investimento em uma carreira fora de casa é a solução apresentada pela autora para a opressão feminina. Segundo Ana Duarte (2006), a polêmica despertada pelas ideias de Betty Friedan alcançou o Brasil primeiro por meio da imprensa e, em seguida, mediante a tradução do livro pela Editora Vozes, em 1971, alimentando as discussões locais. Na ocasião do lançamento do livro, a autora veio ao Brasil, concedendo palestras e entrevistas.

O movimento de “sair de casa” também é apresentado como condição para a libertação das mulheres em publicações feministas brasileiras. Por exemplo, em 1967, Rose Marie Muraro lançou o livro “A mulher na construção do mundo

---

<sup>3</sup> De acordo com Joanne Hollows (2007), não existia consenso quanto ao significado da domesticidade entre as diferentes vertentes feministas que constituíam o movimento. Para ilustrar essas divergências, a autora cita alguns exemplos. O feminismo liberal norte-americano entendia o doméstico como sítio de opressão e de embotamento das potencialidades femininas. O feminismo radical, também norte-americano, tinha críticas ao trabalho doméstico, mas enxergava potencialidades em algumas atividades que podiam caracterizar uma “cultura feminina” independente. No feminismo socialista/marxista de origem britânica predominava a questão do trabalho doméstico e da reprodução da família. Além disso, o feminismo das mulheres negras chamava atenção para a interseccionalidade entre as opressões de gênero, raça/etnia e classe social, argumentando que ficar em casa não era uma opção para todas as mulheres e que o trabalho remunerado nem sempre correspondia a uma forma de libertação.

futuro”. Nesta obra, a autora apresenta como vantagens do trabalho fora de casa, além da possibilidade de independência financeira, o desenvolvimento como ser humano. Tal desenvolvimento, que elevaria a condição da “minoridade da mulher” ao patamar de “mulher maior”, seria resultado da sua participação “ativa” na construção do mundo. Nas palavras de Rose Marie Muraro (1971<sup>4</sup>):

[...] o trabalho abre para a mulher perspectivas de novas atitudes. A mulher que permanece sempre em casa executando trabalhos repetidos e rotineiros não cresce humanamente, acaba adquirindo uma mentalidade fechada e torna-se conservadora, ao passo que, como já vimos, hoje em dia, para que se possam conservar os valores, é necessário que os adaptemos continuamente às novas necessidades que dia a dia vêm surgindo. Um espírito aberto, progressista é mais que necessário para o contato com o marido e os filhos (p. 129).

De maneira semelhante, o livro “Mulher: objeto de cama e mesa”, escrito pela jornalista Heloneida Studart e publicado em 1974, expõe a tese de que “o mundo gelatinoso e povoado de ninharias em que vive a maioria das mulheres que não trabalham” interfere no seu desenvolvimento psicológico, condenando-as a viver em uma “eterna infância” (STUDART, 1980,<sup>5</sup> p. 8). Diz a autora:

A psicogenética (Piaget) demonstra que a idade mental da mulher doméstica varia em torno de 8 anos. Em resumo: a mulher é retardada. Levam-na a tratamento de reabilitação como fazem aos excepcionais? Não. Oferecem-lhe o consagrado papel de rainha do lar. E lhe dizem que não mude (p. 7).

Em um outro excerto do livro, Heloneida Studart (1980) explica a razão desse déficit de inteligência:

Adaptada desde a infância ao ambiente do lar, a mulher se ocupa o tempo todo, sem criar ou produzir. E o meio doméstico é culturalmente muito pobre, não solicitando o emprego da mente. A inteligência que não é desafiada e não responde ao desafio vai ficando embrutecida e limitada (p. 39).

Na opinião da autora, para vencer esse estado de “apatia e do não-ser para a criação, as mulheres têm que reivindicar o direito e o dever do trabalho” (STUDART, 1980, p. 40). É evidente que a exposição rápida dos pontos

---

<sup>4</sup> O exemplar consultado corresponde à sexta edição.

<sup>5</sup> O exemplar consultado corresponde à décima segunda edição.

de vista defendidos nesses textos não esgota seus argumentos nem os trata com profundidade. Contudo, permite perceber que a relação conflituosa com a esfera doméstica também perpassava o pensamento feminista brasileiro dos anos 1960 e 70. Temos, aqui, uma terceira questão a ser ressaltada. Nos anúncios, a luta pela liberdade e a emancipação feminina estão localizadas no espaço e no consumo domésticos e envolvem o trabalho no lar: decoração e organização, no caso das estantes Aumont; decoração e limpeza, no caso da Formica; lavagem de roupas, no caso da Rhodia; compras e administração da casa, no caso do Banco do Brasil.

Tento em vista o conjunto de contradições discutido até agora, voltamos, então, para a pergunta que norteia nossas reflexões: em que medida seria possível pensar as representações promovidas pelos anúncios publicitários no registro de um “feminismo popular”? As soluções para os problemas femininos propostas pelas empresas são simplistas, interessadas e estão longe de resolver satisfatoriamente as reivindicações do movimento. Contudo, a apropriação de palavras de ordem e de outras referências aos discursos feministas é indicativa de que alguma coisa está sendo colocada como problema na sociedade em relação à vida, aos comportamentos e aos direitos das mulheres. Além disso, as figuras femininas estampadas nos anúncios conciliam feminilidades que são antagônicas nos discursos feministas. Subvertendo a relação “donas de casa x feministas”, as imagens sugerem às leitoras das revistas a possibilidade de ser “dona de casa e feminista”.

Conforme já foi comentado anteriormente, muitas narrativas feministas deste período trabalham com a oposição hierarquizada entre o mundo público e o mundo doméstico. A dicotomia entre “mulheres que trabalham” e mulheres que “não trabalham” chega a desconsiderar as tarefas domésticas como um tipo de trabalho válido, além de colaborar para a sua invisibilização. A partir de teorias contemporâneas, Joanne Hollows (2007) argumenta que essas narrativas precisam ser problematizadas no sentido de desafiar tal oposição e de reavaliar a contribuição das práticas domésticas na configuração da vida moderna. Associada à oposição entre trabalho na esfera pública e trabalho doméstico está uma outra clivagem marcada pelo gênero, a saber, aquela onde as práticas relacionadas à produção ganharam relevo quando contrastadas àquelas mais próximas do consumo.

Para Hollows (2000), tanto o senso comum quanto a crítica social apresentam abordagens onde a produção aparece como uma atividade positiva e masculina, enquanto que o consumo é entendido como uma prática negativa e feminina. Nesse registro, a produção é posicionada como a instância ativa, por meio da qual o sentido é atribuído à vida social. Já as práticas alinhadas ao consumo assumem certo caráter de aceitação passiva de significados já anteriormente fixados. Como

a instância da produção é historicamente marcada por restrições de acesso e estratégias de ocultamento da presença feminina, os homens acabam por figurar como os principais atores sociais responsáveis pela produção das condições materiais de existência, assim como pela determinação de seus significados. Para um grande número de mulheres, restaria consumir passivamente.

A ênfase na produção dificulta uma percepção mais ampla da participação das mulheres na construção da vida social. Estudos históricos comprometidos com o questionamento da invisibilidade feminina têm reivindicado o reconhecimento das mulheres nos mais diversos campos de atuação profissional, mas cujos nomes não constavam na narrativa oficial. Contudo, também têm investido em abordagens de pesquisa que possibilitam a percepção da contribuição feminina a partir de outros domínios, como o engajamento em práticas – muitas vezes não remuneradas – relacionadas ao consumo e ao espaço doméstico. Esses estudos mostram que, embora as mulheres nem sempre estejam ocupando postos considerados centrais, elas estão frequentemente nas “bordas”, desempenhando funções que influenciam o resultado final (SPARKE, 2003).

## 7.6 Considerações finais

Em contraposição aos discursos do movimento feminista, o feminismo popular dos anúncios publicitários dos anos 1960 e 70 conciliavam versões de emancipação feminina com o espaço e o consumo domésticos. Essa estratégia de representação desafiava o antagonismo entre as imagens da “feminista” e da “dona de casa”, possibilitando – mesmo que em uma variante esvaziada de consistência política – novas formas de identificação com as causas do movimento. O entendimento do consumo como “o outro” negativo da produção presente em muitas narrativas feministas do período acarretava julgamentos que o classificam como impulsivo, trivial e alienado, contribuindo para dificultar a compreensão das atividades relacionadas ao consumo doméstico como uma forma de trabalho.

Tendo em vista as tarefas tradicionalmente atribuídas às donas de casa, Joanne Hollows (2008) defende que consumo doméstico deve ser classificado como uma prática produtiva, pois, além de estar relacionado ao serviço da casa, também é um exercício interpretativo que oportuniza a participação das mulheres na materialização de significados associados à noção de “lar”, assim como na constituição das identidades das pessoas que nele vivem. Neste sentido, ao relacionar o desejo de emancipação às atividades das donas de casa das classes



médias, o feminismo popular articulado nos anúncios também fornecia pistas sobre o caráter problemático dessas práticas, pois, mesmo para as mulheres que optavam pelo movimento de “sair de casa”, o trabalho doméstico continuava presente, na ocasião do retorno.

O ano de 1975 foi definido pela Organização das Nações Unidas (ONU) como o Ano Internacional da Mulher. Em comemoração, foi realizado, no Rio de Janeiro, um evento intitulado “O papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira”, que resultou na criação do Centro de Desenvolvimento da Mulher Brasileira. Este centro possibilitou a institucionalização do movimento feminista no Brasil (PINTO, 2003). É curioso observar que, justamente em 1975, ano que marca o momento inaugural do feminismo brasileiro,<sup>6</sup> anúncios publicitários de algumas das empresas destacadas neste texto deixaram de recorrer às alusões quanto à emancipação das mulheres, retomando modelos de feminilidades mais tradicionais.

Sendo assim, a Rhodia não falava mais em termos de libertação feminina quando aconselhava de forma irônica: “use as guarnições de mesa Tergal, por amor ao seu marido. E por amor a você mesma, que vai lavar tudo isso depois desse jantar romântico”.<sup>7</sup> O Banco do Brasil, por sua vez, esqueceu a queda dos tabus e as mulheres que atuam, escolhem e decidem, voltando sua atenção para “quem cuida da educação, do vestuário, da alimentação, da saúde e do orçamento da família [e] precisa dispor de meios eficientes para realizar bem cada tarefa”.<sup>8</sup> E, finalmente, a Formica desistiu de convocar as mulheres revolucionárias para a guerrilha da reforma, dirigindo seus esforços para o convencimento das donas de casa “caprichosas” e “engenhosas” sobre as contribuições dos laminados plásticos para a beleza e a praticidade das cozinhas.<sup>9</sup>

## Referências

ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; WEIS, Luiz. “Carro-zero e pau-de-arara: o cotidiano da oposição de classe média ao regime militar”. In: SCHWARCZ, Lilia

<sup>6</sup> Para uma abordagem que questiona o consenso acerca desta data como momento fundador do feminismo no Brasil dos anos 1970, ver Pedro (2006).

<sup>7</sup> “Use as guarnições de mesa Tergal, por amor ao seu marido”. *Casa & Jardim*, v. 249, outubro de 1975, p. 29.

<sup>8</sup> “Toda mulher deve ter uma arma secreta”. *Casa & Jardim*, v. 250, novembro de 1975, p. 15.

<sup>9</sup> “Algo maravilhoso acontece quando você decora com Formica”. *Casa & Jardim*, v. 248, setembro de 1975, p. 46. Ver, também, “Parece ser muito linda para ser uma cozinha, foi feita com os laminados marca Formica”. *Casa & Jardim*, v. 258, julho de 1976, p. 25.

Moritz (Org.). *História da vida privada no Brasil, 4: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 319-409.

BELL, David; HOLLOWES, Joanne. "Towards a history of lifestyle". In: BELL, David; HOLLOWES, Joanne (Ed.). *Historicising lifestyle: mediating taste, consumption and identity from the 1900s to 1970s*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2006, p. 1-20.

DIAS, Lucy. *Anos 70: enquanto corria a barca*. São Paulo: Senac São Paulo, 2003.

DUARTE, Ana Rita Fonteles. "Betty Friedan: morre a feminista que estremeceu a América". *Revista Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, p. 336, jan.-abr., 2006.

ERGAS, Yasmine. "O sujeito Mulher: o feminismo dos anos 1960-1980". In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Ed.). *A História das Mulheres no Ocidente 5: O século XX*. Porto: Afrontamento, 1991. p. 583-611.

FRIEDAN, Betty. *Mística Feminina*. Petrópolis: Vozes, 1971.

HALL, Stuart. "The spectacle of the 'other'". In: HALL, Stuart (Ed.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications, 2003. p. 223-290.

HOBSBAWM, Eric. *A Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLLOWES, Joanne. *Feminism, Femininity and Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. "Can I go home yet? Feminism, post-feminism and domesticity". In: HOLLOWES, Joanne; MOSELEY, Rachel (Ed.). *Feminism in popular culture*. Oxford: Berg Publishers, 2007. p. 97-118.

HOLLOWES, Joanne; MOSELEY, Rachel. "Popularity contests: the meanings of popular feminism". In: HOLLOWES, Joanne; MOSELEY, Rachel (Ed.). *Feminism in popular culture*. Oxford: Berg Publishers, 2007. p. 1-22.

HOLLOWES, Joanne. *Domestic cultures*. Maidenhead: Open University Press, 2008.

MELLO, João Manuel Cardoso de; NOVAIS, Fernando. "Capitalismo tardio e sociabilidade moderna". In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). *História da Vida Privada no Brasil, 4: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 559-658.

MURARO, Rose Marie. *A mulher na construção do mundo futuro*. Petrópolis: Vozes, 1971.

PEDRO, Joana Maria. “Narrativas Fundadoras do Feminismo: poderes e conflitos (1970-1978)”. *Revista Brasileira de História*, v. 26, n. 52, p. 249-272, 2006.

\_\_\_\_\_. “Uma nova imagem de si: identidades em construção”. In: RAMOS, Alcides Freira; PATRIOTA, Rosângela; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). *Imagens na história: objetos de história cultural*. Rio de Janeiro: Hucitec, 2008a. p. 415-429.

\_\_\_\_\_. “Os feminismos e os muros de 1968. no Cone Sul”. *Clio – Revista de Estudos Históricos*, v. 26, n. 1, p. 59-82, 2008b.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

SPARKE, Penny. “Introduction”. In: MARTIN, Brenda; SPARKE, Penny (Ed.). *Women's places: architecture and design 1860-1960*. London: Routledge, 2003. p. ix-xx.

STUDART, Heloneida. *Mulher: objeto de cama e mesa*. Petrópolis: Vozes, 1980.

THÉBAUD, Françoise. “Introdução”. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *A História das Mulheres no Ocidente, 5: O século XX*. Porto: Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1995. p. 9-29.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.



# MULHER LATINHA NÃO, GRAFITEIRA! FEMINISMOS E CONVENÇÕES DE GÊNERO ENTRE HIP HOPPERS SOTEROPOLITANAS



*Rebeca Sobral Freire  
Alinne de Lima Bonetti*

## 8.1 Introdução

Era 2005 na cidade baiana de Lauro de Freitas e acontecia o “II Encontro de Gênero e Hip hop”. A nossa participação no evento, motivada pela militância feminista em busca de angariar adesões de outros segmentos jovens para a campanha de legalização e descriminalização do aborto no país, despertou-nos o interesse acerca da crescente participação de mulheres que afirmavam suas demandas na agenda do Movimento Hip hop (MHH). Ao lado da preocupação com a cidadania da juventude negra baiana, e em especial, da periferia, figurava, no centro do evento, a discussão sobre as relações (de gênero) entre homens e mulheres, homens e homens, e mulheres e mulheres, que apontava para o contexto de reprodução da hegemonia masculina dentro do MHH e suas implicações no cotidiano e na própria militância de seus integrantes.

A partir dessa experiência, percebemos a potencial rentabilidade analítica da relação entre MHH e movimentos feministas, pois a ausência e/ou pouca visibilidade das mulheres podem ser constatadas nos estudos sobre Hip hop, que são, por sua vez, representados predominantemente pelo masculino (MARTINS, 2004; MIRANDA, 2006; MORAES NETO, 2006; OLIVEIRA, 2007). Em reação a este quadro, nos últimos anos, no Brasil, tem se expandido uma produção científica interessada nas experiências das mulheres jovens vinculadas ao MHH. A literatura consultada (em especial SILVA, 1995; MATSUNAGA, 2008; GOMES, 2008) aponta para experiências marcadas, muitas vezes, pela imposição de limites

às ações das jovens no MHH, não apenas nos palcos. São desveladas as relações de controle sobre os corpos femininos por seus companheiros de ativismo, que perpassam o vestuário, o comportamento sexual, bem como as oportunidades de trabalho, em particular, no campo da música rap, um dos quatro elementos constitutivos do Hip hop. De forma geral, as análises convergem nas conclusões acerca dos aspectos de manutenção de uma visão discriminatória em relação às mulheres diante da reprodução de uma hegemonia do modelo masculino como referência identitária do MHH, a partir da afirmação da identidade negra, masculina e da periferia como o sujeito político da cultura política do Hip hop.

Assim, os desafios enfrentados pelas jovens negras para acessar espaços como os dos movimentos sociais, no caso em questão, o MHH, se convertem em uma dupla barreira diante das discriminações raciais e de gênero (SILVA, 1995; CARVALHO e QUINTILIANO, 2009), além das discriminações resultantes dos marcadores de classe (camadas urbanas de baixa renda) e de território (moradoras das periferias urbanas), estes compartilhados por seus companheiros de ativismo no Hip hop.

Frente a este quadro, interessa-nos compreender as convenções de gênero que orientam as experiências das jovens militantes hip hoppers no MHH soteropolitano e de que forma elas estão empenhadas na (re)produção e/ou contestação das convenções hegemônicas de gênero por meio da sua atuação no MHH. Tais convenções são aqui entendidas como “o conjunto de valores e ideais relativos ao imaginário sexual disponíveis na cultura e compartilhados, a partir dos quais os seres sociais pautam as suas ações e concepções de mundo, reproduzem e recriam estas mesmas convenções e suas práticas” (BONETTI e FONTOURA, 2007, p. 68).

Em Salvador há muitas mulheres que registram sua presença no MHH de forma a demarcarem seu espaço e a influenciarem-no em ações e pautas do mesmo. Entretanto, esta presença não é exatamente harmônica e se evidencia nos modelos de feminilidade e masculinidade forjados dentro do movimento. Ou seja, é a partir das convenções de gênero vivenciadas no interior do movimento que se criam modelos com regras, limites e novas configurações para integrantes do Hip hop. De forma a problematizar tais convenções e modelos, para esta análise toma-se como referencial os dados oriundos da pesquisa qualitativa, de inspiração etnográfica, que se utilizou das técnicas de observação participante e entrevistas, realizadas entre os anos de 2008-2010. Tal pesquisa tomou como universo empírico um grupo de jovens mulheres autoidentificadas como hip hoppers, participantes do MHH soteropolitano, nos seus espaços de atuação (eventos, encontros etc.). Do ponto de vista teórico, esta análise partirá da perspectiva de gênero

(BRITO, 2001), por meio da epistemologia feminista (SARDENBERG, 2002). Esta perspectiva de gênero parte da premissa de que as “investigações históricas e sociológicas procur[a]m incorporar as dimensões do masculino e do feminino na análise de forma relacional” (BRITO, 2001, p. 292), que, por sua vez, implicam relações de poder que estão em constante negociação e podem alcançar distintas configurações a depender do contexto e dos grupos em questão.

Passaremos a apresentar alguns dados que nos permitirão analisar as convenções de gênero no contexto da militância das jovens mulheres do MHH soteropolitano. Foram selecionadas duas experiências relacionadas ao rap e ao grafite, por serem significativas do ponto de vista dos atributos de gênero que dotam de sentido as convenções de feminilidade e de masculinidade em contestação.

## 8.2 De salto alto e minissaia – os desafios do rap no feminino

Como estilo musical do Hip hop, o rap é o elemento de maior destaque entre suas expressões, criado a partir de letras politizadas sob diferentes estilos de batidas, descrevendo e envolvendo o cenário cultural e político por onde passa. Segundo Wivian Weller (2005), este gênero musical surge com uma concepção de articulação e combate contra o racismo e o preconceito. A sigla rap significa Ritmo e Poesia (*Rhythm and Poetry* – expressão em inglês) e é, muitas vezes, improvisado por DJs (Disk Jóqueis) e MCs (Mestre de Cerimônia). Este estilo musical nasceu em Nova York sob influências de diversos estilos, entre eles, soul, jazz, blues e funk, além de outras novidades oriundas da Jamaica, como o reggae – todos são expressões da musicalidade negra (SOUZA, 1998). Entre estes, o reggae, o funk e o rap são considerados como retratos das juventudes globais (SANSONE, 1997) e relevantes para a politização acerca da identidade negra, de imigrantes e de pobres, pois utilizados como instrumentos de problematização das condições de vida da população negra em especial, e também de outros grupos pelo mundo.

Existem vários tipos de rap, em sua maioria inicialmente difundidos nos Estados Unidos, e, posteriormente, expandidos pelo mundo, como o controverso rap gangster, vinculado à criminalidade e contra o qual se posiciona o MHH. No Brasil, é mais comum o rap militante, de discurso engajado. Quem canta rap é rapper, homens ou mulheres que têm usado esta arte como uma forma de falarem sobre si e suas inquietações. Entretanto, o espaço do rap tem se configurado pela sua masculinização, marcado por eventuais empurrões, brigas e rodas de bate-cabeça. Da mesma forma como mostrou a pesquisa de Fernanda Noronha (2007) no

ambiente do movimento Hip hop paulista nesta primeira década do século XXI, o cenário soteropolitano compartilha a reduzida presença feminina nos shows de rap, comparativamente à presença masculina. As mulheres presentes estão, na sua maioria, acompanhadas ou protegidas em pequenos grupos. Se, na plateia, já se verifica esta parca presença, ela se acentua quando se trata de mulheres rappers.

A rapper Dina Lopes foi iniciada no rap a partir da sua atuação na banda Último Trem, uma das primeiras bandas de rap em Salvador, quando era a única mulher a participar da sua formação. Segundo ela,

Typo... [no] rap, para você ser vista como mulher, você tinha que se vestir como os homens: usar jeans, usar tênis. Eu particularmente não gosto de usar tênis, eu particularmente não gosto de usar calça folgada, coisa de homem, eu não gosto. Eu gosto de usar vestido, sainha, entendeu? Então isso já era uma oportunidade, quando eu me vestia para cantar e eu ia de um salto alto. Tinham questionamentos, tinham olhares. (Dina, banda Último Trem, em 14/08/10).

Em sua fala na mesa de abertura do Seminário Lugar de mulher é no Hip hop, realizado em 2010, na cidade de Salvador, Dina defendia a afirmação de aspectos que identificavam as mulheres que queriam cantar rap como mulheres, com seus adereços que, independentemente de suas orientações sexuais, faziam parte do que as diferenciavam dos homens. Ela se coloca contra a convenção que imputa masculinização da atuação para o reconhecimento desta arte feita por mulheres. Ela conta que, no primeiro momento de organização do movimento em Salvador, quando da Posse Ori, as mulheres ainda não tinham muita crítica sobre sua condição de mulheres e reproduziam um imaginário de que havia um modelo de ser rapper a ser obedecido como condição para se obter reconhecimento de sua produção e performance artística. Este modelo se aportava nas referências masculinas dos rappers estadunidenses, a exemplo de 2PAC. Assim, os homens rappers, negros, apresentavam um estilo hip hopper por meio da forma de vestir. É o que nos explica Angela Souza (1998), quando descreve que o rap é um estilo musical associado à marginalidade, vindo do gueto e do negro, que encontra inspiração em meninos de rua, presidiários, times de basquete ou futebol, no caso brasileiro, que inspiram referências ao popular. Este modelo tradicional de como ser um rapper obedecia à perspectiva de masculinidade composta por itens imprescindíveis como calças folgadas, bonés, tênis grandes e coloridos, longas e folgadas blusas e camisetas, de preferência que exibissem determinadas marcas famosas, a exemplo de Adidas, Nike, Mizuno e outras de grande circulação internacional. Este modelo apresenta uma nítida referência ao Hip hop estadunidense divulgado,



especialmente, em canais musicais de televisão, a exemplo da MTV (*Music Television*) e dos grandes rappers divulgados na mídia comercial.

Foi este estilo de vestir, “hip hopper”, que a rapper Dina contestou, por reforçar atributos de gênero masculinos como elementos legitimadores do Hip hop, constitutivos de seu imaginário. No entanto, esta contestação encontra coro em alguns setores do MHH soteropolitano, embora motivada por outras questões. Tal estilo, fruto da indústria cultural, é incoerente com o contexto cultural e de pertencimento de classe dos adeptos do Hip hop soteropolitano, bem como dissonante do clima tropical de Salvador que, em função de suas altas temperaturas, requer roupas mais leves e frescas. Em contraposição, integrantes dos grupos pertencentes à Rede Aiyê Hip Hop afirmavam o uso de sandálias de couro e chapéus de palha, a fim de resgatar a história dos contadores de história dos griots africanos e dos repentistas nordestinos com suas rimas e críticas sociais, de forma sátira e cômica ao embolarem ritmo e poesia, compartilhando a fórmula do rap e da embolada. Como moda alternativa do Hip hop local, o casal de dançarinos de rua Tina e Ananias criou roupas para b-girls e b-boys, adaptando-as às necessidades do estilo e do contexto soteropolitano: roupas leves e confortáveis. Tina descreveu a experiência da grife de Hip hop, que realizou desfiles no Pelourinho em atividades do movimento, durante sua participação em uma das mesas do Seminário Lugar de Mulher é no Hip hop. Ela contou que as roupas de Hip hop eram caras e pouco acessíveis aos jovens e que as peças por eles trabalhadas são encomendadas por preços acessíveis ao público-alvo.

A inserção das mulheres na arte musical do Hip hop provocou uma certa mudança no que convinha a ser estabelecido a um gênero específico à medida que formataram uma espécie de diálogo entre símbolos masculinos e femininos em volta do cantar rap. Saias, minissaias, vestidos, blusas de alcinha compunham o figurino das rappers que subiam no palco e rimavam sob a batida do DJ. Sapatos de salto alto passaram a ocupar espaços antes exclusivos de tênis coloridos, de cano alto ou baixo. Algumas rappers não abriam mão de sua maquiagem, batom e rímel, adereços nos cabelos e no corpo, como turbantes e brincos grandes, pulseiras, penteados que exploravam a beleza negra a exemplo dos cabelos estilo Black Power e trançados das formas mais inusitadas. Elas sobem aos palcos demonstrando o estilo feminino de performance no rap, seja para cantar, rimar (compor) e interagir com a plateia. Este estilo também se revela nos nomes das bandas e nos nomes artísticos das rappers, que guardam uma conotação de empoderamento, força e luta, a exemplo da banda Audácia Feminina.

Contudo, as oportunidades para as mulheres no rap soteropolitano são bastante limitadas diante de duas questões: a primeira, pelo próprio cenário

musical da cidade, que desprivilegia o gênero musical rap em favor de uma indústria cultural que produz, sobretudo, estilos como a música baiana, axé e pagode, além de outros estilos mais comerciais, a exemplo do forró. O espaço para a música rap é restrito no cenário baiano e a presença das rappers soteropolitanas é tímida. Já a segunda, está vinculada a gênero para se pensar o espaço das mulheres no rap. Há uma espécie de controle e necessidade tácita de autorização para que as rappers apresentem suas produções em um espaço predominantemente masculino, sendo, em especial, o palco e o microfone espaços de poder. Este controle engloba o comportamento, as roupas e o acesso das rappers, muitas vezes sendo colocado pelos homens como uma espécie de proteção, e que implica, inclusive, limites das oportunidades de trabalho profissional (SILVA, op. cit.; MATSUNAGA, op. cit.; GOMES, op. cit.). A rapper soteropolitana Vivian Quartuni conta sobre as raras oportunidades para a apresentação das mulheres no rap na cidade:

Deixa eu pensar...[risos]. Eu acho que ainda é pouco. Eu não falo nem na questão política, mas eu acho assim até em eventos, se a gente for contar quantos grupos femininos tocam numa noite? Eu só vi um show... onde é que foi?... no Bairro da Paz... no São Caetano e no Bairro da Paz, dois, aliás, que tinham três grupos de homens mistos e três grupos femininos. As meninas todas foram pro palco de saia; as mesas de debates foram tomadas pelas mulheres. Então, assim, são poucos, mas só que essas poucas deixam marcas e deixam história, que depois até as outras pessoas que não acreditaram que as coisas aconteciam, porque são mulheres que estão fazendo, dizem que a coisa foi bem feita e parabeniza. Acho que são poucas, mas deixam marca, como o encontro de gênero, são poucas, mas deixam marcas e deixam saudade (Entrevista realizada com Vivian, da Rede Aiyê Hip Hop, em 16/04/2008).

Sendo esta uma questão de importância para as hip hoppers, a programação do Seminário Lugar de Mulher também é no Hip hop priorizou esta discussão e problematizou os desafios das rappers para produzir seus trabalhos. Para compor esta mesa de debate temática foi convidado um homem, o Dj Bandido. Ele é uma personalidade que tem se destacado por seus trabalhos de discotecagem e pelo incentivo ao trabalho das rappers em Salvador. Dj Bandido possui seu próprio estúdio, no bairro do Nordeste, de Amaralina, e em inúmeras oportunidades apoiou a produção das rappers. Responsável por incentivar a gravação de um CD exclusivo de mulheres rappers de Salvador, e negociar com as rappers, ainda sem alcançar o resultado esperado, ele aponta como um dos principais problemas para fomentar este trabalho o próprio comportamento das mulheres. A questão

dos registros das produções das rappers é tímido. Segundo Bandido, muitas delas desistem de participar da iniciativa porque o namorado disse que ela não devia rimar, ou, mesmo, que ela não seria uma boa rapper com presença de palco e com entonação para encarar um trabalho como este. Neste caso ele se refere às rappers iniciantes no ramo, ainda inexperientes e em início de carreira. Isso, entretanto, também acontece como as rappers de maior tempo no movimento e no próprio rap. São inúmeros os empecilhos que afastam as mulheres de simplesmente registrarem seus trabalhos no Hip hop, estando muitos atrelados à questão de autoestima para se expor a críticas, problemas financeiros para dar continuidade a um projeto e, sobretudo, à falta de apoio dentro e fora do movimento Hip hop.

Como um exemplo a esta fala do Dj Bandido, a rapper e pedagoga Paula Azeviche expõe alguns pontos importantes para pensar a situação feminina no rap e no Hip hop. Ela levanta problemáticas que explicam questões específicas compartilhadas pelas mulheres diante de um contexto que compromete sua participação nos espaços e atividades públicas na sociedade e no movimento social. A primeira delas está vinculada à questão da referência da participação de outras mulheres no cenário do rap, sendo esta corrente nas discussões entre mulheres hip hoppers, e compartilhadas em outros segmentos do movimento social e nos espaços políticos. Como exemplo, Paula cita sua própria experiência e suas motivações para começar a cantar rap, a partir da amiga Sílvia, rapper e fundadora de uma das primeiras bandas de rap exclusivamente composta por mulheres, banda chamada de Hera Negra:

Aí um dia Sílvia se retou e começou a rimar, e começou a mostrar os raps e dizer que tinha várias letras. E a menina apareceu com um monte de letras. E eu achei que podia fazer rap também. Quer dizer, eu sou bem lenta pra fazer rap, mas Sílvia foi uma grande inspiração, é uma mulher que depois de Dina D, aí quando eu olho pra trás, é importante que hoje tenha tantas outras mulheres fazendo rap (Entrevista realizada com Paula, ex-integrante da banda Simples Rap'ortagem, em 13/04/2008).

Paula e Bandido apontaram a mesma preocupação com relação às dificuldades de permanência e de continuidade dos trabalhos das mulheres no movimento e na produção de suas letras e performances. De acordo com os relatos das experiências das mulheres, é possível se perceber como se configuram as características que compõem as convenções de gênero em torno da feminilidade e às quais as mulheres estão submetidas na sociedade. Paula usa alguns exemplos para pensar sobre a ausência e permanência das mulheres no movimento, inclusive

acerca do tipo de permanência e os principais motivos que afastam as mulheres deste meio a partir do relato de sua própria experiência como a única mulher em uma banda de rap de maioria de homens. Segundo ela, as mulheres

(...) não estão próximas do movimento assim quanto eu esperava e a gente sabe que é muito difícil. É muito difícil essa permanência, porque a mulher, ela exerce todas as funções na sociedade, a gente está na pirâmide e na base, quer o homem queria ou não. A gente tem que ser mãe, tem que ser filha, tem que ser mulher, tem que ser dona de casa, tem que trabalhar fora, tem que ter todos os direitos garantidos, tem que pagar as contas, tem que... Sei lá, fazer tudo. (...) Até na “*Simples Raportagem*”, eu sempre tive o papel de fazer a produção da banda, de cuidar daqueles homens todos, de saber você tá onde? Até hoje é a mesma preocupação e hoje a gente tenta passar todas as atividades com o produtor, mas mesmo assim. Em oito anos de *Simples* sempre foi assim. E a gente sabe que a gente entra no Hip hop, quer fazer as coisas, mas o que acontece, a gente encontra o movimento desestruturado, a gente quer organizar, a gente quer arrumar a casa, a gente que deixa tudo limpo e aí vai. Os processos vão engolindo a gente, engolindo, engolindo, quando a gente vê... Uma vez alguém me disse assim que eu tava lamentando a saída de Dina, que Dina parece que saiu do movimento de vez assim. Lógico que ela não vai sair, porque quem conhece ela sabe que ela é a história do movimento. Mas que tava lamentando a ausência de Dina, e alguém me disse assim: “Dina já é mulher, Dina tem filha, Dina tem que sustentar a casa”. Eu digo: “Poxa, será que a gente começa tudo isso, sem acreditar que a gente possa algum dia sustentar a nossa casa do Hip hop”. Ela tem uma filha grande, eu acho que ela teve filho muito cedo, teve a filha muito cedo. Enfim, a gente passa por todas essas barras, tem que ser abandonada, tem que ser a traída, tem que ser a que realiza os desejos do marido, tem que ser tudo e ainda fazer Hip hop [risos]. Difícil! Do marido, da mulher, “né”, sempre realizando o desejo de todo mundo e ainda ser do Hip hop. E aí [risos]! (Entrevista realizada com Paula, ex-integrante da banda *Simples Raportagem*, em 13/04/2008).

É interessante notar que, mesmo com determinadas funções atreladas às atribuições de produção, coube a ela – até então como única mulher na banda e, até então, responsável por cuidar dos homens da banda – responsabilizar-se por questões gerenciais referidas ao trabalho de cuidar, o que reforça as convenções de gênero tradicionais que vinculam estas características ao feminino. Vejamos, agora, como essas convenções de gênero do feminino e do masculino se expressam no grafite.

### 8.3 Maria Latinha não, Grafiteira!

O grafite foi um dos dois primeiros elementos do Hip hop, juntamente com o break, e consiste nas expressões das artes plásticas do Hip hop por meio de pinturas e desenhos exibidos nos muros da cidade. A experiência das mulheres no grafite também não se diferencia da das rappers. Vale ressaltar, como retrospectiva do movimento de mulheres hip hoppers, que a presença de grafiteiras no Hip hop soteropolitano é relativamente recente, já que estas têm adentrado o movimento nos últimos cinco anos. Não figuram nos registros dos Encontros de Gênero e Hip hop, ou, mesmo, nos núcleos de mulheres de posses mistas.

No Seminário Lugar de Mulher é também no Hip hop, a grafiteira Mônica Reis, casada com um grafiteiro e mãe de duas crianças, foi uma das palestrantes. Exibindo unhas coloridas rosa-choque que de longe podiam ser vistas, cabelos pintados de tom avermelhados, contrastando com sua pele escura, chamou atenção especialmente pela sua fala crítica ao relatar a experiência das mulheres no grafite, as artes plásticas do Hip hop, em Salvador. Este elemento que tem como ferramentas uma lata de spray, muita disposição para enfrentar sol, chuva, grandes caminhadas e negociações à procura de espaços e oportunidades para pintar, além de, inspiração para o trabalho. Entretanto, para as grafiteiras, os desafios são maiores do que estes, como relata Mônica:

Desde que eu comecei a grafitar e a participar de encontros, essas coisas assim, o que eu ouço falar de meninos falando sobre mulheres, fala de mulher que quer ser grafiteira, chama de Maria Latinha, mulher no Hip hop de Maria Microfone. Eles são apelidos para as mulheres, então acha que não é capaz, e faz porque sempre tem que ter um homem, ou tá fazendo porque acha que gosta de alguém, ou quer pegar alguém, então a mulher é muito desvalorizada, muito desrespeitada por ser mulher em si, entendeu? Então, para mim, essa é a principal dificuldade que nós temos no meio do Hip hop: apelidadas, esculhambadas, acham que somos incapazes, é copiar, é querer fazer uma coisa que a gente não quer, que isso é para homem, e isso não é para mulher, como antigamente, sabe inventa onda, e hoje a gente sabe que lugar de mulher também é no Hip hop, lugar de mulher também é no grafite, é lugar de mulher, então para mim é isso (Entrevista realizada com Mônica, da Toque Feminino Crew, em 14/08/10).

É interessante observar que as mulheres são geralmente apelidadas por Maria algum objeto, relacionando o interesse das mulheres a algum objeto de valor e supostamente estrangeiro ao seu universo de gênero. Os apelidos dados às mulheres no Hip hop relembram os apelidos dados às mulheres a exemplo do

Maria Gasolina, vinculando o interesse de mulheres a homens com automóveis de luxo, e do Maria Chuteira, para as mulheres que buscam relacionamentos com bem-sucedidos jogadores de futebol. O que se pode apreender deste processo de desqualificação das práticas das grafiteiras é a forma como atendem às convenções sociais de gênero, que definem distintos repertórios, valores e símbolos para o feminino e para o masculino. Quando há uma transgressão a essas regras de gênero tacitamente estabelecidas, como é o caso das grafiteiras, ao se apropriarem de atributos masculinos, a lata de spray, no caso, sofrem sanções do grupo em forma de desvalorização e desqualificação. Tais sanções instituem processos de produção de desigualdades e hierarquizações de gênero que recaem negativamente sobre o feminino. A lata de spray, o microfone, o carro e a chuteira são, hoje, objetos acessados pelas mulheres, mas, simbolicamente, objetos do universo masculino. Nesse sentido, é curioso notar que não há uma versão para o masculino desse processo de nominação. Não há notícias de nenhum “João ou José tal objeto”, o que explícita a existência de universos de gênero delimitados em que objetos como automóveis, chuteiras de futebol, microfones e, também, a lata de spray, são considerados do masculino.

Como uma das poucas mulheres nesta arte do Hip hop, a grafiteira Mônica participa há cinco anos do Projeto Salvador Grafita, ligado à Prefeitura de Salvador (MORAES NETO, 2006) e se dedica ao desenvolvimento de imagens femininas em seus grafites, tendo exposto seus trabalhos em países como Itália, além de registros em revistas europeias especializadas na área. Mesmo respondendo por este currículo que foi construído no decorrer destes anos, a sua inserção no espaço do grafite soteropolitano não foi uma experiência tranquila. Ao ser questionada se fora alvo de preconceitos, ela responde:

Claro, senti, senti muito preconceito! (pesquisadora: dos próprios grafiteiros?). Sim, de grafiteiro, companheiro... muito preconceito de dizer que meu trabalho não me qualificava no grafite. Já fui colocada para pintar um muro pimenta (aquele que é muito difícil de pintar) que você não consegue pintar; me deram um cantinho de muro, pequenininho, com uma parte de reboco sabe, você precisa ver aquele imenso jardim visto de fora, aquela coisa linda, em vez de incentivar, não, coloca aquela pessoa para pintar, mas se pudesse nem pintava no muro, assim como mulher, porque eles acham que o espaço é só deles entendeu, acham que só eles que têm que pintar, que só eles têm que fazer, e só eles que são capazes, e só eles que fazem as coisas mais bonitas, sabe? Acham que nós, mulheres, não somos capazes, então até hoje venho tentando mostrar que quem gosta é capaz de ter o seu espaço, sem precisar deles e fazer, entendeu? Sofri muito preconceito, sim (Entrevista realizada com Mônica, da Toque Feminino Crew, em 14/08/10).

A grafiteira continua contando sobre uma experiência que vivenciou junto a seu marido, que também é grafiteiro. Segundo ela:

Tem pouco tempo que meu marido foi para um grafite, foi convidado para um grafite, que ia ser um muro imenso. Chamaram ele, que chamou uns meninos, e aí eu perguntei pro meu marido: por que não me chamou? Por que eu não pude participar?, ah, eu não sei, porque disse que o muro já tava certo. Isso não existe, é discriminação pô, é discriminação, sabe que eu também pinto, que eu tô dentro de casa, que eu também pinto, e sempre quando rola alguma coisa eu te chamo, para mim isso é discriminação, entendeu? Eu acho assim, porque o grafite é mais para homem e pronto, entendeu? Mas se eu fizer o muro, e dá para todo mundo, pronto, o muro é pequeno, mesmo que dê para cada um colocar uma letrinha, um olho, mas dá para todo mundo fazer, tem um pouco de discriminação e essa parte eu não gosto, mas eu vou ter que lutar, eu estou sempre lutando para quebrar isso (Entrevista realizada com Mônica, da Toque Feminino Crew, em 14/08/10).

E arremata:

[Ser grafiteira] é saber que lugar de mulher não é só na cozinha, não é só na panela, não lavando, não é cuidando de criança, que o lugar de mulher é também no meio do grafite, entendeu? Lugar de mulher também é no grafite, lugar de mulher também é pintando, e ser mulher é, além de tudo, é ser, é fazer, é chegar lá e meter a mão (Entrevista realizada com Mônica, da Toque Feminino Crew, em 14/08/10).

O caso de Mônica aponta para uma busca de transformação das convenções de gênero em torno da atuação das grafiteiras. Entretanto, Mônica afirma que tem encontrado muita resistência para a articulação das mulheres no grafite. Ela expõe a experiência de sua Crew, expressão que dá nome ao grupo de grafite (MATSUNAGA, 2008), que, no seu caso, é composta por outras duas grafiteiras de outros Estados. Elas se comunicam pela internet e têm encontros eventuais, mas cada uma representa a crew em sua cidade e Estado, e em oportunidades de viagens e eventos. Ela conta que, em Salvador, não consegue mobilizar grafiteiras para trabalhos coletivos, pois, além de serem poucas mulheres no grafite, não tem surgido interesse destas em grafites coletivos. Ela cita os nomes de algumas grafiteiras que têm trabalhos reconhecidos na área, a exemplo das grafiteiras soteropolitanas Rebeca, Kátia e Lica, com quem ela afirma que pintou muito pouco. Uma dessas oportunidades de pinturas coletivas entre mulheres, contando com a participação também de grafiteiros, aconteceu no III Encontro de Grafiteiras

(FREIRE, 2010), ocorrido em 2008, na cidade de Salvador. Este evento marcou a atuação de novos segmentos do Hip hop, tendo uma formatação e pautas bem distintas dos eventos organizados por mulheres hip hoppers da primeira geração do movimento baiano, atuante nos anos anteriores que demarcavam uma articulação profunda entre demandas vinculadas à questão de gênero, raça, classe e à própria forma de identidade militante do Hip hop, além do intrínseco contato e participação de outros movimentos sociais, especialmente negros e feministas. Este evento em questão assumiu uma articulação de maior caráter jovem e de mulheres, sem apresentar fortes tensões em relação à classe e posicionamentos de afirmação feministas. Talvez esta explicação de conjuntura possa dar subsídios para o entendimento do contexto de organização das grafiteiras, já que, segundo Mônica, há uma espécie de resistência para a organização das mulheres nesta arte. Segundo Mônica:

Muito o que eu vejo hoje são mulheres para quem grafiteiro é troféu, elas não procuram se unir, eu acho também muita falta de união, de chegar. Tem grafiteira que tá no meu Orkut, mas sequer ela fala “oi, tudo bem, tá pintando, tá pintando muito por aí?”. Sequer dá resposta. Tudo bem, não tem necessidade disso, eu sou grafiteira, ela também é, eu acho que é por educação que eu tenho que falar, dar um oi para pessoa. Às vezes eu chamo para pintar, tem gente que não vai, eu não sei que é porque tem gente que tem intriga com meu marido, intriga com minha crew, ou um pessoal meu, eu fico besta, muita má vontade para pintar, porque os meninos querem, conseguem se reunir para pintar? As meninas não podem fazer isso? Eu tenho cinco anos de grafite, e se eu pinte com as meninas de Salvador aqui foi pouco, pouquíssimo, e faço a maior questão da gente pintar, porque a gente tem que se unir, a gente tem que acabar com isso, o crew, crew, beleza, grafite é grafite, vamos se juntar, vamos pintar (Entrevista realizada com Mônica, da Toque Feminino Crew, em 14/08/10).

A justificativa utilizada por Mônica para a resistência à organização, ou, mesmo, as pontuais ações entre grafiteiras, o grafiteiro troféu, reproduz as normas tácitas de gênero de que há a necessidade de autorização e legitimação do masculino para que o feminino se aproprie de atributos de seu universo. Neste processo ambivalente de reforço das convenções e transgressões das regras, ao se apropriar de um atributo e elementos do universo masculino, as grafiteiras desafiam essas mesmas convenções. Interessa apontar como essa relação de ambivalência e de desafio aparece na produção artística da grafiteira. O grafite de Mônica, exposto na Avenida Carlos Gomes, uma das principais avenidas do centro histórico da cidade de Salvador, passagem da subida da cidade baixa para a cidade alta, além



de ser um dos trechos do percurso tradicional do carnaval soteropolitano, traduz esta sua inquietação em relação ao mundo do grafite, sendo seu trabalho alvo de muitas críticas de diversos segmentos do movimento a partir da representação das mulheres nos grafites em condições minimalistas e subjugadas.

O referido grafite de Mônica nos apresenta uma pequena menina grafitada, sentada no chão, aprisionada nas mãos de um grande menino, maior do que ela em força e tamanho. Na outra mão do menino, há um pássaro, também aprisionado, transmitindo e reforçando a ideia de força e fragilidade das próprias dimensões dos desenhos. No grafite, podemos ver duas assinaturas, o que nos remete à possibilidade do trabalho ter sido feito em dupla.

Diante destas e de outras questões que envolvem a militância das mulheres jovens no Hip hop, as experiências relatadas mostraram as motivações e oportunidades de atuação das mulheres nas artes e na militância deste movimento político, que dialogam com as convenções de gênero no Hip hop que, em alguns momentos, são reforçadas e, em outras ocasiões, reformuladas diante de situações e casos vivenciados pelas hip hoppers.

## 8.4 Não aceitando migalhas – à guisa de conclusão

Como se pode perceber na análise das situações apresentadas, o primeiro passo em direção à contestação das convenções de gênero é a própria presença das mulheres, o que pode ser entendida na chave analítica de Anne Phillips (2001), que trabalha com a distinção entre a “política das ideias” e a “política da presença”. Segundo Phillips, há uma crescente demanda democrática por presença política pelos grupos marginalizados ou excluídos historicamente de participação, a exemplo de mulheres e negros. Diante dos problemas da igualdade política, a autora afirma que “(...) a separação entre quem e o quê é para ser representado, bem como a subordinação do primeiro ao segundo, está em plena discussão. A política de ideias está sendo desafiada por uma política alternativa, de presença” (PHILLIPS, 2000, p. 5).

O embate para garantir a participação das mulheres no movimento é assumido pelas hip hoppers, como reflete Dina

Eu acho que é o que todas as meninas enfrentam, entendeu? É de você ocupar os espaços, é de mostrar para os caras que aqueles espaços que eles dizem que são nossos, é nosso, não é porque eles estão dizendo, é porque já era nosso, então a maior dificuldade é fazer com que eles percebam que

aquele espaço já era estabelecido, aquele espaço de mulher no Hip hop, porque os meninos já vêm dando migalhas, faça isso, faça aquilo, nós temos que ocupar aqueles espaços, nós temos que discutir relação de gênero naquele espaço, é nosso! (Dina, 14/08/2010).

Assim, a investigação acerca das convenções de gênero e feminismos no movimento de mulheres hip hoppers soteropolitano apontou para questões em torno de um modelo de masculino e feminino a partir da discussão sobre o que era coisa de menina e coisa de menino no Hip hop. Seja no rap e no grafite, como exemplificado neste trabalho, mas, também, nos espaços de break, Dj, e na militância, as mulheres provam que o Hip hop e também o lugar das mulheres e suas expressões.

O movimento Hip hop e seus elementos artísticos se transformaram em um instrumento de luta e espaço de atuação das mulheres soteropolitanas, assim como para muitos jovens negros e discriminados de outros lugares do mundo. Seus elementos e atributos qualificam o Hip hop como um movimento de contestação social, o que se reflete na capacidade de contestar as convenções de gênero, analisado a partir da identificação destas convenções dentro do próprio movimento.

A militância dessas jovens foi analisada com o objetivo de compreender as convenções de gênero presentes no Hip hop segundo a perspectiva das interlocutoras da pesquisa. Seu contato com o Hip hop, suas motivações e oportunidades de atuação no movimento foram analisadas com vista na pluralidade das concepções de feminismos que embasavam a prática política dessas jovens na construção de um “Hip hop feminista soteropolitano” com a voz das mulheres, com base na interseção entre movimentos feministas e de mulheres, movimentos negros e movimentos jovens.

## Referências

BONETTI, Alinne de Lima; FONTOURA, Natália Oliveira. “Convenções de gênero em transição no Brasil? Uma análise sobre os dados de família na PNAD 2007”. In: CASTRO, Jorge Abrahão de; RIBEIRO, José Aparecido Carlos (Org.). *Situação social brasileira: 2007*. Brasília: Ipea, 2009.

BRITO, Maria Noemi Castilhos. “Gênero e cidadania: referenciais analíticos”. *Revista Estudos Feministas* [on-line], ano 9, v. 9, n. 1, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n1/8616.pdf>>.

CARVALHO, Jamile; QUINTILIANO, Rachel. “Conquistas e desafios à participação política de jovens mulheres negras”. In: PAPA, Fernanda de Carvalho; SOUZA, Raquel. *Jovens Feministas presentes*. São Paulo: Ação Educativa; Fundação Friedric Ebert; Brasília: UNIFEM, 2009.

GOMES, Rodrigo Cantos Savelli. *Relações de gênero e rock'n'roll: um estudo sobre as bandas femininas de Florianópolis*. In: Prêmio construindo a Igualdade de Gênero, 3., redações e artigos científicos vencedores. Brasília, DF: Presidência da República, Secretaria Especial de Políticas para Mulheres, 2008.

FREIRE, Rebeca Sobral. *Participação política das mulheres jovens: hip hop e (novo) movimento social em Salvador (1996-2009)*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais). Departamento de Ciência Política, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

\_\_\_\_\_. *Hip Hop feminista?: Convenções de Gênero e Feminismos no movimento Hip Hop soteropolitano*. Salvador, 2011. 170f.

LIMA, Aldenora Cristina Costa. *Saltando e quebrando: o rap... pensar identidades no trânsito entre Bahia e o Maranhão*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). FFCH/UFBA, Salvador, 2006. 165f.

MARTINS, Fernanda Souza. “Rap, juventude e identidade”. In: SOUSA, José Geraldo de et al. *Educando para os direitos humanos: pautas pedagógicas para a cidadania na Universidade*. Porto Alegre: Síntese, 2004.

MATSUNAGA, Priscila Saemi. “As representações sociais da mulher no movimento hip hop”. *Revista Psicologia e Sociedade*, Florianópolis, v. 20, 2008.

MIRANDA, Jorge Hilton de Assis. “Relação de mercado e trabalho social no hip hop”. *Caderno do CEAS*, Salvador, n. 223, jul./set. 2006.

MORAES NETO, Valfrido. *A resignificação dos elementos do movimento hip hop na cidade de Salvador*. Monografia (Bacharelado em Sociologia). Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

NORONHA, Fernanda. “Onde estão as b-girls? A pesquisa antropológica numa roda de break”. In: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya (Org.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007.

OLIVEIRA, Ana Paula Conceição. *Movimento hip hop: educação em quatro elementos*. Monografia (Bacharelado em Pedagogia). Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007, 77f.

PHILLIPS, Anne. “De uma política de idéias a uma política de presença?”. *Rev. Estud. Fem.* [on-line], v. 9, n. 1, 2001. ISSN 0104-026X. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2001000100016>>.

SANSONE, Lívio. *Funk baiano: uma versão local de um fenômeno global?* São Paulo: Dynamis; Salvador: Programa A Cor da Bahia: Projeto S.A.M.B.A., 1997.

SANTOS, Atiely; SUNEGA, Fernanda. “Hip Hop Mulher: experiências de organização”. In: PAPA, Fernanda de Carvalho; SOUZA, Raquel. *Jovens Feministas presentes*. São Paulo: Ação Educativa: Fundação Friedric Ebert; Brasília: Unifem, 2009.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. “Da crítica feminista à ciência: uma ciência feminista?”. In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar (Org.). *Feminismo, ciência e tecnologia*, Salvador, 2002. (Coleção Bahianas)

SILVA, Maria Aparecida da. “O rap das meninas”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 2, 1995.

SOUZA, Angela Maria. *O movimento do rap em Florianópolis: a ilha da magia é só da ponte para lá!* Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998. 165f.

WELLER, Wivian. “A presença feminina nas (sub)culturas juvenis: a arte de se tornar visível”. *Rev. Estud. Fem.* [on-line], v. 13, n. 1, 2005. ISSN 0104-026X. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n1/a08v13n1.pdf>>.

## MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS DE SANTA CATARINA (MMC/SC): NOTAS SOBRE A IGUALDADE DE GÊNERO



*Giovana Ilka Jacinto Salvaro  
Mara Coelho de Souza Lago  
Cristina Scheibe Wolff*

### 9.1 Considerações iniciais

Este texto objetiva refletir sobre a igualdade de gênero a partir de lutas específicas empreendidas pelo Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina (MMC/SC). São retomadas e ampliadas discussões apresentadas em pesquisa de doutorado da primeira autora (SALVARO, 2010), realizada no período de 2006-2010, junto ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Na ocasião, por meio da pesquisa etnográfica e pesquisa documental (publicações e documentos produzidos pelo referido movimento social em suas diferentes denominações – Movimento de Mulheres Agricultoras e Movimento de Mulheres Camponesas – e por articulações de movimentos sociais rurais de mulheres, no período de 1994-2008), buscou-se analisar como se constituem sujeitos e subjetividades em lutas de gênero enquanto práticas do Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina (MMC/SC). No presente texto, a reflexão será encaminhada com base apenas no material obtido na pesquisa documental.

Historicamente, não se pode deixar de assinalar a centralidade do tema em reivindicações de movimentos feministas, na medida em que mobilizam diferentes sentidos na luta pela transformação de relações sociais desiguais e por igualdade de gênero. É relevante observar que, considerando as razões específicas pelas quais os movimentos sociais articulam suas lutas, de alguma forma, estas se

constituem a partir de demandas por reconhecimento e/ou por redistribuição, abarcando diferenças culturais e desigualdades sociais (FRASER, 2001; 2007). Partindo de questões pontuais acerca de lutas de gênero, empreendidas pelo MMC/SC, busca-se construir uma reflexão que possibilite problematizar lutas pela igualdade de gênero a partir do paradoxo igualdade e diferença (SCOTT, 2002; 2005), bem como do binômio reconhecimento/redistribuição.

## 9.2 (Des) igualdades de gênero e movimentos sociais: revisitando conceitos

Histórica e socialmente produzido, o conceito de igualdade compreende definições que guardam especificidades de acordo com propósitos e campos de conhecimento distintos. Em uma concepção mais clássica, a ideia de sociedade igualitária, no sentido de indistinção jurídica entre burguesia, nobreza, clero e escravos, foi atribuída ao Iluminismo. *Liberdade, Igualdade e Fraternidade* foram tomadas como palavras de ordem durante a Revolução Francesa. Entretanto, como demonstra Joan Scott (2005, p. 15), a igualdade, em termos de participação política e de representação legal, como princípio geral da Revolução Francesa, não se apresentou como condição universal: “a cidadania também foi negada (até 1794) aos escravos, porque eles eram propriedade de outros, e para as mulheres porque seus deveres domésticos e de cuidados com as crianças eram vistos como impedimentos à participação política”.

Em uma perspectiva voltada para a ideia de igualdade como ponto de partida na história da humanidade, Jean-Jacques Rousseau (1985), em o “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” (1755), desenvolve a concepção de homem natural (livre e igual) que foi corrompido pela sociedade, de modo que as instituições sociais figuram como as responsáveis pela criação das desigualdades sociais. O autor concebia a existência de desigualdades de origem natural ou física, estabelecidas pela natureza, e de origem moral ou política, instituídas e autorizadas mediante o consenso dos homens. Para o autor, as desigualdades naturais, produzidas por diferenças de idade, forças do corpo, entre outras, não eram nocivas.

Ao contrário das “desigualdades naturais”, as desigualdades de origem moral ou política eram tomadas como nocivas, na medida em que alguns, em detrimento de outros, gozavam de diferentes privilégios (ROUSSEAU, 1985). Parte-se, então, do pressuposto de que as desigualdades morais e políticas guardam

especificidades, por estarem atreladas aos pactos sociais produzidos por cada sociedade. Cabe acrescentar, aqui, que a igualdade, por conseguinte, coloca-se como constitucional a uma sociedade democrática.

À igualdade como constitutiva da democracia, Norberto Bobbio (1997) acrescenta a liberdade, ao entender que, no pensamento político e na história, igualdade e liberdade remetem uma a outra e pertencem à determinação do conceito de pessoa. Igualdade e liberdade, respectivamente, indicam uma relação e um estado, de modo que “o homem como *pessoa* – ou para ser considerado como pessoa – deve ser, enquanto indivíduo em sua singularidade, livre; enquanto ser social, deve estar com os demais indivíduos numa relação de igualdade” (BOBBIO, 1997, p. 7). São valores que servem de fundamento à democracia e se configuram como metas desejáveis, de forma que mobilizam, na linguagem política, significado positivo.

Quanto à igualdade, destaca-se a complexidade de se estabelecer um significado descritivo, por conta da sua indeterminação para a linguagem política, pois, nesse campo, se fazem necessárias algumas especificações: “É preciso que se especifique com quem estamos tratando e com relação a quem são iguais, ou seja, é preciso responder a duas perguntas: a) *igualdade entre quem?*; e b) *igualdade em quem?*” (BOBBIO, 1997, p. 11-12). Deste modo, como valor, a igualdade remete a um homem genérico, pertencente a uma determinada classe, a humanidade.

A discussão se coloca no campo da igualdade e da justiça. No alcance da igualdade como relação, a meta desejável é que seja justa, no sentido de “um ideal de harmonia das partes de um todo” e se configure como um “bem social por excelência” (BOBBIO, 1997, p. 15-16). Demandam daí duas situações de justiça: no primeiro caso, como o problema de *equivalência* de coisas (justiça retributiva) e, no segundo, de *equiparação* das pessoas (justiça atributiva). O problema da igualdade, portanto, remete aos critérios de justiça, os quais possibilitam definir *em que* as pessoas devem ser iguais, a fim de que se produza a justiça. Nestas condições, “não há teoria da justiça que não analise e discuta alguns dos mais comuns critérios de justiça, que são habitualmente apresentados como especificações da máxima generalíssima e vazia: *a cada um, o seu*” (BOBBIO, 1997, p. 19).

Na direção apontada por Norberto Bobbio, como parte das relações que se estabelecem entre igualdade e justiça, considerando as justiças retributiva e atributiva, inclui-se a chamada *regra de justiça*, denominada justiça na aplicação, mediante a qual os iguais devem ser tratados como iguais e os desiguais como desiguais. A primeira relação é constitutiva da igualdade social e a segunda envolve a sua manutenção, de acordo com os seus modos e formas de estabelecimento.

Na perspectiva descrita, a *regra de justiça* exige a aplicação igual de determinado tratamento, de modo a ser chamada, também, de “justiça formal”.

Tendo em vista as determinações históricas da máxima de que *todos os homens são (ou nascem) iguais*, “[...] a única universalmente acolhida – qualquer que seja o tipo de Constituição em que esteja fundamentada – é a que afirma que *todos os homens são iguais perante a lei*” [...] (BOBBIO, 1997, p. 25). Todavia, a questão que se coloca é a de considerar que essa noção de universalidade suscita uma pluralidade de interpretações. No que argumenta o autor, faz-se necessário distinguir igualdade perante a lei, da igualdade de direito (uma forma específica de igualdade de direito); da igualdade nos direitos (igual gozo de direitos fundamentais constitucionalmente assegurados); e da igualdade jurídica (que faz de todo membro de um grupo social um sujeito jurídico).

Como foi discutido, o ideal da igualdade diz respeito à “equalização dos diferentes” e, no que concerne à nossa época, as reivindicações por igualdade entre os indivíduos trazem como foco a raça/etnia, o sexo, a classe social. A ideia de igualdade, considerada como uma das maiores invenções da modernidade e como fundamento da democracia moderna, em diferentes campos de análise, demanda contrapor e/ou articular “universalidade e particularidade”. Baseia-se em diferentes sistemas políticos e suas manifestações de poder, de modo a evidenciar “critérios” que a sustentam e definem-na historicamente.

Na pauta atual de reivindicações de movimentos sociais contemporâneos, o conceito de igualdade pressupõe direitos iguais entre classes, etnias, gênero, entre outras intersecções. Sobre esse aspecto, no registro do reconhecimento da individualidade, a igualdade está atrelada ao princípio da não discriminação de indivíduos e grupos, por conta de características pessoais, escolhas e modos de vida. O direito à igualdade alude a demarcações quanto a “quem” e para “que” esse direito se volta e é exercido. No conjunto do que se apresenta, diz-se de pressupostos que permitem o estabelecimento de diálogos com práticas sociais específicas, por meio das quais se constituem indivíduos e sociedades, como a exemplo dos movimentos feministas.

Joana Maria Pedro (2005) faz referência aos feminismos de “Primeira e Segunda Onda”, por meio dos quais diferentes reivindicações foram sendo articuladas e, respectivamente, ao final de século XIX e depois da Segunda Guerra Mundial. No primeiro, foram demandadas lutas em favor do sufrágio feminino (eleitoras e como candidatas e); no segundo, as prioridades foram o direito ao corpo, ao prazer e contra o patriarcado. A criação da categoria gênero é atribuída ao feminismo de segunda onda, envolvendo lutas feministas e o movimento de mulheres.



No que compreende aos direitos políticos das mulheres, cabe fazer referência ao Movimento sufragista (século XIX e nas primeiras décadas do século XX), primeira onda de feminismo (feminismo da igualdade). Em tal cenário de lutas pela inclusão política da mulher, é central considerar que a questão da igualdade remete a um paradoxo, nos termos descritos por Joan Scott (2002), em que “a necessidade de, a um só tempo, aceitar e recusar a ‘diferença sexual’ – permeou o feminismo como movimento político por toda a sua longa história” (p. 27).

Quanto ao campo das elaborações teóricas acerca de movimentos sociais, Alain Touraine e Manuel Castells trazem discussões sobre ação ou sujeito coletivo, adversário social ou sistêmico, projeto ou utopia de transformação. Para Alain Touraine (2006, p. 175-176), “os movimentos sociais são uma categoria muito particular no interior do vasto conjunto das ações de reivindicação” e, “quando bem organizados, procuram levar a bom termo reivindicações (por exemplo, quanto às mulheres: para trabalho igual, salário igual), mas se definem, sobretudo, por uma relação dos indivíduos em questão consigo mesmos”. Manuel Castells (2002) apresenta elaborações acerca de identidades coletivas (ação ou sujeito coletivo), componentes/princípios dos movimentos sociais, adversário (ator coletivo ou situação sistêmica), objetivo societal (numa organização social ou sociedade). A identidade é entendida, então, como o “processo de construção de significado com base no atributo cultural, ou, ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado” (CASTELLS, 2002, p. 22).

Em tal perspectiva teórica, a identidade pode ser legitimadora, de resistência e de projeto, constituindo diferentes tipos de sociedade: a identidade legitimadora produz a Sociedade Civil, em termos de organizações e instituições; a identidade de resistência forma comunidades (nacionalismo, fundamentalismos religiosos, tribos culturais, entre outras); a identidade de projeto produz sujeitos, atores sociais coletivos, produtores de transformação social, como no exemplo da sociedade pós-patriarcal, “resultando na liberação das mulheres, dos homens e das crianças por meio da realização da identidade das mulheres” (CASTELLS, 2002, p. 26).

A breve exposição evidencia diferentes definições e posições teóricas acerca dos conceitos mobilizados no texto e, sobretudo, dão a ver desafios que podem ser encontrados no processo de análise de movimentos sociais rurais de mulheres, assim como de outros movimentos sociais. No tópico que segue, a partir de considerações específicas, propõe-se apresentar fragmentos de uma história de lutas pela igualdade de gênero, empreendidas pelo MMC/SC, com o intuito de

problematizá-las à luz do paradoxo igualdade e diferença, e do binômio reconhecimento/redistribuição.

### 9.3 Movimento de Mulheres Camponesas de Santa Catarina: fragmentos de uma história de lutas pela igualdade de gênero

Para melhor localizar e esclarecer a reflexão proposta, é central apresentar algumas considerações sobre a constituição do Movimento de Mulheres Camponesas do Brasil, na medida em que permite compreender condições de possibilidade de tal movimento social enquanto produtor e representante do sujeito político “mulheres camponesas” em luta pela igualdade. A criação do MMC Brasil remete ao ano de 2004 e marca um momento político de unificação de diferentes movimentos sociais rurais autônomos de mulheres e formação de um movimento nacional. Ao estudar o MMC/SC enquanto uma das formas de organização estadual do MMC Brasil, foi possível observar que a unificação nacional referenciada, no ano de 2004, remonta a uma trajetória de lutas, iniciada nos primeiros anos da década de 1980, como Movimento de Mulheres Agricultoras de Santa Catarina (MMA/SC).<sup>1</sup>

Um dos autores que estudou o MMA/SC, Jacir Casagrande, localiza a criação do MMA/SC, no distrito de Itaberaba, município de Chapecó (região oeste do estado de Santa Catarina), na data de 25 de julho de 1981. Neste momento há a organização de uma equipe de base (formada por membros do clero, lideranças rurais, Partido dos Trabalhadores) que tem como objetivo “inicial de organizar os agricultores para conquistarem a direção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapecó, tido como inoperante pela equipe de base” (CASAGRANDE, 1991, p. 38). O autor ressalta que as mulheres agricultoras integrantes da equipe questionaram a não sindicalização feminina e reivindicaram tal direito. Nesta demanda inicial já é possível localizar o questionamento das camponesas acerca da concepção “masculina de trabalhador universal” e a luta pela igualdade de gênero nas esferas trabalhista e sindical.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sobre o MMA/SC, entre outros, destacam-se os estudos de Jacir Casagrande (1991), Ilse Scherer-Warren (1996), Odilon Poli (1995; 1999), Pedro C. Daboit (1996), Sirlei Kroth (1999), Maria Ignez Paulilo (2003; 2004).

<sup>2</sup> Em estudo comparativo sobre organizações de mulheres rurais no México e no Brasil, Lynn Stephen (1996) analisa que, “no Brasil, tanto como mulheres sem-terra ou como pequenas produtoras

A “emergência” do MMA/SC, como um movimento social de mulheres, remete a determinadas condições de possibilidade que transpõem e agregam um campo de lutas pela igualdade de gênero. É possível identificar a interlocução do MMA/SC com outros movimentos sociais presentes no contexto social e político em questão.

Na primeira metade da década de 1980, os questionamentos mobilizados pelas mulheres do MMA ecoavam em um contexto mais amplo de lutas envolvendo trabalhadores/as rurais, organizados/as pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Movimento de Atingidos por Barragens (MAB) e Movimento de Oposições Sindicais (POLI, 1995). No cenário social e político que se construía, o MMA estabelecia relações de reciprocidade e apoio com os movimentos sociais rurais acima referidos, com a Igreja Católica e o Partido dos Trabalhadores (PT) (CASAGRANDE, 1991; POLI, 1999; DABOIT, 1996). Ressaltando o papel da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Poli (1999) destaca a Igreja enquanto espaço habitual de participação ativa de mulheres e, por conseguinte, precursor na “constituição das mulheres camponesas enquanto sujeito político e social” (p. 127).

É importante enfatizar que as mobilizações e consolidação de movimentos sociais rurais ocorridas no oeste catarinense, no final da década de 1970 e meados de 1980, não representaram ações isoladas, mas compunham um determinado panorama nacional e internacional de organização camponesa (CASAGRANDE, 1991). Na região oeste catarinense, lócus de criação do MMA, historicamente marcada por conflitos envolvendo a propriedade da terra, “a década de 80 encontra o meio rural do oeste tão povoado e com perspectivas tão limitadas para pequenos produtores e trabalhadores rurais, que é lá que ‘explode’ o movimento dos ‘sem terra’ no estado” (PAULILO, 1998, p. 117).

A propósito das lutas por igualdade de gênero, do mesmo modo, é pertinente a análise das condições de possibilidade do MMA na interface com a consolidação de um campo de reivindicações feministas na década de 1980. No Brasil, não se pode vislumbrar a organização de um movimento social rural de mulheres afastado da efervescência das ações em prol de direitos das mulheres, empreendidas por diferentes grupos feministas, fortemente impulsionados, como ressalta

---

e/ou proprietárias, as mulheres entraram na atividade política no papel de ‘mulheres trabalhadoras rurais’, e foram encorajadas como iguais por ativistas e dirigentes que falavam um discurso de igualdade de gênero, mas foram despertadas para um novo tipo de ação política – aquele que questionava o seu *status* subordinado em razão do gênero dentro da Igreja e no interior dos sindicatos de esquerda e dos movimentos sociais rurais em que participavam” (p. 57).

Céli Pinto (2003), por um ambiente político de redemocratização e concretização da Constituição Federal de 1988.<sup>3</sup>

A breve contextualização apresentada sobre a organização do MMA/SC, iniciada nos primeiros anos da década de 1980, evidencia algumas das interlocuções políticas estabelecidas e indica que o processo de unificação de diferentes movimentos sociais rurais de mulheres, bem como a formação de um movimento nacional no ano de 2004, que conforme relata Carmen Diana Deere (2004), foi precedido por articulações de movimentos sociais rurais autônomos, constituídas nas décadas de 1980 e 1990.<sup>4</sup>

Em Santa Catarina, o MMA assumiu o caráter de Movimento de Mulheres Camponesas do Brasil, passando a ser reconhecido oficialmente como Movimento de Mulheres Camponesas em Santa Catarina (MMC/SC), a partir de sua IX Assembleia Estadual, realizada no município de Itaparinga (oeste de SC), em novembro de 2004 (MMC/SC, 2005). Os processos de criação de um movimento estadual (1980) e unificação nacional (2004) envolveram a construção de identidades políticas,<sup>5</sup> por meio das quais se produzem e se representam sujeitos a partir de bandeiras de lutas em curso. Por conseguinte, na investigação e elaboração da tese, foi fundamental tratar da trajetória histórica do movimento em suas formas de organização e nomeações – MMA/SC e MMC/SC –, assim como do processo de unificação e criação do MMC Brasil.

Na presente reflexão, destaca-se que movimentos sociais são entendidos a partir do que argumenta Maria da Glória Gohn (2011), como “ações coletivas de caráter sócio-político e cultural” (p. 335), que adotam “diferentes estratégias que variam da simples denúncia, passando pela pressão direta (mobilizações, marchas, concentrações, passeatas, distúrbios à ordem constituída, atos de desobediência civil, negociações etc.) até as pressões indiretas” (p. 335). A partir desse entendimento, em uma perspectiva histórica, observou-se que as criações do MMA/SC de outros movimentos sociais rurais autônomos de mulheres, nas décadas de

---

<sup>3</sup> Céli Pinto (2003) observa que “a mobilização do movimento feminista durante os preparativos para a Constituinte e durante o próprio período dos trabalhos constituintes possivelmente é um dos melhores exemplos na então jovem democracia brasileira de organização da sociedade civil com o objetivo de intervir diretamente no campo político” (p. 79).

<sup>4</sup> Destacam-se a Articulação de Instâncias de Mulheres Trabalhadoras Rurais – Sul (AIMTR/SUL) e a Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais (ANMTR), respectivamente, criadas nos anos de 1988 e 1995 (DEERE, 2004).

<sup>5</sup> Na tese, a discussão e problematização da categoria identidade política em contexto de lutas de gênero, entre outros/as, foram orientadas pelos estudos de Judith Butler (1998; 2003; 2006) e Chantal Mouffe (1999a; 1999b).

1980 e 1990, foram marcadas por lutas em torno de questões de classe e gênero, na direção do reconhecimento da profissão de trabalhadora rural e de benefícios trabalhistas e previdenciários, tais como aposentadoria aos 55 anos, benefícios por acidente de trabalho e salário-maternidade, assegurados pela Constituição Federal de 1988 (SALVARO, 2010).

Como parte do processo de produção e reconhecimento das mulheres como trabalhadoras rurais, em agosto de 1994, a Articulação de Instâncias de Mulheres Trabalhadoras Rurais – Sul (AIMTR/SUL, 1994) distribuiu a cartilha de formação e informação n.1, intitulada “Nenhuma Trabalhadora Rural Sem Documentos!”; em 1997, a Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais lançou uma nova cartilha – “Nenhuma Trabalhadora Rural Sem Documentos!” (ANMTR-BRASIL, 1997). A partir da reelaboração de edições anteriores, em 2004, a cartilha “Nenhuma Trabalhadora Rural Sem Documentos!” foi publicada pelo Movimento de Mulheres Camponesas do Brasil (MMCBRASIL, 2004).

Do modo como foram constituídas, tais lutas articulavam questões de “reconhecimento e redistribuição”, as quais, de acordo com o que problematiza Nancy Fraser (2001; 2007), indicam um dilema em que é necessário reivindicar e negar especificidades, lidar com desigualdades sociais nas intersecções com classe, gênero, geração, entre outras. Como, então, conciliar as lutas “por reconhecimento e por redistribuição”? Como acabar com desigualdades e exclusões sociais que se constroem sobre posições históricas de sujeito e grupos? Mais especificamente, como lidar com desigualdades sociais que se constituem nas e pelas relações de classe, raça, gênero, geração, entre outras? No caso do MMA/SC, como observado nos materiais citados, as bandeiras de luta foram orientadas por desigualdades sociais de classe e gênero.

De acordo com Nancy Fraser (2001), faz-se necessário considerar a questão da identidade de indivíduos e grupos, enquanto (re)produtoras de diferenças culturais e desigualdades sociais. Com base no que argumenta a autora, é possível considerar que o MMC representa uma “coletividade ambivalente”, que sofre injustiças (primárias e originais) socioeconômicas e não reconhecimento cultural. “Nesse caso, nem remédios redistributivos nem reconhecimento isoladamente são suficientes [...] coletividades ambivalentes precisam de ambos” (FRASER, 2001, p. 259).

Este dilema também pode ser lido a partir do que Joan Scott (2005) denomina de paradoxo da igualdade. A autora argumenta que questões relativas à igualdade precisam ser entendidas em termos de paradoxo e, ao tratar do dilema igualdade *versus* diferença no âmbito do movimento feminista, evidencia a interdependência entre os dois termos e o fato de que as demandas por igualdades

evocam e repudiam as diferenças. Nas perspectivas teóricas apresentadas por Nancy Fraser e Joan Scott, pode-se considerar que lutas pela eliminação das desigualdades de gênero e igualdade de direitos se fazem em nome das mulheres, o que implica dizer que a identidade de um movimento social de mulheres (trabalhadoras rurais, camponesas, por exemplo) se apresenta como condição da própria organização, produção de sujeitos que serão representados e bandeiras de luta.

Embora se reconheça o caráter normativo e exclusivista da categoria identidade, como observa Judith Butler (1998; 2003; 2006), em contextos de luta pela igualdade de gênero, a mobilização social demanda a construção de determinada identidade, em nome da qual se produzem e representam os sujeitos políticos. Nesse caso, “os domínios da ‘representação’ política e linguística estabelecem *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito” (BUTLER, 2003, p. 18).<sup>6</sup> A produção de determinado sujeito, então, faz-se “mediante atos de diferenciação que o distinguem de seu exterior constitutivo [...]” (BUTLER, 1998, p. 30). Com base nos pressupostos apresentados por Butler (2003), pode-se analisar que, no MMA e MMC, as categorias “trabalhadoras rurais”, “mulheres agricultoras” e “mulheres camponesas”, como identidades definidas, constituem e representam sujeitos políticos, de modo a estabelecer e legitimar o reconhecimento das mulheres militantes nos limites da própria representação.

Sendo assim, as breves considerações teóricas sobre a construção de identidades e de sujeitos políticos, bem como a contextualização apresentada acerca do processo de criação do MMC Brasil, com efeito, permitem dizer de condições históricas e políticas implicadas na construção de determinadas bandeiras de luta. A luta pelo reconhecimento da profissão de trabalhadora rural se apresenta como um marco na constituição do próprio movimento social estadual, ao mesmo tempo em que o legitima em determinado campo de reivindicação. Isso significa dizer que o movimento de trabalhadoras foi produzido no e pelo processo de produção/reconhecimento das mulheres como trabalhadoras, condição fundamental para o acesso a direitos trabalhistas e previdenciários. Os estudos de Carmen Diana Deere (2004), Anita Brumer (2002) e Maria Ignez Paulilo (2003; 2004) demonstram que atividades desenvolvidas por mulheres em contextos rurais começaram a ser reconhecidas como trabalho passível de direitos trabalhistas e previdenciários na década de 1990, como resultado da intensa mobilização nacional de movimentos sociais rurais de mulheres.

---

<sup>6</sup> Judith Butler (2003) faz referência ao que observa Foucault sobre os sistemas jurídicos de poder no âmbito da produção e, subsequente, representação dos sujeitos.

Nas décadas de 1980 e 1990, movimentos sociais rurais de mulheres, organizados em diferentes regiões do país, em linhas gerais, conduziram suas lutas de modo que as mulheres pudessem ser reconhecidas como trabalhadoras e identificadas, pelo Estado, para o acesso aos direitos sociais provenientes de tal posição. De acordo com Maria da Glória Gohn (2011), “o fato inegável é que os movimentos sociais dos anos 1970/1980, no Brasil, contribuíram decisivamente, via demandas e pressões organizadas, para a conquista de vários direitos sociais, que foram inscritos em leis na nova Constituição Federal de 1988” (p. 342).

## 9.4 O “novo momento” do Movimento

Mas, no âmbito das lutas, o que pode ser observado no processo de unificação e consolidação de um movimento social rural nacional de mulheres em 2004? Em grande medida, pode-se dizer que a consolidação de um movimento nacional representa a diluição de fronteiras estaduais em nome de lutas comuns a mulheres de diferentes regiões do país, o que pode ser observado na definição apresentada pelo próprio movimento nacional: “somos mulheres camponesas: agricultoras, arrendatárias, meeiras, ribeirinhas, posseiras, boias-frias, diaristas, parceiras, extrativistas, quebradeiras de coco, pescadoras artesanais, sem terra, assentadas [...]” (MMCBRASIL).<sup>7</sup>

Com isto, se quer demonstrar que o processo de unificação e criação de um movimento social nacional se faz em nome de mulheres trabalhadoras, na denominação atual, mulheres camponesas. A partir dessa denominação e identificação coletiva, a missão do MMC Brasil é assim definida:

Nossa missão é a libertação das mulheres trabalhadoras de qualquer tipo de opressão e discriminação. Isso se concretiza nas lutas, na organização, na formação e na implementação de experiências de resistência popular, onde as mulheres sejam protagonistas de sua história. Lutamos por uma sociedade baseada em novas relações sociais entre os seres humanos e deles com a natureza.<sup>8</sup>

A partir desta incumbência, o MMC norteia bandeiras de luta e ações com base em uma luta considerada central: “a luta central do MMC é contra o modelo

<sup>7</sup> MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS DO BRASIL. *Quem somos*. Disponível em: <<http://www.mmcbrasil.com.br/site/node/43>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

<sup>8</sup> MOVIMENTO DE MULHERES CAMPOENSAS DO BRASIL. *Missão*. Disponível em: <<http://www.mmcbrasil.com.br/site/node/45>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

capitalista e patriarcal e pela construção de uma nova sociedade com igualdade de direitos”. Nesse sentido, assumem “como principal bandeira de luta o Projeto de Agricultura Camponesa Ecológico, com uma prática feminista, fundamentado na defesa da vida, na mudança das relações humanas e sociais e na conquista de direitos”.<sup>9</sup>

Além da luta central citada, como parte de um conjunto mais amplo de bandeiras de luta, em linhas gerais, o MMC defende: a) Projeto Popular de Agricultura Camponesa; b) Ampliação dos direitos sociais; c) Projeto Popular para o Brasil; d) Participação política da mulher na sociedade.<sup>10</sup> Cada bandeira de luta é especificamente detalhada, denuncia e questiona determinados modelos sociais, apresenta possibilidades e ações necessárias à construção de uma “nova sociedade” fundamentada na igualdade de direitos.

Em tal direção, cabe fazer menção à discussão apresentada por Manuel Castells (2002) sobre as produções de *identidade de projeto e de resistência*, mobilizadas por posições de sujeito “desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação”. É central observar que as lutas acima descritas denunciam e questionam modelos sociais e anunciam a construção de uma nova sociedade, por meio de reivindicações que articulam projetos “populares para a agricultura camponesa”, “ampliação dos direitos sociais”, “Projeto Popular para o Brasil” e a “participação política da mulher na sociedade”. Portanto, não se limitam a reivindicações identitárias e direitos das mulheres.

## 9.5 Considerações finais

Diante do quadro apresentado a propósito de uma trajetória de três décadas da organização de mulheres em contextos rurais, destacam-se a criação de um movimento social e a fundamental importância da organização coletiva na luta pela produção/representação de sujeitos de direito, no sentido do reconhecimento de atividades femininas e de mulheres como trabalhadoras na direção de relações mais igualitárias de gênero.

Com base no diálogo estabelecido com Rousseau (1985), Bobbio (1997) e Scott (2002; 2005), retoma-se a ideia de que a igualdade, considerada uma das

<sup>9</sup> MOVIMENTO DE MULHERES CAMPOENSAS DO BRASIL. *Lutas*. Disponível em: <<http://www.mmcbrasil.com.br/site/node/47>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

<sup>10</sup> MOVIMENTO DE MULHERES CAMPOENSAS DO BRASIL. *Lutas*. Disponível em: <<http://www.mmcbrasil.com.br/site/node/47>>. Acesso em: 06 nov. 2013.



maiores invenções da modernidade e fundamento da democracia moderna, no campo de análise apresentado, implica contrapor e/ou articular universalidade e particularidade. No que diz respeito ao(s) movimento(s) feminista(s), demandas por igualdade e/ou diferença foram historicamente produzidas e articuladas, ao longo dos feminismos de primeira e segunda onda (PEDRO, 2005).

Na trajetória do MMC/SC, entre outras lutas centrais, no âmbito da igualdade de gênero, destacam-se o direito à sindicalização da mulher, disputa pela direção do sindicato rural, o reconhecimento da profissão de trabalhadora rural, aposentadoria, direitos trabalhistas e previdenciários, enfrentamento de determinados modelos de agricultura, entre outras, envolvendo lutas por reconhecimento e redistribuição (FRASER, 2001; 2007).

Em tal contexto de lutas, a partir das reflexões teóricas produzidas por Joan Scott (2005), é preciso considerar que “igualdade e diferença não são opostos, mas conceitos interdependentes que estão necessariamente em tensão” (p. 14). Constitui-se aí o paradoxo da igualdade, isto é, lutas em torno da eliminação das desigualdades entre mulheres e homens se fazem em nome das mulheres.

Além disso, a partir das contribuições teóricas de Manuel Castells (2002), pode-se analisar que as lutas pela igualdade de gênero, empreendidas pelo MMC/SC, produzem identidades de “resistência” e “projeto”. Em um sentido mais amplo, na/pela afirmação de determinada identidade, as lutas produzidas ao longo da trajetória do movimento social evidenciam posições que se contrapõem a normas de gênero que sustentam desigualdades e excluem mulheres do reconhecimento/ acesso a um conjunto de direitos, bem como operam processos de mudança e transformação social.

## Referências

ARTICULAÇÃO NACIONAL DE MULHERES TRABALHADORAS RURAIS – ANMTR-Brasil. *Nenhuma Trabalhadora Rural Sem Documentos!* Cartilha. Passo Fundo: Imprensa Gráfica e Editora Pe. Berthier, 1997.

ARTICULAÇÃO DE INSTÂNCIAS DE MULHERES TRABALHADORAS RURAIS/SUL – AIMTR-Sul. *Nenhuma Trabalhadora Rural Sem Documentos!* Cartilha. Passo Fundo: Gráfica Battistel, 1994.

BOBBIO, Norberto. *Igualdade e liberdade*. 2.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BRUMER, Anita. “Previdência social rural e gênero”. *Sociologias*, ano 4, n. 7, p. 50-81, jan./jun. 2002. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/soc/n7/a03n7.pdf](http://www.scielo.br/pdf/soc/n7/a03n7.pdf)>. Acesso em: 22 jul. 2014.

BUTLER, Judith. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”. *CadernosPagu*, n. 11, p. 11-42, 1998.

\_\_\_\_\_. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASAGRANDE, Jacir L. *Movimentos sociais do campo: mulheres agricultoras em Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Curso de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991. 87f.

CASTELLS, Manuel. “Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede”. In: CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. v. 2, São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 21-28.

DABOIT, Pedro C. *Do sócio-religioso ao sócio-político: a nova relação entre o Movimento de Mulheres Agricultoras e a Igreja Católica no Oeste Catarinense*. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política). Curso de Pós-Graduação em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996. 104f.

DEERE, Carmen Diana. “Os direitos da mulher a terra e os movimentos sociais rurais na reforma agrária”. *Revista Estudos Feministas*, v. 12, n. 1, p. 175-204, jan./abr. 2004.

FRASER, Nancy. “Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação”. *Revista de Estudos Feministas*, v. 15, n. 2, p. 291-308, 2007.

\_\_\_\_\_. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UNB, 2001.

GOHN, Maria da Glória. “Movimentos sociais na contemporaneidade”. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 47, ago. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782011000200005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782011000200005&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 30 jun. 2014.

KROTH, Sirlei A. *Atalhos da Luta: trajetórias e experiências das mulheres agricultoras de Santa Catarina (1983-1993)*. Dissertação (Mestrado em História). Curso de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999. 166f.

MOUFFE, Chantal. “Feminismo, cidadania e política democrática radical”. *Debate Feminista. Cidadania e Feminismo*. São Paulo: Gráfica da Cia. Melhoramentos, 1999a. p. 29-47.

\_\_\_\_\_. “Por uma política da identidade nômade”. *Debate Feminista. Cidadania e Feminismo*. São Paulo: Gráfica da Cia. Melhoramentos, 1999b, p. 266-275.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS DO BRASIL. *Organização*. Disponível em: <<http://www.mmcbrazil.com.br/site/node/46>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS. *Lutas*. Disponível em: <<http://www.mmcbrazil.com.br/site/node/47>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS DO BRASIL. *Quem somos*. Disponível em: <<http://www.mmcbrazil.com.br/site/node/43>>. Acesso em: 28 fev. 2013.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS DO BRASIL. *Missão*. Disponível em: <<http://www.mmcbrazil.com.br/site/node/45>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS EM SANTA CATARINA. *Revista Camponesa*. Ano I, Revista 1, dez./2005.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS DO BRASIL. *Nenhuma trabalhadora rural sem documentos*. 5.ed. Cartilha. Passo Fundo: Impressão Gráfica Battistel, 2004.

PAULILO, Maria Ignez S. “Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise”. *Revista Estudos Feministas*, v. 12, n. 1, p. 229-252, jan./abr. 2004.

\_\_\_\_\_. “Movimento de Mulheres Agricultoras: terra e matrimônio”. In: PAULILO, Maria Ignez S.; SCHMIDT, Wilson. *Agricultura e espaço rural em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC, 2003. p. 183-210.

\_\_\_\_\_. *Terra à vista... e ao longe*. 2.ed. Florianópolis: UFSC, 1998.

PEDRO, Joana Maria. “Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica”. *História*, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v24n1/a04v24n1.pdf>>. Acesso em: 21 jun. 2014.

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

POLI, Odilon L. *Aprendendo a andar com as próprias pernas: o processo de mobilização nos movimentos sociais do oeste catarinense*. Dissertação (Mestrado em Educação). Curso de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.

\_\_\_\_\_. *Leituras em movimentos sociais*. Chapecó: Grifos, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

SALVARO, Giovana I. J. *Entre a igualdade e a diferença: mulheres camponesas em lutas de gênero*. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Curso de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de Movimentos Sociais*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SCOTT, Joan W. “O enigma da igualdade”. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 1, p. 11-30, 2005.

\_\_\_\_\_. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos dos homens*. Florianópolis: Mulheres, 2002.

STEPHEN, Lynn. “Relações de gênero: um estudo comparativo sobre organizações de mulheres rurais no México e no Brasil”. In: NAVARRO, Zander (Org.). *Política, protesto e cidadania no campo: as lutas dos colonos e trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1996. p. 29-61.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 2006.

# PADRÕES DE BELEZA, MÍDIA E RACISMO: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E IDENTIDADES DE RESISTÊNCIA



*Anni Carneiro*  
*Sílvia Lúcia Ferreira*

## 10.1 Introdução

Este artigo visa problematizar representações e repercussões dos padrões de beleza hegemônicos em um grupo de mulheres negras, participantes do Bloco do Bacalhau e moradoras do bairro de Plataforma, localizado no subúrbio ferroviário da cidade de Salvador. Este bloco é uma manifestação cultural que, na década de 1940, já era de vanguarda, formado por mulheres, grande parte trabalhadoras da Fábrica São Brás, a qual teve sua história retomada, e há dois anos voltou a circular nas ruas do bairro e movimentar o grupo. No período que precede o carnaval, o bloco e sua preparação, standartes, camisas, aproximam o grupo, mas, ao longo do ano, este grupo vem participando de atividades políticas, podendo ser entendido como exercício da política cultural.<sup>1</sup>

A pesquisa foi realizada com 16 mulheres, todas moradoras do bairro de Plataforma e participantes do Bloco do Bacalhau, com idades entre 35 e 90 anos. Destas, 12 classificaram-se como pardas; três como pretas e uma como branca.

---

<sup>1</sup> Os dados aqui analisados são oriundos de uma pesquisa qualitativa que resultou na dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos (PPGNEIM), em 2014, e contou com o auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). Na pesquisa foram realizadas entrevistas semiestruturadas, com o objetivo de permitir uma investigação mais subjetiva e aprofundada, e assim foi possível a identificação dos efeitos percebidos pelas mulheres, pautados nas suas experiências no que tange às questões de gênero, raça, corporalidade, autoimagem e beleza.

Quanto ao estado civil, foram registradas: casadas, solteiras, viúvas, divorciadas, relacionamentos estáveis, e todas se declararam heterossexuais. As ocupações de maior recorrência referem-se à dona de casa e autônoma (principalmente relacionado a *buffets* para festas e artesanato). A renda mensal da maioria das entrevistadas variou entre um e dois salários mínimos. 11 mulheres possuem casa própria. 14 mulheres são naturais de Salvador, e o nível de escolaridade mais frequente foi ensino fundamental e médio.

De modo geral, a pesquisa visou analisar discursos de mulheres negras no que concerne à relação com seus corpos e padrões de beleza vigentes, de modo a compreender como se dá: a relação da mulher negra com seu corpo; a manutenção dos padrões de beleza e sua relação com o racismo e as repercussões subjetivas, apontando tanto para opressões, quanto para práticas de resistência. Pretendeu-se, com ela, tecer discussões para o fortalecimento de uma visão política sobre a estética e a ampliação da compreensão a respeito de novos colonialismos. Importa reiterar a existência de múltiplas especificidades na categoria mulher negra, e pensar identidades gendradas, marcadas por classe e racializadas, o que significa o reconhecimento da constituição de identidades múltiplas e de marcações reivindicadas pelas próprias pessoas. A produção, ou assunção da autoidentificação de raça e gênero, nesse caso, ultrapassa a escolha embasada na identificação com o outro; ocorre, também, de acordo com as trajetórias, histórias de vida, ou, ainda, processo de subjetivação<sup>2</sup> (LIMA, 2013).

Para a presente reflexão, com a finalidade de aprofundar discussões relativas às representações de mulheres negras tendo como referência a mídia, principalmente a televisiva, serão analisados três discursos das interlocutoras de pesquisa, que apontam para diversas articulações. No primeiro discurso, expõem-se conquistas de mulheres negras e são exaltadas as identidades de resistência exercidas por esse grupo, enquanto o segundo discurso focaliza mulheres mestiças e os entre-lugares identitários e estéticos. O terceiro discurso apresenta a mídia como elemento central de disseminação de um ideal de beleza extremamente distante da realidade das entrevistadas e da maioria da população de Salvador, já que envolve grande investimento de dinheiro e tempo. Além disso, indica uma visão crítica sobre as mulheres que aparecem na televisão, compreendem o papel delas, o lugar da propaganda e do consumo nesse contexto.

---

<sup>2</sup> Entende-se por subjetivação o processo de tornar-se sujeito, ou, ainda, tornar-se si mesmo (TOURAINÉ, 2006), o que seria correlato ao conceito de Individuação da Psicologia Analítica.

## 10.2 Discurso I – Identidades de resistência e conquistas

*As mulheres negras mudaram muito, procuraram se valorizar, estão mais arrumadas, procuraram ir à luta, estudar, trabalhar, crescer e estão concorrendo com as brancas. Têm muitas mulheres negras lindas, você vê mulher bonita assim lá no Pelourinho!<sup>3</sup> A gente tem que olhar aquelas que já chegaram, uma que foi Juíza e a outra Ministra, cada dia que passa vai evoluindo. Negra sofre muito preconceito, principalmente por branco, ainda mais quando vai arrumar um emprego, porque o racismo está em todo lugar. Se tem uma pessoa negra e uma pessoa branca, vão preferir a branca e a negra fica no canto, e não é só na Bahia que o povo é mais racista.*

*Mesmo a pessoa sendo negra e sendo bonita sofre preconceito. Quando eu vou pra fazer meu exame nessas clínicas na Pituba,<sup>4</sup> Barra,<sup>5</sup> eles só botam mais as mulheres brancas, as loiras, pra ter uma negra é difícil. Até nas novelas as negras são sempre empregada, é difícil ter uma negra no meio daquelas brancas, eles botam mais as brancas, as loiras, as moreninhas bem clarinhas. Mas, acho que está tendo uma maior consciência, porque antes se tinha vergonha por ser negra, e hoje, elas já tão trazendo os filhos com a consciência que é bonito ser negro.*

*É uma luta. Isso vem de uma luta muito grande do movimento negro. O Ilê Ayê<sup>6</sup> mesmo tem uma luta muito grande nessa conscientização das pessoas negras se amarem, se acharem lindas, tem a noite da beleza negra que é um espetáculo. E esse trabalho está refletindo principalmente nas periferias, você vê mulher com turbante aqui em Plataforma, crianças e meninas com cabelo black.*

**Ideia central:** apesar das representações sociais estereotipadas e dos preconceitos vividos, mulheres negras constroem identidades de resistência e têm importantes conquistas na contemporaneidade.

<sup>3</sup> Bairro histórico, situado em área considerada central, atualmente turístico, da cidade de Salvador, que apresenta-se como lugar de resistência negra, de comércio diverso, efervescência cultural e tensões sociais.

<sup>4</sup> Bairro situado em área considerada central, reconhecido como bairro habitado por pessoas de classe social abastada.

<sup>5</sup> Bairro histórico, situado em área central, de grande movimentação turística, indicado como bairro com moradoras/es, em sua maioria, da classe média.

<sup>6</sup> O Ilê Ayê tem sua origem em um terreiro de Candomblé no bairro do Curuzu e inicia como garantia de um espaço para pessoas negras no Carnaval, espaço que trazia como referências a música e estética negras. Atualmente, em sua sede são oferecidos cursos profissionalizantes e outros projetos educacionais, que visam fortalecer e capacitar pessoas negras para se inserirem em diversos setores da sociedade. Assim, o Ilê Ayê favorece a elevação da autoestima, fortalecendo identidades de pessoas negras (SILVA, 2014).

Este discurso é composto por falas de Esmeralda (41 anos), Teresinha (52 anos), Prata (58 anos), Odete (54 anos), Úrsula (59 anos) e Rosa (35 anos).<sup>7</sup> A princípio, as entrevistadas falam de mulheres negras e bonitas como um grupo distante, que está em outros espaços da cidade, reconhecem o quanto as mulheres negras têm conquistado lugares de poder e prestígio, e como essa representatividade é deveras importante para a construção de identidades, subjetividades fortalecidas. Compreendem que, com a maior inserção da mulher negra no mercado de trabalho e espaços de poder, estas passam a disputar esses lugares com mulheres brancas, que, historicamente, tiveram maior facilidade de se aproximar desses espaços. Apontam, também, para tensões entre mulheres negras e brancas, tensões as quais permeiam diversos espaços, e que demonstram como as relações raciais seguem tensionadas, ao passo que pensar apenas no racismo, enquanto problema de negras e negros, não se descortinam os privilégios da branquidade.

Em seu estudo com jovens universitários em São Paulo, Paula Barreto (2008) aponta, como alguns de seus resultados, a mudança da concepção do mito da democracia racial para a de subordinação racial, e o reconhecimento do racismo como o segundo maior problema brasileiro. São destacadas a discriminação no mercado de trabalho, a dificuldade de acesso ao ensino de qualidade, o medo da mistura racial e a desvalorização do corpo de pessoas negras e da estética afro-brasileira, elementos que podem ser identificados nos discursos das interlocutoras no discurso coletivo anterior.

As interlocutoras indicam a dificuldade de inserção no mercado de trabalho, a preferência dada a pessoas não negras, ou com a cor de pele mais clara em trabalhos que incluem atendimento direto ao público, assim como acontece nos espaços de veiculação midiática, em especial telenovelas. Evidenciam, ainda, a desvalorização do corpo de pessoas negras e as estéticas contra-hegemônicas, como a estética afro-brasileira, o que se correlaciona diretamente a todas as outras questões apontadas, entendendo que, ao se desvalorizar o corpo, desvaloriza-se o sujeito de modo geral.

No que tange à estética afro-brasileira e à menção ao uso dos turbantes, aponta-se para a importância da moda como um universo que influencia e reproduz modelos hegemônicos de beleza, por serem majoritariamente brancos, das(dos) estilistas às modelos. Caroline Barreto (2013) destaca o uso das vestimentas como linguagem de si, da sua cultura. A moda, constituída pela expressividade do vestuário, atua no campo imaginário, relaciona-se com os significantes,

---

<sup>7</sup> Os nomes apresentados são fictícios, de forma a respeitar princípios éticos da pesquisa e proteger o anonimato das interlocutoras.



é, portanto, item preponderante na cultura. Entende-se que, para constituir-se como corpo, este se relaciona com a moda, sendo esta um suplemento do corpo, é aquilo sem o qual o corpo não pode se constituir como um corpo, mesmo que sem ela o corpo ainda continue sendo o que é. Ainda assim, por cobrir o corpo, criar sobre ele um espaço onde o significado se impõe, a moda suprime o corpo como uma entidade de sentido (BARRETO; SILVA, 2013, p. 7).

Daniela Novelli (2014) faz uma análise da Vogue, revista de moda de luxo, francesa e brasileira, e destaca o quanto a ideia de beleza e moda está vinculada à branquidade nesse contexto, ou, ainda, à primazia do corpo feminino branco. Para além da juvenilização e da magreza, antes apresentadas em análises da Vogue, a brancura<sup>8</sup> merece destaque e análises. Entende-se a forte influência da moda na relação do corpo magro – nos anos 90 ainda mais magro – com beleza, e a manutenção do padrão estético europeu, tendo em vista que as modelos brasileiras mais famosas, com projeção transnacional e presentes nas edições brasileiras da Vogue, são, em sua maioria, de origem gaúcha e com descendência europeia (NOVELLI, 2014).

Suzana Maia (2012) aponta que Gisele Bündchen é, hoje, uma espécie de ícone nacional e transnacional de beleza, considerada pela grande mídia como novo ideal universal de beleza, com cabelos alourados, olhos azuis e pele clara. Compreende-se que esse aspecto está relacionado a um projeto hegemônico de branquidade que faz uso da perpetuação de representações narcisistas de brancos sobre seu grupo racial, inclusive prestígio social, poder econômico e político, ao passo que as representações de negros e negras são, geralmente, pejorativas.

Com o mito da democracia racial ainda defendido como realidade, negras e negros são vistos como problema em diversos âmbitos, pois há uma estética embranquecida “globalizada”, equivalente à elite nacional e transnacional, na qual se encaixa Gisele. A hipervalorização de atributos brancos é uma das formas de exercer o racismo de modo relativamente discreto. Reforça-se, além disso, uma identidade nacional relacionada à multiculturalidade, sensualidade, preguiça e felicidade (MAIA, 2012).

---

<sup>8</sup> “A brancura é o fruto de uma aprendizagem social que repousa sobre a socialização dos indivíduos. Tal socialização possui traço: de desigualdades racistas, de processos de racialização dos ‘outros’; de construções identitárias de Brancos. [...] da crença de ser neutro e universal [...]; do mundo do pensamento e da representação das desigualdades e das identidades Branco/não Branco; da invisibilidade dos ‘privilégios’ brancos e de sua normalidade” (BOUAMAMA, Saïd; CORMONT, Jessy; FOTIA, Yvon (Dir.). *Dictionnaire des dominations de sexe, de race, de classe*. Collectif Manouchian. Paris: Éditions Syllepse, 2012. Tradução Daniela Novelli, 2014.

Kia Lilly Caldwell (2007) destaca que, na cultura popular brasileira, há uma difusão de padrões estéticos antinegras, e que a construção social da beleza suscita muitos aspectos e ligações entre questões raciais e de gênero, com ênfase para o cabelo, o qual assume um papel essencial para as políticas raciais.

A maioria dos brasileiros é consciente da importância social e racial de gradações de textura do cabelo e usa esse conhecimento como um padrão para categorizar os indivíduos em raças e grupos de cor. As implicações raciais da textura do cabelo têm um significado adicional para as mulheres negras, dado o papel central atribuído ao cabelo em construções racializadas da feminilidade e beleza feminina (CALDWELL, 2007, p. 18).

O uso do cabelo e penteados naturais<sup>9</sup> é destacado como algo positivo, ao passo que as mulheres negras estão usando mais os seus cabelos sem alterações na textura. Há o reconhecimento de que negras sofrem muito com preconceitos e que isso também ocorre no mercado de trabalho, majoritariamente advindos de pessoas brancas. Assinalam, também, que não se dá só na Bahia, mas em muitos outros territórios.

Lia Schucman (2014), em sua dissertação, ao discutir branquidade, entrevista paulistas autotclassificadas como pessoas brancas, tendo como um dos destaques de seus resultados a supremacia da estética branca. Considerando que há uma hegemonia da estética branca na mídia – em especial, a televisiva e revistas –, o padrão de beleza hegemônico disseminado é o de mulheres de cor de pele clara, cabelos lisos, preferencialmente alourados, magras e jovens. Schucman aponta, com base em seus resultados, que há uma ideia de superioridade estética de pessoas brancas, o que repercute nas paqueras e nas relações afetivas, no mercado de trabalho, entre outros, sendo a pessoa bela aquela que mais se aproxima da branquidade.

Ao destacar que mulheres negras não trabalham em clínicas na Pituba e Barra, que apenas aquelas mulheres que possuem a pele mais clara são escolhidas para algumas ou determinadas funções, apresenta-se uma territorialização da cidade, com espaços que são mais embranquecidos, e, por isso, não absorvem trabalhadoras negras, principalmente em clínicas de estética. Esse fato está relacionado ao entendimento de que mulheres devem ser bonitas para embelezarem o ambiente de trabalho, nesse caso, para trabalharem na recepção de clientes, o que é destacado por Naomi Wolf (1992) em seu livro “Mito da beleza”, e, ainda, que essa beleza refere-se ao padrão hegemônico branco.

---

<sup>9</sup> Sem uso de produtos químicos que alteram a estrutura e textura dos fios.

Com relação à mídia, na qual, especificamente as novelas e propagandas apresentam um pequeno contingente de pessoas negras e a representação recorrente da mulher negra como empregada doméstica, há uma sub-representação da mulher negra da mídia. As atrizes negras representam papéis de mulheres que, geralmente, não circulam nos mesmos espaços que as protagonistas das novelas, geralmente brancas e loiras, apenas no espaço privado, e, que, junto às loiras, apenas “moreninhas claras” são permitidas. Dessa forma, percebe-se o papel reforçador de padrões e estereótipos da mídia e de como esse vem sendo percebido pelas entrevistadas de forma crítica.

Conforme Kia Lilly Caldwell (2007), as hierarquias de gênero, no Brasil, terminaram por criar uma classificação de características físicas femininas associadas às categorias beleza e sexualidade. Assim, as características como cor de pele, textura do cabelo, forma e tamanho dos lábios e nariz referem-se à beleza, enquanto seios, bunda e quadris são relacionados à categoria sexualidade. Reforçando a estética eurocêntrica e a objetificação da mulher negra, assim como no período colonial, ocorre, ainda hoje, a associação entre negras e sexualidade, sensualidade.

Para Ângela Figueiredo (2008), o discurso sobre a beleza negra surge com força na Bahia na década de 70, encabeçada pelo bloco afro Ilê Ayê, que, inspirado nos padrões estéticos africanos e afrodiaspóricos, deu visibilidade a um entendimento político da estética, abrindo caminho para outras possibilidades de estética, de referências, contrapondo-se à norma. Esse discurso sobre beleza negra possivelmente tem relação com o movimento Black Power, que também respondia aos padrões sociais racistas, discriminatórios.

Destaca-se, nesse discurso de beleza negra orientado pelo bloco, um evento nomeado “A noite da beleza negra”, no qual se elege uma “Deusa do Ébano”. O enorme ganho é que, além de ser um concurso apenas para mulheres negras, a concepção de beleza e corpo difere radicalmente dos tradicionais concursos de beleza. Este compreende a beleza enquanto um conjunto de elementos identitários como a dança, as vestimentas e penteados, sendo que as mulheres estão com seus corpos cobertos; o que está em jogo é a corporalidade, a criatividade, marcando uma concepção estética que valoriza o corpo da mulher negra, todos os símbolos identitários e a autoestima negra (FIGUEIREDO, 2008).

Importante reiterar o papel extremamente relevante dos Movimentos Negro e Feminista, incluindo organizações de mulheres negras, que atuam historicamente em prol do fortalecimento, reconhecimento e valorização da ancestralidade africana, bem como a cultura e estética negras. A produção negra feminista

e antirracista vem desenvolvendo críticas sistemáticas à subjugação das pessoas negras (RIBEIRO, 2013).

Com efeito, os avanços dos movimentos de mulheres, principalmente negras, do feminismo negro, ao refletirem mais a fundo sobre a dinâmica dessas interseções, propõem leituras complexas acerca da construção de identidades sociais diversas e de sujeitos coletivos distintos, se afirmando como protagonistas (GARCIA, 2014, p. 123).

Caldwell (2007) destaca que, apesar das poucas imagens positivas de mulheres negras na mídia e esferas públicas, tem-se uma importante política de corpo afrodiáspórica que valorizava a estética negra, desafiando os padrões estéticos hegemônicos de branquidade.

O discurso do sujeito coletivo é marcado por análises críticas da realidade desse grupo, refletindo o que se sente e pensa de fato, se fala de modo evidente sobre os preconceitos vividos por mulheres negras e o papel da mídia nas representações de negras como subalternas. Fica manifesto como o preconceito racial é um elemento central no discurso acerca da representação de mulheres negras e como é fortemente presente socialmente, entretanto, a potência dessas mulheres também é destacada. Apesar de tudo, há luta, existem conquistas, avanços.

### 10.3 Discurso II – Mulheres mestiças e entre-lugares

*Têm umas mulheres negras que se cuidam, mas têm umas desleixadas, com o cabelo lá em cima, não se arruma, conheço muitas. Eu creio que às vezes as pessoas negras se tornam racistas porque é negra, porque tem o cabelo mais duro e quando vê a gente com o cabelo um pouquinho mais arrumado gostam de fazer polêmica, não quer aceitar seu cabelo como é, quer sempre mudar. Às vezes têm mulheres negras que são até mais bonitas do que as brancas, eu mesmo conheço uma que poderia ser modelo. Às vezes uma pessoa de cor é melhor até do que uma pessoa branca e trata a gente com amor. A maioria das negras não está se aperfeiçoando como as brancas no cabelo, elas tão usando o cabelo delas mais natural, como na África, usam aqueles penteados. E negro se acha mesmo na hora de se preparar, viu? Minha neta mais velha, o pai dela é escuro, diz: a gente tem que se aparecer! Ela quer se destacar.*

**Ideia Central:** Identificação racial e estética de mulheres mestiças em entre-lugares.

Esse discurso coletivo teve como base as entrevistas de Muritiba (59 anos), Aurora (90 anos), Araújo (81 anos), Chile (47 anos) e Satu (57 anos). O discurso anterior consiste no reconhecimento das conquistas de mulheres negras, salientando resistência e resiliência desse grupo, enquanto, neste discurso, a ideia central gira em torno de um entre-lugar estético e identitário de mulheres mestiças.

Tomo emprestado o termo entre-lugar<sup>10</sup> conceituado por Homi Bhabha (1998), desloco-o para destacar o lugar de mulheres pardas, lugares estes produzidos por meio da articulação de diferenças culturais que dão origem a novos lugares e apresentam potencial para a criação de novas identidades. Esses entre-lugares, entretanto, estão em aberto; compreende-se que consiste em possibilidade de criações, mas, também, de dificuldade de identificações.

As entrevistadas relatam que parte das mulheres negras não se cuida, é desleixada e o elemento que denota isso é “o cabelo lá em cima”. Pode ser que algumas mulheres negras não se adaptam aos padrões de beleza – cabelo liso, domado – e às técnicas que são consideradas como norma, ou, ainda, que elas não desejem adaptar-se a essa norma e elegem outros referenciais.

Estudos internacionais que pautam as repercussões da imagem corporal de mulheres apontam para a insatisfação com seu corpo, decorrente da exposição a mensagens sociais que relacionam beleza, sucesso e atratividade à brancura e magreza, que passam a internalizar esses discursos de um modelo distante do seu corpo, gerando insatisfação e sentimento de inadequação (BITTENCOURT, 2013).

Liliane Bittencourt (2013) salienta que esses estudos apresentam a identidade étnica como um importante fator de proteção. Os discursos estéticos hegemônicos teriam diferentes repercussões, variando de acordo com as identificações de grupos étnicos. À medida que a mulher vincula-se a uma identidade étnica, não dominante, ela está fortemente ligada à sua cultura e não à cultura hegemônica, estando, assim, mais protegida. As entrevistadas por Liliane Bittencourt (2013) que apresentaram maior vulnerabilidade à insatisfação corporal foram aquelas que se classificaram como pardas, amarelas ou indígenas – as pardas, por dificuldade de se sentirem pertencentes a um grupo étnico, e as amarelas ou indígenas por não possuírem referências mais contundentes de sua cultura em Salvador.

A identidade nacional ligada à morenidade, à diluição das marcas corporais africanas, refere-se à construção da beleza da mulher morena brasileira advinda das três raças fundadoras do país, representação maior da sensualidade. Cintia Cruz (2014) investigou de que modo as clientes do Salão Beleza Natural

---

<sup>10</sup> O ‘entre-lugar’ é um local intersticial, espaço de construção ou formação de pensamento liminar, ou ainda identitário, construído nas fronteiras, nas bordas.

encontram no ritual de relaxamento, “cacheamento” dos cabelos, a elevação da autoestima e novo modo de inserção na sociedade.

As entrevistadas por Cintia Cruz (2014) assinalaram que, para elas, o cabelo é o elemento central no que diz respeito ao processo de sedução, logo, o cabelo da mulher brasileira deve corresponder a esse ideal de mestiçagem, um cabelo com cachos, maciez, brilho e balanço. A autora destaca que o discurso oficial do salão dialoga com o ideal de mestiçagem, cujo objetivo é controlar os cabelos, transformando crespos em cacheados, ou seja, uma redução dos fenótipos negros.

O discurso aponta para o preconceito de mulheres negras consigo mesmas, com seu cabelo, o que parece carregar um ar de revolta e surpresa. Tendo em vista as representações sociais de mulheres negras carregadas de estigmas e valores negativos, compreende-se a dificuldade de lidar com elementos identitários como o cabelo.

A branquidade, enquanto valor estético hegemônico, causa enorme impacto sobre a subjetividade de mulheres negras que precisam lutar para desenvolver autoimagens e identidades positivas, ao se confrontarem com os valores dominantes. Esta forma de violência simbólica, apresentada em imagens, gera saldos negativos para as subjetividades de mulheres negras e de outras raças e etnias, e, além disso, o comportamento e espaços ocupados por mulheres negras nas mídias são, em grande parte, representações negativas, estigmatizantes e limitadoras.

Construir uma identidade negra positiva em nossa sociedade não é tarefa fácil, tendo em vista os discursos hegemônicos dominantes de branquidade. Segundo Bell Hooks (2005), na atualidade, as referências em beleza, estética e moda, ainda são a Europa e os EUA, logo, as pessoas não brancas (e de outras origens) ficam à margem dos modelos de beleza. O corpo, no entanto, pode ser entendido como uma arma contra a sua manipulação, e sendo o corpo do negro desprezado, a autora salienta a importância pela busca da resignificação da sua posição frente aos poderes hegemônicos que lutam por manter a opressão dos corpos que não falam – ou não falavam – por si só, ou, ainda, corpos invisibilizados em decorrência de uma cultura de dominação.

Não é simples desejar identificar-se com um grupo racial com uma longa história de violências e preconceitos, embora existam outros lados da história, como as identidades de resistência, a valorização da cultura afro-brasileira, mas esses discursos não estão veiculados em meios de comunicação de massa. Há um grande investimento para a manutenção do grupo branco como grupo de referência da condição humana como norma.

Ângela Figueiredo (2008) frisa que a invenção da mulata não foi apenas a criação de uma categoria racial ou de cor, e, sim, de características pessoais,

comportamentos, tanto que, na pesquisa de Mariza Corrêa (1996, apud FIGUEIREDO, 2008), a mulata aparecia, em seus resultados, como relacionada à prostituição. Compreende-se, assim, que, para além das distinções raciais, foram incutidas representações, associaram-se comportamentos com relação à cor e a fenótipos. Enquanto os mulatos eram considerados a prova da inexistência de preconceitos raciais, divisões hierárquicas de raça, a mulata era vista como corpo sexualizado.

Kia Lilly Caldwell (2007) assinala para o entendimento de que a autoaceitação da mulher negra tem relação direta com a aceitação das características do corpo negro, e, em virtude disso, torna-se tão central o discurso sobre a beleza negra. Nesse sentido, Ângela Gilliam e Onika Gilliam (1995) observaram a existência de um esforço de mulheres que se consideram mulatas em se distanciar das mulheres da pele preta, o que concorre para o entendimento de que as representações destas foram construídas em oposição umas as outras.

Lia Schucman (2014), ao entrevistar paulistas autot classificadas como pessoas brancas, destaca, no que tange à estética, que o que está em jogo é, principalmente, as feições e o cabelo, a cor da pele não aparece como um elemento principal. A cor da pele morena apresenta-se, muitas vezes, como atributo, mas deve vir acompanhada de cabelos lisos e traços “finos” para que se tenha um tipo bonito. Isso se relaciona ao resultado encontrado nos discursos das interlocutoras que não se apresentam incomodadas com seu tom de pele, mas, basicamente, com seus cabelos.

Mesmo as pessoas consideradas brancas encontram-se fora dos padrões de beleza hegemônicos, já que, por vezes, não têm o cabelo liso, ou um tom de pele considerado saudável, ou seja, o belo é aquele que mais se aproxima do europeu. Seguimos colonizados. Essa estética hegemônica também se sobrepõe à estética indígena e asiática, mas se compreende que a representação social de pessoas negras é a mais negativa (SCHUCMAN, 2014). Pode-se pensar no desejo de distanciar-se do que não é representado, valorizado, por todas/os. A pessoa negra que se aproxima esteticamente do padrão hegemônico de beleza, ainda assim, é preterida, por causa da cor de sua pele.

Segundo Kabengele Munanga (2003), o racismo é embasado na ideia de raças e hierarquias, é uma ideologia essencialista pautada na divisão de grupos de pessoas por meio de “raças”, logo, de características físicas possuindo relação direta com características psicológicas, morais e comportamentais, e, que, em decorrência disso, existem “raças” superiores e inferiores. Marcadores de religião, localização geográfica, elementos linguísticos, culturais, são também utilizados para estabelecer hierarquias.

A política e a ideologia do branqueamento exerceram uma pressão muito forte sobre o africano e seus descendentes. Foram, pela coação, forçados a alienar sua identidade, transformando-se, cultural e fisicamente, em brancos (MUNANGA, 2008, p. 89).

No Brasil, questões relativas à raça e ao branqueamento são basicamente direcionadas a negros e negras, e, nesse sentido, o problema é considerado desse grupo, excluindo a dimensão relacional aí existente. Assim, apenas o negro é estudado, questionado, problematizado; o branco não é sequer citado, e, assim, seus privilégios não são evidenciados.

Kia Lilly Caldwell (2007) aponta para a complexidade da construção da subjetividade de pessoas negras, o que ocorre também – em outra medida – com mestiças. Tendo em vista as tensões sociais, representacionais e imagéticas existentes em seu trabalho, as entrevistadas expressaram como algo marcante em suas histórias de vida, a falta de representatividade positiva de pessoas negras durante a infância, e isso pode ser relacionado desde as bonecas e brinquedos, até os desenhos animados na televisão, às imagens nas revistas, novelas e na própria história aprendida na escola.

Reitera-se a falta de representatividade ou a sub-representação de mulheres negras nos espaços, principalmente midiáticos, como uma violência simbólica, relacionada à repetição de imagens negativas ou subalternas de pessoas negras, mais especificamente, as mulheres negras (TELES, 2013). Nesse discurso, apresentam-se indicações de que as entrevistadas se encontram em uma espécie de não lugar, de onde não se identificam com as mulheres negras e a estética afro-diaspórica e nem se sentem pertencentes ao grupo de mulheres brancas e à cultura branca eurocentrada.

## 10.4 Discurso III – O ideal de beleza feminina inatingível

*Na televisão é a imagem da mulher perfeita esteticamente, com maquiagem, corpos bem trabalhados e a mulher do dia a dia é uma mulher mais ao natural, a mulher da televisão é uma mulher artificial. Apresentadora, atriz... ali existe muito cuidado com o corpo e cabelo, são bonitas, bem arrumadas, até o cabelo cacheado muito bonito! Pra aparecer no telão tem que botar maquiagem, esconde ali, esconde aqui, para aparecer bem, embora muitas sejam bonitas realmente, mas encontrando a pessoa cara a cara, é diferente. Se elas têm que aparecer, têm que aparecer bonita, então têm que usar de tudo pra realçar a beleza que já têm, mas não são pessoas naturais, estão tudo ali cheia de plástica, silicone.*



*A maior diferença é que elas têm dinheiro, são artistas, é a profissão delas, a riqueza, e as daqui não têm. Elas são falsas porque ali estão ali se vendendo, vendendo a aparência, produtos, não é uma coisa verdadeira. As mulheres da televisão têm dinheiro, as de Salvador nem todas têm, nem todas trabalham, então, elas se arrumam do jeito que elas podem. As famosas têm academia, SPA, e o povo de Salvador, quase ninguém tem isso. Você vê a mulher de 45, 50 anos não tem nenhuma ruga na TV, por que tem condições de andar fazendo plásticas e a maquiagem também pesa bastante. Mulher de 60 na TV parece que tem 30, 20 anos, e isso deixa a gente até mal, porque a realidade é outra, porque comparam até o próprio companheiro.*

*De certa forma causa a questão da autoestima, o fato de você não estar dentro daquele padrão, às vezes faz você se sentir inferiorizada, 'poxa eu não vou conseguir determinado status por causa dessa minha dificuldade de atender o padrão, eu não posso colocar silicone nos seios, no quadril, não posso estar com aquele cabelo de salão, aquele rosto limpo'.*

*Mas isso vai variar também porque depende muito de como é a cabeça dessa mulher. Quando eu era mais jovem tinha uma ansiedade maior, uma preocupação em ter um rosto lindo, um cabelo perfeito, queria ser igual à mulher da televisão. Hoje não tenho mais essa ansiedade em ser igual a essa mulher da mídia. Hoje existe um padrão de beleza e as pessoas são escravas disso. A mídia impõe isso pra gente, vai de cada um concordar ou não, mas que a mídia explora, isso sim. A mulher branca, magra, alta, cabelos escorridos, com plásticas, é o que a gente vê sendo supervalorizado, é o padrão das modelos.*

*Um tipo de mulher que eu admiro é uma mulher com a pele morena, corpo bem dividido, esbelta, cabelos longos, pretos, liso ou encaracolado, com o corpo todo perfeito, pernas, quadris, peito pequeno, toda light, magra, bunda grande, coxão, braço normal, não precisa ser musculoso. Ainda hoje, a gente vê uma pequena parte de mulheres negras representada na mídia, apesar do país ser mais negro do que branco. Vejo muitas adolescentes induzidas pela mídia, renegando suas origens, até ela ter consciência de que ela não precisa ser aquilo pra se sentir bem. É um caminho muito longo e acredito que têm mulheres que nem chegam a essa consciência, muitas envelhecem com a sensação de que precisam mudar para se sentir bem, pra se sentir mulher.*

*Eu acredito que é uma ditadura. Pra elas se sentirem inseridas até no mercado de trabalho elas teriam que fazer uma transformação na estética, no biótipo físico. Deve ser um conflito, tentar ser o que a sociedade quer que eu seja, os caminhos são tão difíceis, às vezes impossíveis. É muito difícil para as mulheres que não são estimuladas a gostarem delas do jeito que realmente são. Mas eu acho que está melhorando, você já vê a negra competindo igual com a branca, com relação à beleza, tem uma atriz negra que ganhou o Oscar, uma magrinha, linda, isso já é um grande avanço, agora está em capa de todas as revistas americanas.*

**Ideia Central:** Com cabelos e corpos submetidos a muitas intervenções e grande investimento de tempo e dinheiro as mulheres na televisão correspondem a um ideal de beleza feminina inatingível.

Esse discurso coletivo foi construído baseado em discursos de todas entrevistadas no que diz respeito à mídia e à superprodução de mulheres que trabalham neste meio. Há um entendimento das entrevistadas de que as mulheres que trabalham nas redes televisivas ou estão nas propagandas estão ali muito belas, mas não “puras”, pois ali foram empregados muitos recursos e sem toda aquela produção elas são bem diferentes. Há uma visão crítica da construção dessa beleza veiculada na mídia, que muitas das mulheres são bonitas, mas com os recursos de maquiagem, roupas e acessórios, cirurgias plásticas realçam a beleza, reconstróem seus corpos.

Ângela Figueiredo (2002) destaca que há uma disposição maior de pessoas negras ao consumo de produtos relacionados ao cuidado corporal e estético, a exemplo de produtos para cabelo e vestimentas. Entende-se que esse comportamento seria uma resposta ao preconceito, no sentido de adequar-se aos padrões hegemônicos. Na era do consumo em massa, os produtos são direcionados ao controle, fortalecimento e branqueamento do corpo (SILVA, 2009).

Com base nesse discurso coletivo, compreende-se que a principal diferença é apoiada na classe social, pois as mulheres que aparecem na TV possuem trabalho, recursos financeiros, vendem sua imagem e produtos. Há o entendimento de que estas imagens não são verdadeiras, são forjadas; comumente os produtos não apresentam os resultados propostos e as mulheres não são como aparecem na televisão.

Para Mirian Goldenberg (2002), as mídias divulgam conteúdos centrados no corpo que são reforçadores de estereótipos e influenciam a construção de ideais estéticos dos sujeitos, permeando a formação de identidades contemporâneas. Rosana Borges (2012) realça que as mídias, fundamentadas em discursos imagéticos, emolduram o outro com figuras restritas e, por conseguinte, os códigos produzem e legitimam convenções que terminam por orientar preferências e anseios.

Com o propósito de legitimar um quadro comum de referências, a mídia estabelece padrões operacionais como vestimentas, modelos de beleza, estilos de vida, sotaques, por exemplo, que ocultam a pluralidade e sintetizam um sujeito universal. Isso toca os modos de avaliar, aprovar ou não condutas estéticas e morais (BORGES, 2012).

Segundo Liv Sovik (2009), esse padrão operacional refere-se à cultura hegemônica, portanto, a aparência branca, já que a branquidade segue como um projeto para a Nação. Por isso, na televisão, até as pessoas negras são brancas, ou melhor, embranquecidas, a branquidade é um polo de identificação, mas isso aparece nos discursos sem que a palavra “branco” seja dita. A branquidade é um discurso identitário ficcional, relacional e conjuntural. Destaca-se que existem pessoas socialmente “brancas” no Brasil, entretanto, em decorrência das hierarquias globais, os “verdadeiros brancos” (com maiores privilégios e *status*) são aqueles do norte (SOVIK, 2012).

Com os avanços mercadológicos e midiáticos orientados por um mercado de consumo, despontam discursos e produtos destinados à classe média negra que, por vezes, reforçam estereótipos, assim, seguem e se atualizam as prisões de imagens – conforme nomeia Alice Walker – que consistem numa violência para pessoas negras (ARAÚJO, 2014). Neste discurso apresenta-se a compreensão acerca do padrão de beleza feminino disseminado pela mídia como algo inatingível, tendo em vista o grande investimento de tempo e dinheiro que requer. Esse fato não impede de gerar comparações ou desejo de aproximar-se desse ideal. Evidencia-se o culto à juventude e ao desejo de não envelhecimento, já que as mulheres, na TV, aparentam ser mais novas, não possuem rugas, porque têm condições de fazer intervenções cirúrgicas, gerando comparações, inclusive, por parte do companheiro, com repercussões na autoestima.

O fato de não estar adequada ao padrão, por vezes, gera rebaixamento da autoestima, sensação de inferioridade, e a impossibilidade de alcançá-lo, principalmente por questões financeiras. Segundo as entrevistadas, essas repercussões dependem de cada pessoa, e, possivelmente, de sua geração, o que fica evidenciado no discurso quando se fala que quando mais jovem se tinha uma maior preocupação e desejo de se aproximar do ideal de beleza hegemônico, e com o passar do tempo isso foi amenizado, mas segue como uma preocupação.

Nos tipos considerados belos, pela mídia ou pelas entrevistadas, não há menção à mulher negra; há uma mulher “morena”, mestiça, mas com pele de cor intermediária no contínuo de cores, o que remete à representação da mulata, símbolo de sensualidade. Na opinião das jovens entrevistadas por Liliane Bittencourt (2013), há a associação entre mulheres negras e maior prontidão para o sexo, e, conseqüentemente, uma menor possibilidade de serem “eleitas” para um relacionamento mais duradouro, a exemplo do casamento. Para elas, a mulher morena possui as características mais convenientes, agregando características físicas da mulher negra que elas julgam interessantes, como as pernas e o bumbum,

e da mulher branca, apesar de reconhecerem que a mulher branca é, comumente, a “eleita” para casar.

## 10.5 À guisa de conclusão

As entrevistadas destacam a sub-representação das mulheres negras na mídia, e que se mostra muito distante da realidade do país e, mais especificamente, da Bahia. Há uma relação entre racismo e representações excludentes nas mídias, nas quais se verifica uma loirização das mulheres, provocando uma desidentificação e o estabelecimento de um ideal de beleza distante da realidade.

(...) há uma forma específica de violência que constringe o direito à imagem ou a uma representação positiva, limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a autoestima (CARNEIRO, 2003, p. 122).

Helena Santos (2008) enfatiza que, na contemporaneidade, a mídia assume importante papel na constituição de identidades, já que apresenta experiências mediadas que constroem e atualizam o plano simbólico da cultura. Desse modo, circulam discursos dominantes acerca de corpos e cabelos, principalmente de mulheres. São veiculados discursos que reiteram antigos padrões de objetificação de mulheres, por uma minoria que detém o poder sobre os veículos midiáticos e grandes empresas.

Portanto, quem não tem condições financeiras e tempo para investir no consumo de bens e serviços, sente-se ainda mais distante do padrão estabelecido, entretanto, as entrevistadas apresentam que, mesmo distantes do padrão de beleza e da possibilidade de consumo, criam-se técnicas e habilidades para o autocuidado dentro de suas possibilidades, apontando para práticas criativas e adaptativas.

Há um incentivo evidente ao emagrecimento na mídia, que se correlaciona com o entendimento vigente de saúde: o corpo magro é saudável e belo, tem práticas de exercício físico e dietas alimentares. Os cabelos devem ser domados, controlados, sem fios arrepiados, brilhantes, sem pontas duplas, sem fios brancos e por aí vai.

Os modelos de beleza estão a favor dos interesses da sociedade de consumo, da indústria da beleza e saúde, garantindo padrões inatingíveis para a maioria da população brasileira, baiana, soteropolitana. A mídia tem grande responsabilidade

na disseminação de informações sobre estética, já que esta é alimentada financeiramente pelas indústrias, pelo mercado. Funciona como uma pedagogia cultural que ensina telespectadoras/es, modelos de masculinidade e feminilidade, de beleza, de projeto de vida, entre outras muitas coisas. Fazem a função de normatizar o mundo simbólico por representações de mulheres e homens, negras e brancas, de idades definidas, classe e territórios específicos. A mídia divulga a cultura dominante, criando modos de cercear, de reiterar padrões, modelos restritos, entretanto, existem mídias alternativas que oferecem possibilidades transbordantes.

O cabelo – cor e textura – é citado como elemento importante nesses modelos de beleza, os quais não inclui cabelos crespos. O cabelo belo é aquele “feito” no salão de beleza, submetido a procedimentos e processamentos, o que pode denotar a negação da estética negra e o entendimento de beleza ao conceito de produção, de montar-se.

Propagandas, novelas, programas, livros, revistas, filmes de maior circulação, entre outros, reforçaram padrões de gênero coloniais até os dias atuais, justificando e perpetuando as hierarquias de classe, gênero e raça, construindo identidades sociais de mulheres brancas como padrão de feminilidade e beleza e as identidades sociais de mulheres pretas e pardas relacionadas ao exercício da sexualidade e da força da mão de obra.

Enfatiza-se o sofrimento gerado pela distância entre os padrões de beleza de magreza, branquidade e juventude, decorrente do sentimento de inadequação à norma; segundo elas, muitas envelhecem acreditando que precisariam mudar para serem aceitas.

Aponta-se o quão é difícil viver numa sociedade desigual e que tem padrões definidos de modo explícito e excludente de beleza, de sucesso, de relações, sexualidade, e quão árduo é enfrentar os caminhos de resistência. Gostar de si, acreditar em sua beleza e potencialidades, valorizar-se quando não há esse eco na sociedade é deveras complexo. Enquanto existem os discursos hegemônicos, existem, também, os contra-discursos que valorizam a raça negra, sua cultura, beleza.

Se, por um lado, a mídia ratifica padrões hegemônicos, as mídias alternativas, principalmente articuladas pela internet, redes sociais e canais de vídeos, disseminam outros discursos. As redes sociais têm funcionado como plataformas políticas importantes para mulheres negras. Ivanilde Mattos e Aline Silva (2014) relatam acerca da página Vício Cacheado, espaço de compartilhamento de informações, depoimentos pessoais de experiências, de preconceitos, de mulheres com cabelos cacheados, crespos ou em transição – passagem do cabelo processado para o natural – espaço de afirmação identitária e política, administrado por mulheres negras moderadoras do grupo.

O uso das redes sociais como meio para mobilização de grupos políticos parece se adensar, e grupos de valorização da estética afrodiáspórica têm se avolumado (MATTOS; SILVA, 2014). Além dos espaços de encontro e troca de experiências, posições políticas e articulações que vêm se intensificando nas redes sociais – a exemplo do Vício Cacheado – existem outras, como as páginas do *Facebook*: Cacheadas e Crespas de Salvador, Cacheadas em Transição, Cacheando em Salvador. Estes grupos reúnem-se por vezes, virtualmente e presencialmente, como no evento “Turbantaço”, que já teve sua segunda edição realizada no ano de 2014, englobando diversas atividades e oficinas culturais – dentre elas, a oficina de turbantes –, propondo a valorização da cultura afrodiáspórica. Faz-se necessário pontuar o aumento significativo de discussões e articulações de mulheres negras neste sentido.

## Referências

ARAÚJO, Rosângela. Gingo, logo existo! VIII CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES/AS NEGROS/AS. *Anais...* Belém, UFPA, 29 de julho a 02 de agosto de 2014.

BARRETO, Caroline; SILVA, Leandro. Narrativas da Aparência: a materialização do gênero no design de moda. *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10: Desafios Atuais dos Feminismos*. Florianópolis, SC, 2013.

BITTENCOURT, Liliane. *Padrões de Beleza e Transtornos do Comportamento Alimentar em Mulheres Negras de Salvador / Bahia*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva). Programa de Pós-Graduação do Instituto de Saúde Coletiva (ISC), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. 168f.

BORGES, Rosane. “Mídia, racismos e representações do outro: ligeiras reflexões em torno da imagem da mulher negra”. In: BORGES, Roberto Carlos; BORGES, Rosane (Org.). *Mídia e racismo*. Petrópolis: DP et al.; Brasília: ABPN, 2012.

CALDWELL, Kia Lilly. “‘Look at her hair’: The body politics of black womanhood in Brazil.” *Transforming Anthropology*, v. 11, n. 2, p. 18-29, 2003.

\_\_\_\_\_. *Negras in Brazil: re-envisioning black women, citizenship, and the politics of identity*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.

CARNEIRO, Sueli. “Mulheres em movimento (“Enegrecer o feminismo”).” *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, 2003, p. 117-132.

CRUZ, Cintia. *Cabelos mágicos: identidade e consumo de mulheres afrodescendentes no instituto beleza naturais*. VIII Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as. Belém, UFPA, 29 jul./2 ago., 2014.

FIGUEIREDO, Ângela. *Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros*. Trabalho apresentado na ANPOCS, 2002.

FIGUEIREDO, Ângela. “Dialogando com estudos de gênero e raça no Brasil.” In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio (Org.). *Raça: Novas perspectivas antropológicas*. 2.ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; EDUFBA, 2008.

GARCIA, Antonia. “Plataforma da Cidadania negra e feminina: tramas e contradições nas relações de gênero, raça e classe na cidade d’Oxum.” In: GARCIA, Antonia; SERPA, Ângelo; GARCIA, Agenor (Org.). *Desigualdades sociorraciais suburbanas e o direito à cidade d’Oxum Plano Popular de Bairro*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014.

GILLIAM, Ângela; GILLIAM, Onika. “Negociando a subjetividade de mulata no Brasil.” *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1995, p. 525-543.

GOLDENBERG, Mirian (Org.). *Nu e Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. São Paulo: Record, 2002.

LIMA, Ana. *Mulheres Militantes Negras: a interseccionalidade de gênero e raça na produção das identidades contemporâneas*. Anais II CONINTER – Congresso Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanidades. Belo Horizonte, 2013.

MAIA, Suzana. “Identificando a branquidade inominada: corpo, raça e nação nas representações sobre Gisele Bündchen na Mídia Transnacional.” *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 38, p. 309-341, jan./jun. 2012.

MATTOS, Ivanilde; SILVA, Aline. “Vício Cacheado: Estéticas Afro Diaspóricas.” *Revista da ABPN*, v. 6, n. 14, p. 214-235, jul./out. 2014.

MUNANGA, Kabenguele. “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.” *Cadernos Penesb*, Niterói, UFF, n. 5, p. 15-34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade Nacional versus identidade Negra*. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NOVELLI, Daniela. “O corpo [branco] feminino convocado pelo discurso de moda em Vogue. 10º Colóquio de Moda –7ª Edição Internacional”, *I Congresso Brasileiro de Iniciação Científica em Design e Moda*, 2014.

RIBEIRO, Matilde. “A condição negra no mundo contemporâneo e a condição negra e feminina no Brasil”. In: GARCIA, Antonia; GARCIA, Afrânio. *Relações de Gênero, Raça, Classe e Identidade Social no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013.

SANTOS, Helena. “A construção da imagem “ideal” da mulher na mídia contemporânea.” In: FERREIRA, Silvia; ALVES, Ivya; COSTA, Ana Alice (Org.). *Construindo interdisciplinaridades: estudos de gênero na Bahia*. Salvador: UFBA/Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, 2008.

SCHUCMAN, Lia. “Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana.” *Revista Psicologia & Sociedade*, ABRAPSO, n. 26, v. 1, p. 83-94, 2014.

SILVA, Márcia Cecília de Paula. *Do corpo objeto ao sujeito histórico: perspectivas do corpo na história da Educação Brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SILVA, Márcia. “Bloco Afro Ilê Ayê e a construção da identidade.” In: GARCIA, Antônia; SERPA, Ângelo; GARCIA, Agenor (Org.). *Desigualdades sociorraciais suburbanas e o direito à cidade d’Oxum Plano Popular de Bairro*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014.

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

TELES, Jocélio. *Ensaio sobre raça, gênero e sexualidades no Brasil (séculos XVIII-XX)*. Salvador: EDUFBA, 2013.

TOURAINÉ, A. *El sujeto: un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

WOLF, Naomi. *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Traduzido por Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.



## VIOLÊNCIA SEXUAL E GÊNERO NOS JORNAIS DE OPOSIÇÃO ÀS DITADURAS: BRASIL E URUGUAI (1968-1984)



*Mirian Alves do Nascimento*  
*Cristina Scheibe Wolff*

No Uruguai, em outubro de 2011, um grupo de 28 ex-presas políticas denunciou judicialmente mais de 100 oficiais e policiais por abusos e torturas sexuais (El PAÍS, 2011).<sup>1</sup> Esta denúncia, que enquadra como abusos sexuais a nudez, choques e sevícias aplicadas em órgãos sexuais, introdução de objetos na vagina e ânus, além de relações sexuais forçadas, nos faz questionar por que se demorou tanto tempo a pensar como sexuais os abusos cometidos nas torturas contra as mulheres no período da ditadura. E, além disso, por que somente para as mulheres estas torturas foram pensadas como sexuais? Estas são as questões centrais deste artigo. Além disso, pretendemos observar quais os tipos de violências sexuais foram noticiadas em alguns jornais do Brasil e Uruguai do período das ditaduras nesses países e perceber se os redatores se utilizaram de construções de gênero no intuito de causar antipatia do público-leitor a esses governos ditatoriais.

O Brasil e o Uruguai atravessaram períodos de grande repressão na segunda metade do século passado. Antes mesmo da ditadura uruguaia, entre os anos de 1968 e meados de 1973, aquele país sofreu com a implantação das *Medidas Prontas de Seguridad*, pois elas institucionalizaram as perseguições dos governos de Pacheco Areco e Juan Bordaberry contra seus opositores (PADRÓS, 2011). No Brasil, a partir do golpe, em 1964, muitas pessoas que se colocaram na oposição ao governo militar foram reprimidas duramente. Nos dois países, as forças

<sup>1</sup> Ver texto completo em: <[http://www.subrayado.com.uy/Resources/Uploads/RelatedFiles/Docs/denuncia\\_ex\\_presas.pdf](http://www.subrayado.com.uy/Resources/Uploads/RelatedFiles/Docs/denuncia_ex_presas.pdf)>. Acesso em: 03 fev. 2014.

militares e policiais foram responsáveis por sequestros, prisões ilegais, torturas, desaparecimentos forçados e assassinatos de muitos suspeitos e presos por crimes políticos.

A oposição contou com alguns veículos de imprensa para denunciar as arbitrariedades cometidas no interior dos órgãos de segurança. Alguns foram proibidos pelos governos e funcionaram na clandestinidade; outros tiveram autorização para publicação, apesar de terem sofrido censura. Para este artigo, escolhemos o jornal brasileiro *Repórter*, formato tabloide, pesquisado de 1977 até 1982, fase de maior abertura política e, por isso, já não havia muitas ocorrências de prisão e tortura de mulheres militantes, porém o jornal publicou editoriais retrospectivos e apresentou notícias sobre a repressão em anos anteriores; e o uruguaio *Marcha*, formato *standard*, analisado entre os anos 1968 e 1974, época de seu fechamento. O primeiro se dizia “autônomo e independente”; o segundo teve vários de seus apoiadores e seu fundador, Carlos Quijano, ligados a uma coalizão de esquerda uruguaia chamada Frente Amplio.

Entre as denúncias de sevícias praticadas pelos agentes do Estado e denunciadas pelos jornais, destacamos as que trataram das violências sexuais para tentar entender dois aspectos que são bastante polêmicos quanto à questão da violência sexual na tortura, conforme mencionado anteriormente. Em primeiro lugar, a dificuldade que existiu e ainda existe em denunciar a tortura como violação sexual. Em segundo lugar, entender por que tais torturas foram pensadas como sexuais somente em relação às mulheres.

No período contemplado pela pesquisa, apesar das significativas transformações culturais pelas quais uma parte do planeta atravessava, como a revolução sexual, a Segunda Onda do Movimento Feminista (WOLFF, 2007), dos movimentos de contracultura, entre outros, e em razão das mudanças, muitas mulheres terem acessado as universidades e o mercado de trabalho, predominava a noção de que as mulheres diferiam muito dos homens nos sentimentos, papéis, funções, o que configura um conjunto de ideias advindas do que chamamos de construções de gênero: um determinismo cultural fundamentado nas diferenças sexuais, que colocava as mulheres em oposição aos homens (PEDRO, 2005, p. 82), e, que, muitas vezes, impediu que elas transitassem por caminhos trilhados pelos homens, como certas profissões, lugares e posições sociais. Apesar disso, houve uma significativa participação das mulheres nas organizações de oposição aos governos militares.

No Brasil, nas organizações que empreenderam a luta armada, as mulheres que foram denunciadas constituíam entre 15% e 20% do total de militantes. O ideário revolucionário, que defendia um mundo mais justo e igualitário, atraiu

mulheres das mais variadas ocupações: donas de casa, estudantes (em maior número), professoras, profissionais liberais e operárias. Elas viveram, em sua maioria, o cotidiano das organizações de esquerda no que tange às ações armadas, ao seu planejamento, ao proselitismo político nas fábricas e nas ruas, entre outras práticas, bem como sofreram prisões, torturas, desaparecimentos forçados, assassinatos e exílio em decorrência da repressão estatal (RIDENTI, 1993, p. 198).

Naquele contexto, o tema da violência sexual foi pouco explorado, mas, recentemente, o tema vem sendo tratado por alguns pesquisadores. Então, para termos um parâmetro acerca das violências sexuais, destacamos o que a socióloga argentina Elizabeth Jelin ([201-]) afirmou sobre o tema: “*En realidad, toda tortura involucra una violación al cuerpo sexuado de la persona*” (p. 70). Ela acrescenta que

*[...] la desnudez desvergonzada, las prácticas de tortura sobre aquellas partes del cuerpo donde la sensibilidad es mayor – especialmente órganos sexuales y zonas erógenas – ya son en sí mismas actos de violación sexual.*

A partir de seus estudos sobre o período das ditaduras, esta autora declara que “*la cuestión es que en muchas ocasiones, se traspasó otro límite a través del abuso sexual genital. Y esto parece agregar algo que puede ser considerado cualitativamente diferente*” ([201-]).

Para analisar tais atribuições de papéis dispensadas às mulheres e homens, vamos lançar mão das reflexões trazidas pelos estudos de gênero sob um viés feminista (PEDRO, 2005, p. 82) “na compreensão do gênero como uma construção social, cultural e histórica, sempre relacional, e que define hierarquias e estratégias de poder, territórios e comportamentos para homens e mulheres” (WOLFF, 2007). Para Joan Scott (1989), “o gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as “construções sociais” – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres” (p. 7). A autora também afirma que o gênero “é uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (1989). Ela acrescenta, ainda, que “o gênero é um primeiro modo de dar significado às ações de poder” (1990, p. 14). A tortura, no contexto das ditaduras do Cone Sul, nos anos 60 e 70, usou o gênero para exacerbar uma relação de poder, no caso entre os torturadores e os militantes presos ou sequestrados, colocando-os em uma situação limite na qual se sentissem sem saída, totalmente à mercê dos torturadores.

Por se tratar de um estudo que envolveu o Brasil e o Uruguai, países vizinhos do Cone Sul, que atravessaram histórias semelhantes durante as décadas

de 1960, 1970 e 1980, utilizamos, também, a história comparada, pois, de acordo com José D'Assunção Barros (2007), sua metodologia consiste em “[...] iluminar um objeto ou situação a partir de outro, mais conhecido, de modo que o espírito que aprofunda esta prática comparativa dispõe-se a fazer analogias, a identificar semelhanças e diferenças entre duas realidades, a perceber variações de um mesmo modelo” (p. 4).

Para Maria Ligia Coelho Prado (2005), “a história de cada país latino-americano corre paralelamente às demais, atravessando situações sincrônicas bastante semelhantes” (p. 12). Em relação aos jornais, pensamos que cabe a afirmação de José D'Assunção Barros (2007) que trata, também, da História Comparada: “Por vezes, será possível ainda a prática da “iluminação recíproca”, [...] que se dispõe a confrontar dois objetos ou realidades ainda não conhecidos de modo a que os traços fundamentais de um ponham em relevo os aspectos do outro” (p. 4), para que seja possível perceber “[...] elementos em um e outro, as variações de intensidade relativas à mútua presença de algum elemento em comum” (p. 4). Acerca dos periódicos, Tânia Regina de Luca (2005, p. 139) assinala que o pesquisador deve atentar ao trabalhar com tais fontes impressas, para não dissociar o conteúdo da fonte, do espaço que ela ocupou na história.

Sobre os textos publicados nos jornais, lembramos que a autora Eni Orlandi (1994) afirma que o discurso faz sentido entre os indivíduos quando eles possuem as mesmas significações. Ela afirma: “Temos de pensar a linguagem de uma maneira muito particular: aquela que implica considerá-la necessariamente em relação à constituição dos sujeitos e à produção dos sentidos” (p. 15). Diz, ainda, que a história está envolvida nesse processo, já que ela dá ferramentas para que os signos sejam compartilhados com significados semelhantes entre interlocutores. E sustenta que “o trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana” (ORLANDI, 2009, p. 15), porque a linguagem intermedeia o ser humano e seu ambiente. Entendemos, então, que é através dos discursos que o indivíduo expõe suas realidades, que, por sua vez, são resultado das suas vivências.

## 11.1 Formas de violência

Levaremos em conta, para as análises das matérias publicadas nos jornais que denunciaram violências sexuais, os vários tipos de violências citados por alguns estudiosos do tema. Lala Mangado e María Celia Robaina (2012) indicam

algumas formas dessa violência: “*desnudez forzada, acoso, humillación y burla con connotación sexual, abuso, amenaza y/o simulacro de violación, violación, prostitución forzada, forzamiento al exhibicionismo, mutilación, embarazo o aborto forzados, esclavitud sexual*” (p. 28). Acrescentam que, durante o período de exceção uruguaio, a violência sexual foi utilizada como “estratégia de guerra”, na qual os “[...] *actos de vejación sexual realizados por represores a través de la fuerza física, el uso de armas, animales u objetos amenazantes [...]*” foram utilizados “[...] *con la intención de torturar a la mujer y a los compañeros que veían y escuchaban, así como sacarlas información, humillarlas, dominarlas y dividir los grupos*” (MANGADO e ROBAINA, 2012).

As pesquisas realizadas nos jornais nos mostraram que o jornal brasileiro publicou raríssimas notícias que abordaram o tema “violência sexual” contra suspeitas e presas por crimes políticos. No *Marcha* esse número foi mais significativo, ainda que bem pequeno. Neste jornal, a primeira denúncia que relatou violências de cunho sexual tratou do Brasil. Ela foi publicada em janeiro de 1970 – mostraremos mais adiante –, menos de dois anos depois da instituição das *Medidas Prontas de Seguridad* e mais de um ano após o AI-5 – outros tipos de violências como invasões de domicílios, torturas variadas, assassinatos já vinham sendo noticiadas desde 1968.

Essa ausência de publicações a respeito das violações sexuais genitais infligidas nos suspeitos e presos por crimes políticos pode ser justificada pela razão que assinala Elizabeth Jelin ([201-]): a violação sexual genital agrega “*algo que puede ser considerado cualitativamente diferente*” (p 70), considerada, talvez, a pior das torturas, o domínio total do outro, devido aos signos que foram atribuídos pelas sociedades à genitália, em relação à intimidade. Talvez, também, porque quando se trata de uma violação sexual, sempre paira a possibilidade de que a vítima, de alguma forma, tenha permitido, ou, mesmo, sentido algum tipo de prazer na relação. Nos casos de estupro e violência sexual em geral, a vítima sempre é suspeita de uma certa convivência, pois se espera que ela resista, e, por outro lado, se atribui a ela uma parte da culpa pelo estupro, por ser bonita, andar desacompanhada, usar roupas “provocantes” etc.<sup>2</sup>

Para Lilián Celiberti (2012), ex-presas política uruguaia, professora e ativista feminista e dos direitos humanos, a tortura, como um todo, possui um caráter de violência de gênero. Ela afirma que

---

<sup>2</sup> Sobre isso, ver Gavron (2008) e Vigarello (1998).

*El torturador es un hombre, y en tanto tal, posee el conocimiento y la internalización del poder que socialmente mantiene sobre la mujer. Las técnicas de la destrucción psicológica y de la pérdida de identidad política, que son el objetivo principal de la tortura tienen una connotación sexual, que se expresa de forma diferente hacia los cuerpos masculinos y femeninos (p. 17).*

Concordamos com a autora acima nas duas primeiras afirmações, quando fala sobre o “conhecimento e internalização do poder que socialmente os homens” exerciam sobre as mulheres. Bem como acerca das “técnicas de destruição psicológica e de perda de identidade política” que, como objetivo principal da tortura, tinham uma conotação sexual. Todavia, devemos refletir sobre a expressão diferenciada da tortura “frente aos corpos masculinos e femininos”, mencionada por ela. Certamente havia diferenças na maneira como mulheres e homens eram torturados, e de como se estabeleciam relações de hierarquia de gênero entre torturadores homens e torturados homens ou mulheres, mas os homens também eram torturados sexualmente, e se usou muito o gênero na tortura dos homens também, explorando, sempre, a situação de impotência e vulnerabilidade em que estavam colocados os prisioneiros, tão contrária a todos os princípios da masculinidade hegemônica.

Para entendermos melhor as afirmações feitas logo acima, atentemos para os exemplos a seguir. Em uma entrevista concedida pelo então estudante Jean Marc Von Der Weid, militante da Ação Popular no Brasil, ao *Marcha*, indagado acerca dos torturadores, ele falou: “*Son los sádicos, gente totalmente deformada, que tortura por placer; hay muchos pederastas entre los torturadores, sobre todo en San Pablo*” (BERMEJO, 09 jul. 1971, p. 16). “Pederastas” era uma palavra usada, na época, para designar homossexuais, e, eventualmente, outras chamadas “perversões sexuais”. Essa afirmação nos faz pensar em algumas hipóteses para a utilização deste termo na entrevista: 1) Poderia haver homossexuais entre os torturadores; 2) Poderia haver homens heterossexuais que violavam os militantes para “rebaixá-los” à condição de mulher, uma vez que as mulheres, apesar de na época estarem começando a se tornarem independentes através do ingresso significativo nas universidades e no mercado de trabalho, ainda eram vistas como frágeis, dependentes e submissas e, portanto, nesta visão, ter sua sexualidade dominada pelos homens; 3) Poderia ser uma escolha discursiva para “desqualificar” os torturadores, já que havia, entre torturadores e torturados, uma relação de poder. “Pederasta” carregava o sentido de um homem mais velho que seduz um mais jovem. Basicamente, era uma forma de desqualificar os torturadores. Mas tinha o outro lado dessa acusação: se alguém seduz, há também alguém que é seduzido,

que, de alguma forma torta, se submete à perversão. Basicamente, o uso dos termos “sádico” e “pederasta”, neste discurso, remetem à ideia de que os torturadores tinham prazer na tortura, um prazer sexual, o que seria totalmente injustificável, se pensarmos que a tortura era realizada como uma “arma” na “guerra contra a subversão”.

Voltando às violências sexuais, um fragmento do livro “Mulheres que foram à luta armada” nos conta parte da história da prisão de três militantes brasileiros com violência sexual:

Ali, numa grande sala, são postos nus, os três juntos, sob o comando do tenente Aílton Guimarães, o mesmo que se notabilizou como chefe do jogo do bicho. Guimarães e muitos outros militares mandaram que Chica ajoelhasse e chupasse o sexo dos dois, e que Bento e Chael fizessem a mesma coisa (CARVALHO, 1998, p. 126).

A leitura desta passagem do livro de Maklouf Carvalho (1998) nos faz pensar que durante as torturas valia tudo para desmoralizar, destruir psicologicamente o preso, não havia quase distinção de sexo para as sevícias. As diferenças se limitaram às possibilidades biológicas. Uma vez que os homens não têm vagina, então os torturadores usaram as possibilidades equivalentes nos corpos dos homens – entre elas, introduziram cabos de vassoura e outros objetos pontiagudos no ânus<sup>3</sup> e pênis dos homens – nas mulheres também introduziram objetos no ânus e na vagina, principalmente para aplicar choques elétricos.

As violências sexuais contra os homens, apesar dos inúmeros silêncios, aparecem em algumas falas: nas entrevistas com as mulheres ou nos jornais, conforme veremos a seguir. A uruguaia Sara Youtchak (apud LARROBLA, 2012), em entrevista concedida em “*Las Laurências*”, afirma que a mais terrível experiência por que passou não era a sua, e afirma: “*en lo que me hacían presenciar... las violaciones a los compañeros... tenían perros. Usaban perros para las violaciones...*” (p. 82).

Imaginemos os traumas que devem ter vivenciado esses homens, vistos por muitas pessoas como heróis, por terem sofrido violação sexual, em sociedades

---

<sup>3</sup> No site Tortura Nunca Mais, encontramos: “Ele era Mário Alves de Souza Vieira, jornalista. Foi preso no dia 16 de janeiro do corrente, na Guanabara, pela polícia do 1º Exército e levado para o quartel da P.E., sendo espancado barbaramente de noite, “empalado com um cassetete dentado”, o corpo todo esfolado por escova de arame, por se recusar a prestar informações exigidas pelos torturadores do 1º Exército e do DOPS” [Grifos nossos]. Ver em: <<http://www.documentosrevelados.com.br/repressao/forcas-armadas/carta-de-dilma-vieira-denunciando-prisao-e-morte-na-tortura-do-dirigente-comunista-mario-alves/>>. Acesso em: 06 ago. 2014.

pautadas por construções de gênero em que os homens devem dominar e as mulheres serem dominadas. Por isso, afirmamos que os homens que experimentaram a traumática da violação sexual sofreram a violência de gênero que, em nossa sociedade, é normalmente destinada às mulheres. Porque o objetivo tanto da violação dos homens quanto das mulheres era o de feminizar o adversário. Para as mulheres, a violação não contrariava os estereótipos de gênero. Mas sempre pairava, de forma muito sutil, a suspeita da colaboração, tal como aconteceu no caso paradigmático das detentas da ESMA.<sup>4</sup> Para os homens, as violações contrariavam todas as construções de gênero destinadas a eles, bem como as práticas que delas advinham, já, que, para a sociedade, os dominadores eram eles. Indivíduos preparados para protegerem a família, especialmente as mulheres. Foram também subjugados, dominados, tanto quanto as mulheres. O lugar que sempre ocuparam era bem mais “elevado”, logo, o espaço simbólico percorrido até o controle de terceiros sobre sua sexualidade foi maior. Talvez, por isso, as torturas sexuais aplicadas nos homens foram majoritariamente silenciadas.

Entre os exemplares de *Repórter* pesquisados, houve apenas uma notícia sobre violência praticada pelos órgãos de repressão contra mulheres presas por crime político. Em março de 1978 esse periódico fez uma retrospectiva sobre os dez anos de vigência do AI-5 e, entre outras matérias, publicou uma acerca da prisão e tortura sofrida pela professora Maria Nilde Mascelanni, em janeiro de 1974, na qual trouxe a fala dela com detalhes de sua permanência sob a tutela do Estado e mostrou que a ameaça da violência sexual fez parte da aplicação da tortura: “Um dia colocaram um criminoso comum na minha sala, com intenção que ele me violentasse. Em vez disso, eu conversei muito com ele, orientei como uma orientadora social e quando ele saiu os policiais gritaram com ele, chamaram de bicha e me chamaram de homem!” (apud *Repórter*, 1978, p. 3).

Em relação a esta notícia, é importante ressaltar a utilização das construções de gênero pelos policiais com a intenção de agredir a professora, aprisionada por razões políticas, bem como ao chamado preso comum, quando o plano dos policiais não deu certo. Pois, de acordo com a fala dela, foi bem fácil notar, colocaram o prisioneiro no intuito de que ele a violasse. Ao não terem sucesso na ação, chamaram-no de “bicha”, para desqualificá-lo. Na visão deles, ele não podia

---

<sup>4</sup> Esse caso, em que algumas prisioneiras eram “tratadas como namoradas” por torturadores, ou seja, além de serem violadas, eram levadas a bares e outros lugares, recebendo um tratamento diferenciado, sendo, por isso, rechaçadas por seus companheiros, está, atualmente, sendo discutido na Argentina face ao lançamento do livro WORNAT, Olga y LEWIN, Miriam. *Putas y guerrilleras*. Buenos Aires: Planeta, 2014.



ter fugido da sua “obrigação de macho”, ao ser colocado na cela com o propósito da violência sexual. Já, ao chamarem a professora de homem, fizeram-no pela atitude do preso em relação a ela, como se não fosse mulher suficiente para atrair o desejo dele.

Ainda no *Repórter* foi publicada outra denúncia sobre violência sexual contra mulheres, mas estas não estavam presas, eram atrizes e se encontravam dentro de um teatro, 15 minutos após o final da peça *Roda Viva*, de Chico Buarque de Holanda, na invasão do Teatro Ruth Escobar. A própria Ruth contou sobre o evento anos depois: estava em seu escritório, no dia 19 de julho de 1968, e “ouve um barulho de depredação”. E explicou:

Os que invadiram estavam dentro do teatro. Na porta havia uma viatura da Rádio patrulha, da Polícia Militar. Na ocasião insisti para que os policiais arrombassem a porta para ver o que estava acontecendo. Foi em vão. Lá dentro, cerca de 20 integrantes do CCC, que há mais de um mês ameaçava uma ação contra o espetáculo, barbarizavam literalmente os atores. Cassetetes eram introduzidos nas vaginas das atrizes, apesar de uma delas alegar estar grávida de seis meses. E estava mesmo. Os atores eram espancados com socos ingleses, cassetetes; os membros do CCC também estavam armados [...] (apud *Repórter*, mar. 1979, p. 7).

Segundo a atriz, os invasores eram do Comando de Caça aos Comunistas, uma organização paramilitar anticomunista que atuava no Brasil, na época. Eles espancaram os atores e violaram as atrizes com cassetetes. Uma delas estava grávida, como fez questão de frisar Ruth Escobar – para mostrar que as pessoas que apoiavam a ditadura não respeitavam ninguém. No entanto, houve, no mínimo, omissão de socorro por parte da polícia militar que havia posicionado uma viatura na porta do teatro. Todavia, parece que estavam ali para garantir a invasão, pois que outra motivação teriam para agir daquela forma? Ela esclareceu que “um agente do DOPS e um jornalista” conseguiram prender dois invasores, um secundarista de 27 anos e um tenente do Exército, mas não aconteceu nada com eles.

Esse texto falava de aulas de torturas para militares no Rio de Janeiro. O texto citava os “instrumentos” utilizados – pinças, fios elétricos, pedaços de borracha, de ferro e de madeira. Havia a transcrição de uma carta assinada por 15 mulheres e 34 homens, presos na Ilha das Flores, que descrevia várias violências sofridas não apenas naquele presídio, mas em outros locais.

Sobre os casos de violências sexuais descritos, apenas um fala sobre a tortura de uma mulher: “*A Dorma Tereza de Oliveira, de 23 años, obrera, le retorcieron los pechos con tenazas*” (MARCHA, 23 jan. 1970, p. 21). E se trata de violência

sexual, no contexto em que os seios têm uma conotação erógena. No mais, disseram que um cachorro de nome Ringo mordida as partes mais sensíveis dos presos. Sobre estas, penso que se referiam aos seios das mulheres e as genitálias em ambos os casos.

Na matéria já citada acima, que trouxe a entrevista concedida ao *Marcha* pelo estudante Jean Marc Von Der Weid, sobre torturas sexuais, ele relatou:

*Otra forma frecuente de tortura física es atar los órganos genitales del prisionero. [...] Cuelgan al prisionero en una posición límite de equilibrio, de modo que sólo haciendo un gran esfuerzo consigue evitar que la soga le hale los órganos. Con el tiempo el prisionero pierde las fuerzas: es una forma de que él mismo se torture* (apud BERMEJO, 09 jul. 1971, p. 16).

O estudante denunciou, ainda, que os torturadores também estavam aplicando injeções de éter nos pênis dos torturados, prática que causava dor tremenda. Quando perguntado sobre as torturas sofridas pelas mulheres, informou que recebiam as mesmas sevícias que os homens, mas que elas sofriam ainda mais: “*el agregado de sevicias, violaciones, todo lo imaginable. Es muy común hoy día que esto se haga también con religiosas, con monjas*”.

Acerca das violências sexuais no Uruguai, a primeira matéria foi apresentada em destaque no jornal. Tal publicação é da época em que o Senado uruguaio montou uma comissão para investigar os crimes cometidos por agentes da repressão, contra pessoas envolvidas nos movimentos sociais, sindicais, estudantis, organizações e cidadãos em geral que se opuseram ao governo. Médicos foram convidados para falarem sobre os danos causados contra as pessoas torturadas sob a custódia do Estado e o jornal noticiou:

*Ante la comisión que investiga las torturas policiales depusieron los médicos forenses: Guaymirán Ríos, Julio Arzuaga, Juan Scandrolío dieron testimonio de los tormentos que, se comprueba” en forma casi diaria”, son aplicados a distintos presos. Quemaduras producidas por los choques de picana eléctrica en los órganos genitales, quemaduras con cigarrillos, golpes en las zonas menos protegidas del cuerpo, quebraduras de huesos, secuelas patológicas de diversa índole, etc. Los casos se acumulan en una lista al parecer interminable, que no se ha detenido ni siquiera con la entrada en funciones de esta comisión: al día siguiente de declarar en el parlamento, el propio doctor Scandroglio, junto con el juez actuante doctor Gervasio Guillot, comprobaron nuevas torturas infligidas en el cuerpo de Rodebel Cabrera, ante lo que se inició otra investigación judicial de las muchas existentes al respecto* (MARCHA, 05 jun. 1970, p. 13).

Genericamente, a notícia fala de violência sexual quando diz que estão sendo aplicadas nos corpos de presos “[...] quemaduras producidas por los choques de picana eléctrica en los órganos genitales [...]”. Logo, homens e mulheres sofreram violências semelhantes.

Ainda sobre o conteúdo do relatório da Comissão do Senado do Uruguai, em 5 de junho de 1970 foi publicado um texto de três páginas com uma seleção de fragmentos do relatório da Comissão do Senado. Em um deles, há claramente a afirmação de que estavam acontecendo violências sexuais nos locais de aprisionamento dos suspeitos. Nos fragmentos de texto apresentados logo abaixo, veremos que tanto homens quanto mulheres foram submetidos a esse tipo específico de tortura:

[...] 5) Golpes una vez detenidos ya sea mediante simple utilización del puño o de objetos contundentes (a un detenido en una seccional policial por simple acto arbitrario se le golpeó de tal manera que al salir de la comisaria hubo que extirpársele de urgencia un testículo); [...] 9) Picana eléctrica en diferentes partes del cuerpo, especialmente talones, órganos sexuales [...] 10) Quemaduras de cigarrillos en los genitales, en el ano y se ha señalado un caso concreto conocido de un procesado que resultó quemado con más de sesenta quemaduras de cigarrillo en el bajo vientre (declaración de un médico forense); [...] 11) A todo esto se agrega el uso cotidiano de la tortura psicológica, agravando los malos tratos y la tortura física que toma diversas formas y modalidades y en algunos casos concretos se han señalado intento de violación y manoseo a mujeres detenidas y exposición en lugares donde tienen acceso funcionarios, de jóvenes, incluso menores de edad, obligadas a desnudarse [...] (MARCHA, 05 jun. 1970, p. 13).

Esta citação nos dá a impressão de que existia uma hierarquia na forma de denunciar torturas, baseada, também, nas construções de gênero, e tal qual um roteiro de filme, o suspense ia aumentando. Sobre os homens, que teoricamente deviam ser mais fortes e de quem se esperava mais em relação à sua resistência, se falava primeiro. É importante lembrar que o jornal já vinha noticiando há mais tempo as violências contra eles – desde os conflitos de rua. Então já não era novidade, é como se os leitores estivessem mais acostumados com essas informações. Depois se fala de golpes contra um preso, que teve que extirpar o testículo. No entanto, a informação não classifica tal brutalidade como violência sexual.

Há que se pensar, todavia, nos resultados de tais violências. Em sociedades em que se qualificam as pessoas de acordo com seu sexo biológico e são construídos papéis para que elas representem durante suas existências, o que significaria, para um homem, perder parte da genitália? Provavelmente, poderia ser

considerado menos homem. E para os militares? O que significava transformar esse “soldado inimigo” em um “homem pela metade”? Numa sociedade em que predomina a dicotomia entre homens e mulheres, quando um homem é menos homem, ele “naturalmente” seria feminizado.

O fragmento da notícia acima mostrou, ainda, outras formas de violências que são classificadas pelos números dez e onze. Primeiro, se fala das queimaduras que, em virtude da localização, indicam o objetivo de atingir a genitália/sexualidade da vítima. E, logo a seguir, é relatada a violência psicológica – que sempre é traduzida em ameaças contra o torturado ou alguém de sua estima; e o desnudamento, modalidade que até pouco tempo atrás não se entendia como violência sexual, embora fosse o princípio de todo um ritual que buscava aniquilar o preso ou a presa.

E, para completar a lista das violências praticadas contra os presos e presas por motivação política que foram comprovadas pela comissão do Senado, foram listadas as que, provavelmente, seriam consideradas mais repugnantes:

*12) Mujeres embarazadas sometidas a trato inhumano, privación de agua y alimentos, en algún caso concreto mujeres detenidas por represalia contra familiares junto a sus hijos menores debieron permanecer sin elementos indispensables para atender sus indispensables necesidades alimenticias.*

Nas matérias dos jornais, percebe-se que a maternidade foi utilizada algumas vezes para sensibilizar os leitores, pois poderiam noticiar como sendo apenas mais um caso de violência contra mulheres e suprimir a informação da gravidez, mas não o fizeram. A gravidez também foi utilizada pelos torturadores para fazerem as mães falarem. Para os agentes do Estado, a gravidez resultaria na “perpetuação do inimigo”, e, por isso, as iniciativas de separar as mães de seus filhos ainda pequenos, como fizeram as forças repressoras: entregar a parentes, ou, até mesmo, as atitudes extremas de dar para adoção (BAUMGARTNER; MATOS; MAZZEO, 1987, p. 203). Para os parlamentares, autores dos textos, e demais leitores do semanário, acreditamos, valorizavam a gravidez como um momento ímpar, tanto no sentido simbólico da renovação da vida quanto no biológico, de cuidados especiais – ao contrário dos que estavam passando sob a dominação do Estado – para o bom andamento da saúde da futura mãe e da criança que estava por vir. Por isso o destaque dado à informação, que acabou por ser colocada em penúltimo lugar, juntamente com a das mães presas com seus filhos, sem o acesso aos direitos humanos básicos, como a alimentação. Essa última parte, sobre as dificuldades com a maternidade na prisão, significava o auge do terror.

Em último lugar, a denúncia fala sobre a prisão das mulheres e filhos em represália ao suspeito. Embora seja complicado dar ordem de importância às denúncias, essa é uma das faces mais perversas do regime ditatorial. Se, durante a busca de um suspeito, ele não fosse encontrado em casa, sequestravam e usavam parentes como reféns, independente de idade ou orientação política (BAUMGARTNER; MATOS; MAZZEO, 1987, p. 171). Era uma forma de punir as pessoas por terem algum tipo de ligação com opositores do regime, causar medo generalizado na população e inibir outras iniciativas de resistência ao governo civil-militar. Entretanto, em se tratando da escrita da denúncia, foram as mulheres e as crianças as citadas, ainda que qualquer familiar pudesse passar por este processo. Todavia, falar de um irmão refém talvez não causasse o impacto desejado, pois muitos jovens participaram das lutas contra os governos; já mães com crianças foi menos comum. Além disso, as construções de gênero vigentes enfatizam o papel de protetor dos homens com relação às mulheres de sua família, assim, os militantes estariam, de alguma forma, “falhando” em seus papéis masculinos, ao deixarem “suas mulheres” à mercê dos torturadores. Isso enfatizava a situação de impotência dos presos. No caso das mulheres, isso se dava com relação a seus filhos pequenos.

Alguns fragmentos do relatório da Comissão de Investigação do Senado transcritos acerca dos silêncios sobre as torturas realizadas por agentes do Estado uruguaio nos mostram que havia a classificação das mulheres em relação à sua “moral”, que estava atrelada à sexualidade:

*El temor en algunos casos, el pudor en otros, explicable fácilmente tratándose de mujeres de vida normal y conducta respetable que se han visto, por las circunstancias anormales que ha vivido el país, sometidas a tener trato policial, hacen que hechos no aparezcan públicamente en toda su grave dimensión (MARCHA, 05 jun. 1970, p. 14).*

Logo, tais denúncias poderiam escandalizar as pessoas ao saberem dos crimes acontecidos sob a responsabilidade do Estado e, também, deixar as mulheres vulneráveis à estigmatização frente aos julgamentos das pessoas conhecidas. Sara Youtchak, ex-presa política, afirma que relatou com frequência as torturas, mas omitiu as violações. E esclareceu: “*En realidad las penetraciones, porque nunca fui violada por un hombre... es decir, siempre se trató de objetos. Te introducían objetos por el ano y por la vagina...*” (apud LARROBLA, 2012, p. 82).

Tal afirmação ajuda a entendermos os silêncios dos jornais em relação às violências sexuais, conforme veremos a seguir:

*La indefensión en que se encuentran quienes, detenidos, están sometidos a la voluntad omnipotente, arbitraria y todo-poderosa de los que actúan como dueños y señores de su libertad y de su persona, se coligan en algunos casos para hacer más difícil que muchos hechos tomen conocimiento público. [...] El temor en algunos casos, el pudor en otros, explicable fácilmente tratándose de mujeres de vida normal y conducta respetable que se han visto, por las circunstancias anormales que ha vivido el país, que esos hechos no aparezcan públicamente en toda su grave dimensión (MARCHA, 05 jul. 1970, p. 14).*

O texto do jornal trouxe, também, falas de médicos forenses sobre as torturas, explicando cada uma delas com mais detalhes – as falas dos médicos davam credibilidade às investigações da comissão. E de vítimas que sofreram as sevícias, com as descrições dos fatos que aconteceram durante sua estada sob o poder dos agentes do Estado. Um médico chamado de Julio Arzuaga, entre várias descrições de torturas, fala dos choques, da máquina: “*es un conductor de electricidad, con un voltaje no muy alto para que no vaya a producir la muerte, que deja quemaduras*”. E de seu resultado: “*como normalmente eligen para su aplicación zonas muy sensibles, como los genitales, y la electricidad nos impone a todos un poco, resulta entonces una tortura tanto física como moral [...]*” (MARCHA, 05 jun. 1970, p. 13).

Os choques eram aplicados nas genitálias e, por isso, o médico fala que, além da tortura física, se tratava de uma tortura moral, visto que a moral estava muito atrelada à sexualidade dos indivíduos. Especialmente a “moral/sexualidade” das mulheres cercadas pudor. Um senhor chamado Honorio Grieco, em seu depoimento, conta como aplicaram os choques: “[...] *entonces, en silencio, venían con un recipiente con agua, y me echan agua fría. Sobre los órganos genitales me habían puesto una especie de esponja mojada; me mojan todo el cuerpo, me aplican un choque en el estómago, que me hace sentar*”. E ele acrescentou: “*me empieza a preguntar y a aplicarme la picana eléctrica en los muslos, en los testículos, inclusive, con el prepucio hacia atrás, en los hombres [...]*” (apud MARCHA, 05 jun. 1970, p. 13).

É claro que havia o desejo de provocar a dor naquele que era considerado adversário, inimigo; arrancar-lhe a informação. Mas me parece que a aplicação dos choques nas regiões erógenas tinha o propósito de prejudicar para sempre a sexualidade do torturado, diminuí-lo enquanto homem, conforme foi explicado acima. Pois, conforme um dos médicos relatou para a comissão, os choques, muitas vezes, causavam queimaduras graves.

Também há descrições das violências contra as mulheres. Mas vou citar apenas as que indicam violências sexuais: “[...] *obligar a que se desnudara a jóvenes que, por otra parte, no estaban ni fueron acusadas de ningún acto delictivo*” (MARCHA, 05 jun. 1970, p. 14). Como já afirmei antes, o desnudamento era um

dos primeiros abusos sexuais que os policiais cometiam assim que prendiam as pessoas. E tais atos tornavam-se conhecidos por grande parte da população que tinha acesso aos jornais. Por seu caráter vexatório, tanto poderia causar revolta nas pessoas, sentimento esperado pelos redatores do jornal, quanto o medo, reação desejada pelo Estado. Em outra parte, diz: “*Detener a mujeres en avanzado estado de gravidez [...] permitir que “fueran sometidas a manoseos e incluso existe una denuncia concreta de intento de violación cometido por un funcionario en estado de embriaguez”* (MARCHA, 05 jun. 1970, p. 14).

Durante os depoimentos na Comissão de Investigação do Senado, o presidente perguntou a uma garota, chamada de N. N., cuja idade de 20 anos é destacada, se quem tinha obrigado ela a se despir eram polícias femininas. Mas ela falou que havia policiais homens na porta do banheiro. Além disso, revelou que as policiais molharam-na. Na seqüência do texto, diz:

*En cuanto al caso de N. N. ha sido especialmente destacado por nosotros porque se trata no sólo de una mujer sino de una muchacha de veinte años que fue sometida al vejamen de permanecer desnuda mientras los funcionarios policiales abrían constantemente la mirilla para observarla* (MARCHA, 05 jun. 1970, p. 14).

Assim, podemos observar que, no próprio relatório, se faz aceção entre as mulheres. Há um fragmento que especifica: “*se trata no sólo de una mujer sino de una muchacha de veinte años que fue sometida al vejamen de permanecer desnuda*”, logo, deu a entender que a violência era ainda pior por se tratar de uma jovem, uma questão geracional. Entretanto, naquela situação, o desnudamento era abominável para qualquer pessoa.

O periódico uruguaio tinha um perfil progressista e, portanto, tratava homens e mulheres com igualdade, no entanto, ao publicar transcrições de discursos de parlamentares, acabou por reproduzir construções de gênero que tais textos continham. Podemos ver no exemplo abaixo:

*Hay en las cárceles – en esa cárcel Carlos Nery, [...] un centro de martirio de mujeres – madres dignísimas, esposas dignísimas, profesoras, maestras, obreras, mujeres de este país nuestras hermanas, que no han cometido ningún delito infamante, que no son unas marginadas. Vuelvo a decir: son madres arrancadas del seno de sus familias y que permanecen presas desde hace días y días, semanas y semanas; madres de niños de corta edad, a las que se tienen encarceladas, sometiendo a las familias a la tortura de no saber cómo explicarles a los hijos dónde están sus madres* (MARCHA, 30 ago. 1969, p. 9).

Parte de um discurso de um político chamado Bonavita, que foi citado por Michelini, senador, nos instigou a fazer algumas comparações entre as ditas “mulheres direitas” ou dignas e as “mulheres desonradas” ou marginais. A partir da classificação feita por Bonavita, pensamos: seria menos mal martirizar as mulheres marginalizadas pela sociedade? Sua condição já não seria martírio suficiente? Quem seriam essas marginalizadas? Seriam homicidas? Ladras? Prostitutas? O que faria das mulheres, citadas no discurso, digníssimas? O fato de serem mães? Serem esposas? Estarem no interior de famílias baseadas no ideal burguês? A nosso ver, a fala indica a oposição entre as mulheres controladas pelos homens – dentro das famílias – e outras que, talvez, não estivessem sob este controle: ou não cumpriam o papel de esposa ou o de mãe. A que ponto o Estado chegou? “*Madres arrancadas del seno de sus familias*”. Certamente havia um diálogo cúmplice com a sociedade a respeito de tais valores.

## 11.2 Silêncio: mais uma violência

Então, consideramos que foi possível perceber que houve certo silenciamento em relação às violações sexuais cometidas contra todos os militantes, mas, especialmente, contra os homens, pois eles sofreram violências de gênero destinadas a feminizá-los, situação inconcebível para os homens que, para a própria esquerda, deveriam ser vistos como heróis do povo. Com relação às mulheres, por pior que fosse a situação de violência sexual, esta era relativamente comum, mesmo em situações consideradas “normais”, por isso, apesar dos silêncios, havia denúncias, e mais: havia quase uma pressuposição de que, naturalmente, haveria violações nessas condições de tortura. De forma clara, poucas denúncias contra esse tipo de crime foram encontradas nos jornais durante o período analisado. A vergonha e o medo, sentimentos construídos a partir da cultura no que diz respeito à sexualidade, dificultaram a realização das denúncias. Ainda assim, tais notícias apresentaram o teor sexual das violações nas torturas e apontaram para a presença do gênero nos textos apresentados nos jornais.

A questão da tortura sexual pode ser pensada da mesma forma como o discurso sobre o sexo na era vitoriana, como aponta Foucault (1988). Ao mesmo tempo em que se procura silenciar e esconder, ela parece ser fundamental. A tortura, para aniquilar o indivíduo, para tocar em seus pontos mais sensíveis, usa o tempo todo o sexo, e o gênero, na sua inter-relação, tentando feminizar aos homens, e colocar as mulheres em uma posição de objeto sexual, ou de prostitutas.



Isso se faz pela linguagem, chamando os homens de “bichas” ou “*maricones*”, as mulheres de “putas”; se faz por gestos e pelas próprias práticas da tortura, com a nudez, os choques e sevícias aos órgãos sexuais e outras partes do corpo associadas ao sexo. Como nos ensina Foucault, o sexo é também marcado pelas práticas de poder, e interpretado como poder em nossa sociedade, como bem demonstram os palavrões mais usados. Nesse sentido, toda a tortura é sexual, pois ela explora justamente esse poder que o sexo representa, simboliza e faz experimentar.

Por outro lado, os discursos que aparecem nos jornais sobre as violações e violências sexuais sofridas por mulheres procuram destacar que as mulheres perseguidas pelo Estado eram mães, esposas, *mujeres dignísimas*, mulheres direitas. Dessa forma, esses discursos tentam retirar qualquer estigma de cumplicidade de tais mulheres com relação aos atos sexuais cometidos contra elas. Porém, nesta época que estamos analisando, as denúncias sobre as violações eram bastante raras e veladas. Atualmente, em meio a comissões de verdade, 52 anos após o Golpe de 64 no Brasil, 43 anos após o golpe de 1973 no Uruguai, começam a aparecer mais as denúncias que associam as torturas com violações sexuais. Talvez porque hoje, as mulheres e homens sobreviventes já não temam da mesma maneira os estigmas imputados às vítimas de abuso sexual, estupro e violações.

## Fontes

ARZUAGA, Julio apud TORTURAS: el informe de la comisión del senado. *Marcha*. Montevideú, n. 1496, p. 12-13, 05 jun. 1970.

BERMEJO, Ernesto González. Brasil: una cámara de torturas. *Marcha*. Montevideú, n. 1551, p. 16-18, 09 jul. 1971.

BRASIL, lección de tortura. *Marcha*. Montevideú, n. 1479, 23 ene. 1970. 21p.

CASSETETES na vagina das atrizes. *Repórter*. n. 15, p. 7, mar. 1979.

DISCURSO del senador Michelini. *Marcha*. Montevideú, p. 9-11. 30, ago. 1969.

EL PAÍS, 28 out. 2011. Disponível em: <[http://www3.elpais.com.uy/11/10/28/ultimo\\_602799.asp](http://www3.elpais.com.uy/11/10/28/ultimo_602799.asp)>. Acesso em: 24 nov. 2013.

GRIECCO, Honorio apud TORTURAS: el informe de la comisión del senado. *Marcha*. Montevideú, n. 1496, p. 13, 05 jun. 1970.

PROFESSORA torturada: Fleury em ação. *Repórter*. Rio de Janeiro, n. 4, p. 3, mar. 1978.

TORTURAS: el informe de la comisión del senado. *Marcha*. Montevideo, n. 1496, p. 12-15, 05 jun. 1970.

## Referências

BARROS, José D'Assunção. “História Comparada – da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico”. *História Social*, n. 13, 2007, p. 7- 21. Disponível em: <file:///C:/Users/usuario/Downloads/207-678-1-PB.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2014.

BAUMGARTNER, José Luis; MATOS, Jorge Duran; MAZZEO, Mario. *Os desaparecidos: a história da repressão no Uruguai*. Porto Alegre: Tchê, 1987.

CARVALHO, Luiz Maklouf. *Mulheres que foram à luta armada*. São Paulo: Globo, 1998.

CELIBERTI, Lilián. “Desatar, desnudar...reanudar”. In: BAICA, Soledad González; FERNÁNDEZ, Mariana Riso (Comp.). *Las Laurencias*. Montevideo: Trilce, 2012, p. 13-23.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988 [1976].

GAVRON, Eva. *Dramas e danos: estudo das vítimas de crimes sexuais na região de Florianópolis (1964-1985)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008. 300p.

JELIN, Elizabeth. “Dilemas del presente: los abusos sexuales como crímenes de lesa humanidad”. *Crónicas de la utopía*. Umbrales. [201-], p. 70. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/docs/123453.pdf>>. Acesso em: dez. 2013.

YOUTCHAK, Sara apud LARROBLA, Carla. “El horror femenino: las representaciones de los episodios traumáticos en testimonios de mujeres víctimas del terrorismo de Estado”. In: BAICA, Soledad González; FERNÁNDEZ, Mariana Riso (Comp.). *Las Laurencias*. Montevideo: Trilce, 2012, p. 74.

LUCA, Tania Regina de. “História dos, nos e por meio dos periódicos”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 139-140.

MANGADO, Lala; ROBAINA, María Celia. “La emergencia de un prolongado y silenciado dolor”. In: BAICA, Soledad González; FERNÁNDEZ, Mariana Risso (Comp.). *Las Laurencias*. Montevideo: Trilce, 2012. p. 28.

ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 8.ed. Campinas: Pontes, 2009. 100p.

\_\_\_\_\_. “Discurso, Imaginário Social e Conhecimento”. *Em Aberto*, Brasília, ano 14, n. 61, p. 53-59, jan./mar. 1994. Disponível em: <<http://www.emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/view/911/817>>. Acesso em: 15 set. 2010.

PADRÓS, Henrique Serra. “Uruguai: o Pachecato e a escalada autoritária no final dos anos 60”. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 26., 2011, São Paulo. *Anais...* Disponível em: <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300628025\\_ARQUIVO\\_TEXTOENRIQUESERRAPADROS.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300628025_ARQUIVO_TEXTOENRIQUESERRAPADROS.pdf)>. Acesso em: 06 mai. 2013.

PEDRO, Joana Maria. “Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica”. *História* [on-line], v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v24n1/a04v24n1.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2013.

PRADO, Maria Lígia Coelho. “Repensando a História Comparada na América Latina”. *Revista de História*, n. 153, p. 11-33, 2º sem. 2005.

RIDENTI, Marcelo Siqueira. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo: UNESP, 1993. 285p.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil para análise histórica”. *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre, n. 16, jul.-dez., 1990.

VIGARELLO, Georges. *História do estupro: violência sexual nos séculos XVI-XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

WOLFF, Cristina Scheibe. “Feminismo e configurações de gênero na guerrilha: perspectivas comparativas no Cone Sul, 1968-1985”. *Revista Brasileira de História*, v. 27, n. 54, 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882007000200003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882007000200003&script=sci_arttext)>. Acesso em: 25 mai. 2012.

YOUTCHAK, Sara apud LARROBLA, Carla. “El horror femenino: las representaciones de los episodios traumáticos en testimonios de mujeres víctimas del terrorismo de Estado”. In: BAICA, Soledad González; FERNÁNDEZ, Mariana Risso (Comp.). *Las Laurencias*. Montevideo: Trilce, 2012. p. 74.



## FEMINISMO, TRANSNACIONALIDADE E INTERSECÇÃO: O CASO DA CONSTITUIÇÃO DO FEMINISMO CIGANO



*Caterina Alessandra Rea*

### 12.1 Introdução

Os Roms ocuparam uma posição particular de sujeito na Europa e no mundo, uma posição marcada por uma combinação racista de fantasmas e de desprezo que continua ainda hoje. Neste momento, as populações romani estão sendo excluídas do sistema de saúde, da educação, estão sendo expulsas de muitos Estados-nação e mortas (...). Com o aumento da violência contra as populações romani em toda Europa e em outros lugares no século XXI, a necessidade do ativismo e da teoria, e a possibilidade de um feminismo cigano, assumem uma urgência que não podem ser negadas (BROOKS, 2012, p. 9-10).

Com estas palavras, a feminista e acadêmica cigana norte-americana Ethel Brooks insinua que a atual “condição cigana” impõe, hoje, uma re-significação das fronteiras da pós-colonialidade e das lutas contra a opressão e a discriminação.

Neste texto, apresentamos a constituição e o desenvolvimento de movimentos sociais ciganos, enquanto fenômeno transnacional voltado a resgatar estas populações da condição de subalternização, marginalização e violência às quais estão submetidas em muitas partes do mundo. Tais movimentos estão, hoje, se tornando os novos sujeitos políticos e atores de mudanças socioculturais, dentro e fora das próprias comunidades ciganas. O principal desafio para estes movimentos é impor a própria visibilidade e a agência coletiva, elaborando estratégias políticas para se afirmar, enquanto protagonistas do processo de integração social e cultural da população cigana, nos diferentes contextos nacionais. Abandonar

a condição de vítimas e de vulnerabilidade constitui, para o intelectual e ativista cigano da Romênia, Nicolae Gheorghe, a condição para assumir o papel de liderança na luta contra a discriminação e na promoção de políticas públicas voltadas à inclusão e à cidadania (BIRÓ; GHEORGHE; KOVATS, 2013).

Nesta pluralidade de movimentos e de atores político-sociais, que estão mudando o rosto das comunidades ciganas, abrindo-as, lentamente, a um processo de democratização, nossa atenção é direcionada às mulheres ciganas, enquanto portadoras de novas e específicas reivindicações. Nesta ótica, elas se tornam o “motor das comunidades” e o fator principal de mudança cultural da própria sociedade.

Dividimos o texto em três tópicos, nos quais pretendemos mostrar que:

1. existe um feminismo cigano, fenômeno recente e ainda pouco conhecido, mas que já está fazendo seu curso, em nível internacional.

2. o feminismo cigano inscreve-se no quadro dos movimentos transnacionais, que articulam as questões de gênero a outros marcadores sociais da diferença, assim como a laços de poder, em particular, os de raça/etnia e de classe. A partir de uma perspectiva que podemos definir como diaspórica, este movimento feminista contesta o primado da branquitude, ainda presente nas chamadas correntes do feminismo hegemônico e eurocentrado (EMINOVA, 2006; OPREA, 2004; BITU/VINCZE, 2012). Nesta perspectiva, mostraremos como o feminismo cigano inscreve-se na herança do feminismo negro, chicano e, em geral, nas correntes prático-teóricas do feminismo pós-colonial.

3. embora, no Brasil, não exista um feminismo cigano propriamente dito, a presença de mulheres em posição de liderança e de representantes das comunidades kalin ou romani é bastante significativa.

Considero que a entrada das mulheres ciganas no cenário dos movimentos sociais em nível internacional, seja um fenômeno de grande relevância cultural e política, pois, pela primeira vez, este grupo particularmente marginalizado e discriminado em função do gênero, como da raça/etnia, começa a enfrentar, publicamente, as hierarquias e as formas de dominação, tanto no seio das próprias comunidades, como no da sociedade majoritária. As principais pautas levantadas se referem à integração social, saúde, questões sexuais e educação, particularmente quando voltadas para as mulheres ciganas, assim como à luta pelo empoderamento, pela participação política no processo de tomada de decisões e para o reconhecimento da sua participação e agência nas comunidades. “Estivemos caladas muito tempo e agora queremos falar de tudo”: a exclamação desta militante portuguesa traduz esta luta pelo empoderamento, que passa pela tomada da palavra, pela fala, como forma fundamental de resgate da condição de subalternidade.

Do ponto de vista metodológico, destacamos que a maioria dos dados apresentados vem de pesquisas realizadas nas redes sociais, na internet (sites de associações, blogs, contatos de facebook) e da realização de um primeiro levantamento de dados que traça o panorama das maiores publicações de mulheres ciganas ativistas e acadêmicas. Faremos, também, referência a intercâmbios com associações e grupos militantes e a breves pesquisas de campo realizadas durante a III Conferência Nacional pela Promoção da Igualdade Racial (novembro 2013) e o Fórum Mundial de Direitos Humanos (dezembro 2013), onde a presença de personalidades ciganas e, em particular, de mulheres, foi relevante.

A partir do embasamento teórico fornecido pelas perspectivas feministas pós-coloniais, tentaremos ler o fenômeno da militância das mulheres ciganas nos diferentes contextos, onde tais formas de militância se traduzem, de forma mais ou menos explícita e consciente, numa luta pelo empoderamento e numa postura propriamente feminista.

## 12.2 Existe um feminismo cigano

Neste texto, defendemos a ideia de que existe um feminismo cigano, como movimento social e cultural, ainda que esta afirmação não seja aceita de forma unânime. Desconhecido aos olhos da sociedade majoritária, a existência e o valor político deste fenômeno são questionados mesmo entre os próprios militantes ciganos, que lutam em prol do reconhecimento dos direitos humanos dos seus grupos. Uma das minhas interlocutoras, uma militante cigana brasileira, responde mostrando seu receio em falar da existência de um feminismo cigano como tal.

Contudo, devo lembrar que não existe feminismo em se tratando do Povo Cigano. As mulheres ciganas são reféns de um sistema patriarcal bastante antiquado. Existem alguns movimentos, esporádicos, feministas entre as mulheres ciganas, mas... A diversidade para o Povo Cigano ainda soa como algo complicado (correspondência trocada com a militante por e-mail, 2012).

Com certeza, o enfrentamento do patriarcado, enquanto sistema de opressão e de subordinação das mulheres, e de uma sociedade baseada em um rígido binarismo diferencial de gênero e em estruturas fortemente hierárquicas, constitui um dos maiores desafios das ativistas ciganas. Em um texto dedicado ao percurso histórico das lutas das mulheres romanis para a participação na vida

política, Isabela Mihalache constata que o “esforço das mulheres ativistas ciganas para introduzir um discurso sobre gênero foi considerado como um desafio ao patriarcado, por muitos homens ativistas ciganos. Como resultado disso, as mulheres romanis sentiram sempre mais a necessidade de desafiar a ordem patriarcal e lutar por seus direitos e suas liberdades...” (MIHALACHE, 2004). Porém, esta postura está bem longe de ser majoritária nas comunidades e muitas ciganas ainda escolhem o silêncio sobre aspectos da própria vida familiar, que elas consideram não confortáveis (Ibidem). Nas palavras de outra militante, Alexandra Oprea, o esforço do feminismo cigano, hoje, consiste em “criticar as estruturas patriarcais internas, tentando evitar, ao mesmo tempo, reforçar os estereótipos negativos sobre a comunidade” (OPREA, 2009). Ou seja, evitando que as reivindicações de gênero se tornem um instrumento de alterização e de estigmatização de um grupo subalterno e racializado.

Uma breve consideração sobre o patriarcado cigano e sobre seus modos específicos de funcionamento (imposição de casamento para jovens mulheres, testes de virgindade, exaltação da virilidade, rejeição da homossexualidade como perda da identidade cigana etc.) se impõe neste contexto. Seguindo o antropólogo espanhol David Berná, este patriarcado seria, pelo menos em parte, produzido a partir da condição de marginalidade, subalternidade e exclusão social vivenciada pelas comunidades ciganas, na maioria dos contextos geográficos e sociais (BERNÁ, 2011). Nesta ótica, a defesa exasperada da virilidade se torna uma maneira de defender a própria identidade constantemente ameaçada pela estigmatização e o desprezo da sociedade não cigana. Berná destaca que, embora reivindique uma suposta superioridade em relação à feminina e à gadji (não cigana), a identidade masculina cigana é sempre uma identidade “tênue e frágil” (BERNÁ, 2011b), uma identidade em constante precariedade, onde as dinâmicas essencialistas e naturalizadas pelas quais se expressa a ostentação da virilidade remontam, sempre, às lógicas também naturalizadas e essencialistas, com as quais a sociedade majoritária produz a alteridade radical dos grupos ciganos, rejeitando-os às suas margens.

No caso de grupos minoritários e discriminados, colocar a questão do patriarcado ou da “opressão intra-comunitária” (OPREA, 2005) é um exercício extremamente delicado que, sem renunciar ao plano de uma análise crítica da opressão das mulheres, precisa, ao mesmo tempo, dar conta de uma descrição de seus mecanismos de atuação e de sua intersecção com outros fatores de opressão, como o racismo, a xenofobia ou a marginalização social. Nesta direção me parece ir a compreensão do patriarcado cigano expressa por Berná e, sobretudo, o posicionamento de Alexandra Oprea – reportado mais a cima. Em um outro texto,



que discute um caso extremamente midiaticizado, na Romênia e nos Estados Unidos, de casamento forçado, implicando uma jovem romani de doze anos, a mesma autora chama a atenção para o risco de essencializar e exotizar a cultura cigana, reforçando, assim, a marginalização e a racialização deste grupo, no contexto da sociedade majoritária.

O foco dado para a opressão exótica das mulheres ciganas e o retrato essencialista da cultura romani como primitiva e opressiva, colocada em oposição com a sociedade romena supostamente progressista, ignora a existência do sexismo nesta última e tende a embelezá-la (...). Este discurso binário retrata o casamento forçado como o centro de uma cultura romani imaginária, imutável e homogênea (OPREA, 2005, p. 136).

Ou seja, tal discurso serve para criar e reforçar o estereótipo racializante que opõe uma cultura ocidentalizada, supostamente avançada e progressista, à cultura do grupo minoritário, tida como arcaica e atrasada, ocultando que a opressão sexista e as estruturas patriarcais operam também na primeira. O efeito desta retórica dicotômica consiste, argumenta ainda Alexandra Oprea, em ocultar a fala das feministas ciganas, facilitando, desta forma, o apagamento da “resistência romani às práticas patriarcais e o monopólio gadjé dos ideais feministas” (OPREA, 2005, p. 139).

Cientes destas complexidades e das perplexidades entre os próprios militantes ciganos ao se falar de feminismo, constatamos, porém, que muitas são as organizações e associações de mulheres romanis ou kalin – e muitas de cunho explicitamente feminista – se constituindo em várias partes do mundo e que diversas conferências nacionais e internacionais foram organizadas para discutir e promover uma sensibilidade de gênero entre as populações ciganas. Em particular, lembramos o II Congresso Mundial de Mulheres Ciganas, realizado em Helsinki (16 e 17 de outubro de 2013), e o I Congresso Mundial, realizado em Granada (23-25 outubro de 2011), sendo precedidos por uma série de conferências internacionais (em 2006, na România; em 2007, na Suécia e, em 2010, na Grécia), que mostram a rápida expansão deste fenômeno, nas últimas décadas.

Para as mulheres ciganas promotoras destes eventos, não há dúvidas sobre a existência de um feminismo cigano. Beatriz Carrillo de los Reyes, presidente da Associação de Mulheres Ciganas Andaluzas FAKALI e da associação de Mujeres Gitanas Universitarias – AMURADI, compartilha esta ideia:

Claro que sim, um feminismo cigano existe e a prova é o fato de que nós somos um coletivo de mulheres ciganas. A relação com o feminismo deve

levar em conta a diversidade, as formas de pensar e de viver das mulheres. Nós, mulheres, não correspondemos a um perfil único, não somos uma foto fixa, pois nós temos aspirações diferentes” (AmecoPress, Comunicación de Género).

Nesta direção vão também as reflexões de Ethel Brooks, que editou, em 2012, um número da revista feminista *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, dedicado à apresentação do feminismo cigano (*Romani feminism*), enquanto movimento teórico e político que está, atualmente, construindo seu campo e suas categorias em diálogo com os feminismos pós-coloniais e com outros movimentos ligados aos grupos socialmente subalternizados. Como escreve esta ativista e intelectual, o feminismo cigano é “uma maneira de marcar a nossa existência, como Romani e como feministas; é um testemunho da nossa presença; prova da nossa existência, e um protesto contra nosso sempre precário lugar no mundo” (BROOKS, 2012, p. 1). O último Congresso Mundial de Helsinki, em 2013, reforçou esta posição, destacando que a multiplicação de tais eventos e lugares de discussão é “um claro sinal, para os governos, que as mulheres ciganas têm suas próprias proposições políticas e devem ser envolvidas, como parceiras, no processo político de implementação destas decisões” (proposições de HELSINKI).

Enfrentando a secular condição de marginalização e subalternidade do povo cigano e o silêncio, ao qual particularmente as mulheres foram relegadas, o feminismo cigano visa, como seu objetivo principal e como seu prioritário tema de debate, ao empoderamento (*empowerment*) destas mulheres, através da sua participação nos processos de tomada de decisões (*policymaking*), assim como a sua transformação em verdadeiras protagonistas políticas, criadoras da própria história e da própria agência.

### 12.3 Feminismo cigano na trilha do feminismo pós-colonial

Nesta perspectiva, o feminismo cigano constitui uma importante contribuição para o fluxo transnacional de ideias, reivindicações e práticas militantes, que definem, hoje, o espaço cultural e sócio-político que chamamos de pós-colonialidade, um espaço prático-teórico de luta pela visibilidade e pelo empoderamento de grupos tradicionalmente considerados como subalternos. Mencionamos, mais uma vez, a contribuição de Ethel Brooks, que fala de “pós-colonialidade cigana” (*Romani Post-coloniality*), como um lugar da experiência de formas simultâneas e inter-relacionadas de discriminação vivenciadas pelas mulheres ciganas, mas, também, como um espaço de resistência contra estas múltiplas dominações.

O feminismo cigano deve, assim, ser pensado como uma “teoria na carne” (*theory in the flesh*), segundo a expressão das feministas chicanas Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga (ANZALDÚA; MORAGA, 1981). Este termo indica a postura prático-teórica de mulheres cuja identidade está marcada pelo pertencimento a um grupo marginalizado tanto em função do gênero, como da raça/etnia, como pela classe e nacionalidade (mulher de cor, de classe popular, de nacionalidade estrangeira) e cuja reflexão está, por sua vez, profundamente vinculada a esta condição encarnada, racializada e gendrada/sexualizada. Esta posição é também própria de muitas mulheres ciganas intelectuais e militantes em que o processo de subjetivação e de autoidentificação envolve a posição que elas ocupam nas hierarquias sociais e nas representações estereotipadas, em função da raça/etnia, do gênero e da classe.

O desenvolvimento de correntes do feminismo pós-colonial desde os anos 1970 – feminismo negro, feminismo indiano, feminismo chicano e, mais recentemente, feminismo latino e árabe – conduz à reflexão sobre como as dinâmicas de gênero, raça/etnia e classe encontram-se profundamente relacionadas e interagem na produção histórica de relações de poder e de dominação/marginalização de determinados grupos sociais. Entre esses grupos, as mulheres são particularmente atingidas por estas formas articuladas e complexas de dominação e de subalternização. Trata-se, então, de entender as dinâmicas de funcionamento dos laços de poder, ou seja, o caráter racializado das relações de gênero e a dimensão gendrada das hierarquias sociais e dos estereótipos raciais. As categorias de gênero, raça e classe devem ser trabalhadas conjuntamente, pois elas coatuam e contribuem conjuntamente para a produção das relações de dominação vivenciadas por determinados grupos sociais. Em outras palavras, os feminismos pós-coloniais argumentam que a dominação de gênero e a opressão patriarcal das mulheres são inseparáveis de outras formas de dominação, baseadas na racialização e na classe. Neste caso, a exposição à experiência de colonização, racismo, xenofobia e subordinação social contribuem para reforçar a opressão das mulheres e para determinar os estereótipos fixos e marcados dos papéis sociais femininos e masculinos.

O feminismo cigano retoma, assim, a postura crítica reivindicada por outras feministas não brancas em relação ao feminismo euro-americano que encarna o ponto de vista de mulheres brancas, de classe média e urbana, cuja experiência da dominação e do sexismo se torna supostamente paradigmática e universal para todas as mulheres. Estas autoras acabam, dessa forma, esquecendo e ocultando as formas de desigualdades que existem entre as mulheres, muitas das quais sofrem diferentes formas conjuntas e entrelaçadas de opressão. As romenas Nicoleta Bitu e Enikő Magyary-Vincze destacam os aportes das feministas afro-americanas

(em particular mencionam Kimberley Crenshaw e Bell Hooks) que permitiram assinalar a presença de preconceitos racistas no seio dos movimentos feministas europeus e norte-americanos (BITU-MAGYARY-VINCZE, 2012).

Retomando estas contribuições, Ethel Brooks destaca que a prática do feminismo romani implica uma posição parecida à dupla consciência analisada pelo teórico do pan-africanismo, William E. DuBois, perpetuada e reelaborada na experiência das feministas afro-americanas, mas, também, remete à consciência mestiça e à experiência fronteiriça, mencionadas pelas feministas latinas e chicanas (BROOKS, 2012, p. 8). Retomando, aqui, as reflexões de Nicoleta Bitu e Enikő Magyari-Vincze, “o feminismo romani é uma maneira de assumir as desvantagens e os benefícios de habitar o interstício (*in-between*), de procurar laços não hierárquicos: é um processo de solidariedade permanentemente recriada ao redor dos direitos humanos universais”, (BITU/VINCZE, 2012, p. 46, citação tirada de BROOKS, 2012, p. 9). A experiência de uma identidade plural, rica e complexa é também a experiência de formas diferentes, mas imbricadas de dominação, que se abre a práticas conjuntas de luta e de militância.

Evidenciamos, neste contexto, o valor da categoria teórico-prática da interseccionalidade que mostra o cruzamento simultâneo de diferentes formas de opressão, em termos de gênero, classe e raça/etnia, sofridas pelas mulheres não brancas (CRENSHAW, 2005; MORAGA; ANZALDÚA, 1981). Elaborada, inicialmente, pelas feministas negras e chicanas norte-americanas, a categoria de interseccionalidade foi, recentemente, apropriada por ativistas e acadêmicas feministas de origem cigana, na Europa e na América Latina, para destacar o duplo desafio, por elas enfrentado, na luta contra o racismo e contra o machismo, tanto interno, como externo às suas comunidades. Articulado o recorte étnico-racial ao recorte de gênero, o enfrentamento ao machismo e ao sexismo permanece inseparável da luta contra o racismo, à ciganofobia e à exclusão social que atingem a totalidade dos povos ciganos. No entanto, nos termos da interseccionalidade, é preciso enfatizar que o tipo de racismo e de ciganofobia experimentado pelas mulheres romani e kalin está profundamente articulado com estereótipos e formas de opressão em função do gênero (KOCZE; POPA, 2009; MAGYARI-VINCZE, 2006; OPREA, 2004 e 2012; BROOKS, 2009 e 2012, MIHALACHE, 2004; BITU; MAGYARI-VINCZE, 2012).

Neste sentido, a referência à noção de gênero se torna um elemento fundamental no processo de autoidentificação das mulheres ciganas, a partir das experiências de discriminação por elas sofridas. Esta complexidade da experiência da dominação torna suspeita e inaceitável a presunção da incompatibilidade entre

postura feminista e identidade romani, incompatibilidades às quais as militantes ciganas são, muitas vezes, reenviadas tanto pelas feministas brancas como pelos militantes ciganos que as acusam de trair a própria cultura e as próprias comunidades. Os preconceitos e estereótipos racistas e ciganofóbicos, aos quais estas mulheres são submetidas, são sempre coproduzidos por marcas de gênero e por conotações fortemente sexualizadas (cigana sensual e sedutora ou sexualmente submissa, cigana-mãe e ladra de crianças, cigana misteriosa e identificada como uma bruxa...). Esta consideração torna, assim, a matriz de gênero um elemento imprescindível da própria definição identitária enquanto mulher cigana. Da mesma forma, a luta pela igualdade e pelo resgate não pode se realizar senão nesta múltipla direção e sempre precisa de uma visão interseccional.

### 13.4 A emergência do movimento cigano no Brasil

No Brasil, onde as populações ciganas sofrem formas de marginalização social e cultural e são vítimas de uma atitude de indiferença e invisibilização, nas últimas décadas, estão se constituindo várias associações e agrupamentos que têm como objetivos a promoção da visibilidade cigana e o pleno acesso aos direitos humanos, sociais e culturais. O ponto de partida destas reivindicações é a falta de reconhecimento dos ciganos enquanto minoria no contexto brasileiro. Como escreve o antropólogo Franz Moonen, “as Constituições Federais sempre ignoraram a existência dos ciganos. Pelas leis brasileiras de hoje, os Rom, Sinti e Calon – os assim chamados “ciganos” – nem sequer são considerados minorias étnicas, e, como tais, com direitos específicos reconhecidos em diversas convenções internacionais, várias das quais promulgadas também no Brasil. Não existe uma legislação específica para os ciganos, como existe, por exemplo, para os índios”, (MOONEN, 2012, p. 155). Contudo, apesar desta falta de reconhecimento, conforme destaca o Guia Brasil Cigano, elaborado em 2013 pela SEPPPIR, em “relação à população cigana total, estima-se que há mais de meio milhão no Brasil” (Brasil Cigano, 2013, p. 6), compreendendo as três etnias principais: Calon, Rom e Sinti.

Uma das fundamentais pautas atuais, então, é a inclusão dos povos ciganos, ao lado dos outros Povos e Comunidades Tradicionais oficialmente reconhecidos pelo Estado. Em 2013, foram realizados alguns importantes avanços, como a I Semana Nacional dos Povos Ciganos, ocorrida do dia 20 ao dia 24 de maio, com o objetivo de “fortalecer a organização e a participação dos povos ciganos nas discussões sobre políticas públicas, valorizar e dar visibilidade à diversidade da

sua cultura e ampliar a interlocução das lideranças tradicionais ciganas com o estado brasileiro”. Durante este evento, promovido pelo Governo Federal, com a intermediação da SEPPPIR, foi lançado o Guia de Políticas Públicas para Ciganos (Brasil Cigano, 2013), que identifica e resume as principais demandas apresentadas pelos povos ciganos, em termos de “educação, saúde, registro civil, segurança” (Brasil Cigano, 2013, p. 7). Estas demandas foram reiteradas durante a III CONAPIR (Conferência Nacional pela Promoção da Igualdade Racial), através da proposta de realizar um sólido mapeamento e monitoramento das diferentes etnias ciganas no Brasil e de suas principais necessidades. Esta medida permitiria facilitar o cumprimento das demandas mencionadas, tornando mais eficaz as ações implementadas pelas políticas públicas. Delegações ciganas estiveram também presentes durante o Fórum Mundial de Direitos Humanos, em Brasília, em dezembro de 2013.

Destaco, aqui, uma diferença sócio-política, que parece relevante, entre a realidade brasileira e a europeia, com respeito à percepção das populações ciganas e que evidencia um diferente funcionamento das lógicas de exclusão e de marginalização: no Brasil, onde estas populações vivem ainda uma situação de invisibilidade, a pauta principal é a entrada de roms e calons nas agendas das políticas públicas, enquanto minorias específicas com direitos e necessidades próprias. Na Europa, ao contrário, onde a “questão cigana” (FASSIN, 2014, p. 7) é fortemente visibilizada e midiaticizada, a pauta principal é a luta para modificar as atuais políticas públicas racializantes, que perpetuam a lógica da discriminação e que relegam as populações ciganas às margens da sociedade. Como explica o sociólogo francês Eric Fassin, a “questão rom” na França e, em geral, na Europa, constitui um retorno à categoria de “raça” como produção de uma alteridade supostamente radical que, além da cor da pele, age através da desumanização e da exclusão (FASSIN, 2014, p. 31).

Durante minhas excursões a campo, pude constatar que a presença e a contribuição de mulheres ciganas são consideráveis, enquanto militantes e promotoras de reivindicações relacionadas aos direitos das suas comunidades. Durante a III CONAPIR e o Fórum Mundial de Direitos Humanos, em 2013, elas participaram com papéis de delegadas e representantes das comunidades. Embora, no Brasil, não seja ainda possível destacar uma consciência propriamente feminista entre as mulheres ciganas, a presença delas no contexto da militância para direitos dos povos ciganos brasileiros parece-me um ganho de relevância incontestável no processo de desenvolvimento de formas de empoderamento e de agência destas mulheres nas comunidades, bem como perante a sociedade majoritária.

No quadro destas análises, constatamos que o campo dos estudos ciganos está se desenvolvendo no Brasil, particularmente na área de antropologia

(BORDIGONI; SCHPUN, 2012, p. 8). A maioria destas contribuições apresenta a situação dos ciganos em relação ao resto da população não cigana e as outras minorias, assim como as dificuldades do Estado brasileiro em desenvolver políticas públicas particularmente voltadas para o povo cigano (MOONEN, 2012; BORDIGONI; SCHPUN, 2012). Escreve Frans Moonen, no prefácio ao seu livro *Anticiganismo e Políticas ciganas na Europa e no Brasil*:

No Brasil, quando se fala de minorias étnicas, imediatamente se pensa nos povos indígenas ou afro-brasileiros. Ninguém se lembra dos ciganos. Existem milhares de publicações sobre índios e negros, escritas por antropólogos brasileiros e estrangeiros (...). Não existe um órgão governamental para tratar especificamente dos assuntos ciganos; nenhuma lei lhes dá proteção especial; na Constituição Federal nem sequer são mencionados. Somente a partir de 1994 os ciganos passaram a ser citados também em documentos governamentais (MOONEN, 2012, p. 5).

Porém, representantes do povo cigano estão presentes no Brasil há cinco séculos, como documenta de forma detalhada um estudo recentemente publicado na Revista francesa *Etudes Tsiganes* (CLANET dit LAMANIT, 2014). Contudo, as pesquisas que implicam as categorias de gênero e intersecção são poucas na área dos estudos ciganos (*Gypsy Studies*) e praticamente ausentes no contexto brasileiro. Mesmo os trabalhos focados no desenvolvimento de redes associativas ciganas no Brasil e no movimento transnacional, com suas próprias ideias políticas (GUIMARÃES, 2012), dificilmente levam em conta a importância do ativismo das mulheres ciganas e a posição de liderança que elas estão lentamente conquistando.

A partir das breves conversas realizadas com algumas destas mulheres delegadas durante os eventos mencionados acima, não apareceu um laço explícito com a prática e a teoria feministas. Pode-se fazer a hipótese de que a posição de liderança assumida pela maioria destas mulheres seja justificada muito mais em razão do seu maior nível de escolarização do que em razão de uma consciência propriamente feminista ou do desejo explícito de afirmar a própria agência ou de contestar as estruturas do patriarcado.

## 13.5 Conclusão

Como para as outras correntes pós-coloniais do feminismo, o feminismo cigano toca as transformações e mutações do sujeito histórico do feminismo, que

tinha se constituído a partir de uma análise prioritariamente, se não exclusivamente, centrada na dimensão de gênero. Desde uma perspectiva interseccional, esta corrente contribui, também, para redefinir as fronteiras do chamado pensamento pós-colonial, mostrando como os processos sociais de racialização e as formas de exclusão operam hoje além da cor da pele e de seu caráter supostamente natural. Este fator se apresenta como um dos marcadores sociais da diferença que revelam a posição que uma pessoa ou um grupo encarna nas hierarquias da sociedade.

Neste texto, apresentamos uma breve comparação entre o fenômeno internacional do feminismo cigano, que travessa, em particular, a Europa oriental e a Espanha, com a situação na América Latina e, particularmente, no Brasil. Neste caso, os movimentos sociais ciganos se desenvolveram mais tarde do que na maioria dos contextos europeus e as mulheres estão recentemente ganhando visibilidade, enquanto lideranças das comunidades. Evidenciamos, porém, como esta posição não chega, ainda, a se identificar com uma efetiva consciência feminista e com o enfrentamento ao patriarcado presente tanto na cultura cigana como na sociedade majoritária.

Embora o fenômeno do feminismo romani não esteja igualmente desenvolvido nos diferentes casos analisados, concluímos considerando que, quanto mais as mulheres ciganas conseguem se incorporar nos movimentos sociais, participando ativamente da vida coletiva e das decisões políticas e culturais, tanto mais elas conseguirão potencializar sua autoestima, visibilidade, formas de empoderamento e auto-organização, na direção de uma sempre maior autoconsciência feminista.

## Referências

BERNÁ, David. “De muros y grietas. Análisis desde la raza, clase y género de la homosexualidad entre los gitanos”. *The Scientific Journal of Humanistic Studies*, v. 3, n. 4, 2011.

BITU, Nicoleta; VINCZE, Enikö. “Personal Encounters and Parallel Paths toward Romani Feminism”. *Signs*, v. 38, n. 1, 2012.

BORDIGONI, Marc; SCHPUN, Mônica Raisa. “Tsiganes et “tsiganologie” au Brésil”. *Revue Brésil(s)*, n. 2, 2012.

BIRÓ, Andras; GEORGHE, Nicolae; KOVATS, Martin et al. *From victimhood to Citizenship. The Path of Roma Integration*. Pakiv European Roma Found, 2013.



BROOKS, Ethel. "The possibility of romani feminism". *Signs*, v. 38, n. 1, p. 1-11, 2012.

CLANET dit LAMANIT, Elisabeth. "Entre rupture et permanence, cinq siècle de présence Cigana au Brésil". *Revue Etudes Tsiganes*, n. 51, p. 32-47, 2007.

CRENSHAW, Kimberlé; BONIS, Oristelle (2005). "Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur". *Cahiers de Genre*, n. 39, p. 51-82, 2005.

EMINOVA, Enisa. "Negotiation: feminism, racism and difference". *Developement*, v. 49, n. 1, p. 35-37, 2006.

FASSIN, Eric. "La question rom". In: FASSIN, Eric; FOUTEAU, Carine; GUICHARD, Serge; WILDELS, Aurélie. *Roms e riverains. Une politique municipale de la race*. Paris: La Fabrique, 2014.

GUIMARÃES, Marcos Toyanski Silva. *O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios*. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade de São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-22022013-124150/pt-br.php>>.

KOZCE, Ângela; RELUCA, Maria Popa. *Missing Intersectionality: Race/Ethnicity, Gender and Class in Current Research and Policies on Romani Women in Europe*. Budapest: Center for Policy Studies, 2009.

MAGYARI-VINCZE, Eniko. *Social Exclusion at the Crossroads of Gender, Ethnicity and Class: A View on Romani Women's Reproductive Health*. Budapest: Open Society Institute, 2006.

MIHALACHE, Isabela. *Romani women's Participation in Public Life*. European Roma Rights Centre, 2004. Disponível em: <<http://www.errc.org/article/romani-womens-participation-in-public-life/1359>>.

MOONEN, Frans. *Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil*. Recife, 2012. [Versão eletrônica]

\_\_\_\_\_. *Políticas ciganas no Brasil e na Europa. Subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil*, 2013. [Versão eletrônica]

MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria. *This Bridge called my Back. Writing by radical Women of color*. New York: Kitchen Table, 1981.

OPREA, Alexandra. “Re-envisioning Social Justice from the Ground-Up: Including the Experience of Romani Women”. *Essex Human Rights Review*, v. 1, n. 1, 2004.

\_\_\_\_\_. “The arranged marriage of Ana Maria Cioaba, Intra-community oppression and Romani Feminist ideals”. *European Journal of Women Studies*, n. 12, p. 133-148, 2005.

\_\_\_\_\_. “Intersectionality Backlash: A Romani Feminist’s Response”. *Roma Rights 2: Multiple Discrimination*, 2009. Disponível em: <<http://www.errc.org/roma-rights-journal/roma-rights-2-2009-multiple-discrimination/3564/3>>.

## SOBRE AS AUTORAS

---



**ALINNE DE LIMA BONETTI** é antropóloga, licenciada em Ciências Sociais pela UFRGS, mestra em Antropologia Social pela UFSC e doutora em Ciências Sociais, na área dos estudos de gênero, pela Unicamp. Atualmente, é professora adjunta na Universidade Federal do Pampa (Unipampa). Entre os seus temas de interesse e pesquisa, estão: gênero, poder, movimentos sociais, feminismos, desigualdades e suas interseccionalidades, teoria feminista, antropologia feminista e teoria antropológica. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Tuna – gênero, educação e diferença.

**ANNI DE NOVAIS CARNEIRO** é Psicóloga e Psicoterapeuta. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo no Núcleo de Estudos sobre a Mulher NEIM/UFBA, Mestra pelo mesmo programa (2015), Graduada em Psicologia da Faculdade Ruy Barbosa (2012), Bacharela Interdisciplinar em Humanidades pela Universidade Federal da Bahia (2013), Arteterapeuta Junguiana pelo Instituto Junguiano da Bahia na Especialização Arteterapia Junguiana. Integrante dos Grupos de Trabalho: Psicologia e Relações de Gênero e Psicologia e Relações Raciais do Conselho Regional de Psicologia da Bahia - CRP 03. Tutora no Grupo de Pesquisa Feminaria Musical: grupo de pesquisa e experimentos sonoros - PPGNEIM e Escola de Música. Possui formação pelo Núcleo de Psicologia Social da Bahia em Coordenação de Grupos Operativos (2012). Tem experiência na área de Psicologia Social, com ênfase em Processos Grupais, psicoterapia junguiana e pesquisa, atuando principalmente nos seguintes temas: populações vulneráveis, subjetivação, raça, gênero e arteterapia.

**CAROLINE BARRETO DE LIMA** é designer de Moda, mestre em Desenho, Cultura e Interatividade (UEFS), doutoranda no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (IHAC-UFBA), docente do Bacharelado em Estudos de Gênero e Diversidade (UFBA), pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Mulher – NEIM/UFBA. Como designer, assina a marca Carol Barreto, tendo representado o Brasil na Dakar Fashion Week (Senegal) e Paris Fashion Week (Paris), eventos que reúnem criadorxs de diversas nacionalidades. Página na web: [www.carolbarretoatelier.com.br](http://www.carolbarretoatelier.com.br).

**CATERINA ALESSANDRA REA** é professora adjunta A na UNILAB – Universidade Federal da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira – Campus de São Francisco do Conde-BA. Possui graduação em Filosofia pela Università Cattolica de Milão (Italia), DEA (Diplôme d’Etudes Approfondies), doutorado em Filosofia pela Université Catholique de Louvain – Belgica e Master 2 em Clinique du Corps et Anthropologie Psychanalytique pela Université Denis Diderot – Paris VII. Trabalhou como Assistente em Antropologia Filosófica no Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain; atuou na área de Ciências Humanas, Artes e Cultura na Université Charles de Gaulle – Lille 3. Pós-doutorada pelo Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina, no Núcleo Identidades de Gênero e Subjetividade (NIGS). É autora de três livros: *Dénaturaliser le corps. De l’opacité charnelle à l’énigme de la pulsion* (Paris: LHarmattan, 2009); *Psychanalyse sans Oedipe. Antigone, genre et subversion* (Paris: LHarmattan, 2010) e *Corpi senza frontiere. Il sesso come questione política* (Dedalo, 2012). Tem experiência na área de Filosofia, estudos de gênero, teoria e crítica Queer of Colour (QOC), feminismos transnacionais e estudos pós-coloniais. Na UNILAB – Campus dos Malês, coordena o Grupo de Pesquisa FEMPOS/Pós-Colonialidade, Feminismos e Epistemologias Anti-Hegemônicas.

**CLAUDIA MAYORGA** é doutora em Psicologia Social pela Universidade Complutense de Madri – Espanha (2007), com foco em estudo sobre gênero, política e feminismo. É professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Coordena o Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes na UFMG.

**CECÍLIA MARIA SARDENBERG** trabalha como Antropóloga Feminista, tendo concluído o Bacharelado em Antropologia Cultural na Illinois State

University (1977), Mestrado em Antropologia Social na Boston University (1981), Doutorado em Antropologia Social, Boston University (1997) e Estágio Pós-Doutoral como Visiting Fellow no Institute of Development Studies (IDS), University of Sussex, Inglaterra (2007; 2013). É uma das fundadoras do NEIM-Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, atuando como Professora Titular no Departamento de Antropologia e nos Programas de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo-PPG-NEIM e de Antropologia - PPGA, da Universidade Federal da Bahia, mesmo estando aposentada (desde setembro/2016). Faz parte do Coletivo Editorial da Revista *Feminismos*, lidera o Grupo de Pesquisa do Projeto Trilhas do Empoderamento e Mulheres e integra o Comitê de Gênero e Sexualidade da Associação Brasileira de Antropologia-ABA, com interesses voltados principalmente para: antropologia feminista, estudos feministas, feminismo e políticas públicas, gênero e desenvolvimento e gênero e corpo.

**CRISTINA SCHEIBE WOLFF** possui graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina, mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo. Em 2004/2005 realizou pós-doutorado na Université Rennes 2, na França, e, entre 2010 e 2011, no Latin American Studies Center da University of Maryland, em College Park, Estados Unidos da América. É professora associada do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina, atuando no Programa de Pós-Graduação em História e Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH. Participa da coordenação editorial da Revista *Estudos Feministas* (CCE-CFH/UFSC).

**GILBERTA SANTOS SOARES** é doutora em Estudos Interdisciplinares em Gênero, Feminismo e Mulher pela Universidade Federal da Bahia. Psicóloga e mestra em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. Sócia-fundadora e colaboradora da ONG *Cunhã Coletivo Feminista*. Secretária de Estado da Mulher e Diversidade Humana da Paraíba.

**GIOVANA ILKA JACINTO SALVARO** possui graduação em Psicologia pela Universidade do Sul de Santa Catarina, mestrado em Psicologia e doutorado em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professora pesquisadora da Unidade de Ciências Sociais Aplicadas e do Programa de Pós-

-Graduação em Desenvolvimento Socioeconômico – PPGDS da Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC.

**ÍRIS NERY DO CARMO** é bacharel em Ciências Sociais e mestra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente, é doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, tendo como interesse de pesquisa temas como: feminismos contemporâneos, movimentos sociais, sujeitos políticos e agência social.

**JOANA MARIA PEDRO** possui graduação em História pela Universidade do Vale do Itajaí (1972), mestrado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (1979) e doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (1992). Fez pós-doutorado na França, na Université d'Avignon, entre 2001 e 2002. Atualmente, é professora titular da Universidade Federal de Santa Catarina e Presidente da ANPUH. É professora do Programa de Pós-Graduação em História e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. É, também, pesquisadora do IEG – Instituto de Estudos de Gênero [www.ieg.ufsc.br]. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil República, atuando, principalmente, nos seguintes temas: feminismo, relações de gênero, história das mulheres, memória, história oral.

**LAILA ANDRESA CAVALCANTE ROSA** é musicista, compositora e doutora em Etnomusicologia (UFBA, 2009), com bolsa CAPES de doutorado sanduíche de 1 ano realizado na New York University (Nova York, 2007). Desde 2010, é professora adjunta da Escola de Música/Programa de Pós-Graduação em Música da UFBA, pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Mulher – NEIM/UFBA e coordenadora da Feminaria Musical: grupos de pesquisa e experimentos sonoros, com o qual tem realizado diversas ações, intervenções e performances poético-musicais, as quais podem ser verificadas na página do Facebook <https://www.facebook.com/feminariamusical/?fref=ts>. Em 2013, lançou seu primeiro CD autoral, “Água Viva: um disco líquido”, através do edital de Demanda Espontânea. Disponível em: <https://soundcloud.com/laila-rosa>.

**LETÍCIA CARDOSO BARRETO** é doutora em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com área de concentração em Estudos de Gênero, mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com área de concentração em Psicologia Social e psicóloga formada

pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Atua, principalmente, nas áreas de psicologia social, estudos de gênero e sexualidade, com enfoque na temática da prostituição.

**LÉA MENEZES DE SANTANA** é doutoranda e mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo/UFBA, especialista em Gênero e Políticas Públicas pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher NEIM/UFBA. Possui graduação em Relações Públicas pela Universidade do Estado da Bahia (2004). Foi monitora no Curso de Formação em Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça da Universidade Federal da Bahia. Tem experiência na área de Comunicação, atuando, principalmente, nos seguintes temas: estudos de gênero, estudos de mídias, sexualidade, políticas públicas.

**LINDINALVA SILVA OLIVEIRA RUBIM** é jornalista, formada pela Faculdade de Comunicação da UFBA, doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade do Rio de Janeiro (UFRJ) com a tese “O Feminismo no Cinema de Glauber Rocha: diálogo de Paixões”; pós-doutora pelas Universidad de Buenos Aires (UBA) e Universidad Nacional de San Martin (UNSAM) com a pesquisa “O cinema Argentino e Brasileiro recentes: mulheres em cena”. É professora associada nível IV, lotada na Faculdade de Comunicação. Na UFBA também integra o corpo docente dos Programas de Pós-Graduação multidisciplinar em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura) e (PPGNEIM), ministrando disciplinas e orientando pesquisas em nível de mestrado e doutorado. É membro-fundadora do Centro de Estudos Multidisciplinares de Estudos da Cultura (CULT) e sua coordenadora por duas gestões; pesquisadora do CNPq e coordenadora do “Miradas” [<http://grupomiradas.com.br>], grupo que desenvolve pesquisas em âmbito de graduação, mestrado e doutorado, buscando refletir a relação entre gênero, cultura e mídia com vários títulos e vídeos publicados que abordam a articulação entre esses temas.

**MARA COELHO DE SOUZA LAGO** é mestre em Antropologia pela UFSC, doutora em Psicologia da Educação – UNICAMP/SP. Professora titular aposentada do Departamento de Psicologia/UFSC, atua nos Programas de Pós-Graduação em Psicologia e Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC. Participa da Coordenação do Núcleo de Pesquisa MARGENS, do Instituto de Estudos de Gênero-IEG/UFSC e da coordenação editorial da Revista Estudos Feministas.

**MARIA EDUARDA RAMOS** possui graduação em Psicologia pela Universidade do Vale do Itajaí (2007) e mestrado pelo Programa de Pós-Graduação de Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2010). É doutora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal de Santa Catarina na área de gênero.

**MARINÊS RIBEIRO DOS SANTOS** é professora na Universidade Tecnológica Federal do Paraná desde 1995. Leciona nos cursos de Graduação do Departamento Acadêmico de Desenho Industrial e no Programa de Pós-Graduação em Tecnologia, junto à linha de pesquisa Mediações e Culturas. Fez doutorado em Ciências Humanas na Universidade Federal de Santa Catarina, concluído em 2010. Realiza pesquisas em Design, focalizando temas como cultura material, espaço doméstico e relações de gênero.

**MIRIAM PILLAR GROSSI** é doutora em Antropologia Social e Cultural pela Université de Paris V (1988), pós-doutora no Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France (1996/1998), na University of California-Berkeley e EHESS (2009/2010). Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, atua nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e Interdisciplinar em Ciências Humanas e no curso de Graduação em Ciências Sociais da UFSC. Coordena o Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS).

**MIRIAN ALVES DO NASCIMENTO** possui Graduação e Mestrado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Estuda as formas de trabalho realizadas por perseguidos políticos, durante a clandestinidade, nas ditaduras civil-militares do Brasil e Chile (1964-1989), sob a perspectiva dos Estudos de Gênero, da História Comparada e da História Oral.

**REBECA SOBRAL FREIRE** é cientista política, bacharela e licenciada em Ciências Sociais, especialista em Gênero e Desenvolvimento Regional com concentração em Políticas Públicas e mestra e doutora pelo Programa de Estudos Interdisciplinares sobre Gênero, Mulheres e Feminismo pela Universidade Federal da Bahia (FFCH/NEIM/UFBA). Os temas de interesse e pesquisa são: gênero, convenções de gênero, política, participação política, movimentos sociais, política pública, feminismos, teoria feminista, teoria política, relações étnico-raciais, juventude, sexualidades, violência de gênero, militância, mobilização, arte, música e cultura, assim como educação a distância.



**SILVIA LÚCIA FERREIRA** concluiu o curso de Graduação em Enfermagem e Obstetrícia pela Universidade Federal da Bahia (1976). É mestra em Enfermagem pela Universidade Federal de Santa Catarina (1983). Fez doutorado em Enfermagem pela Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo (1994). Em 2001, realizou o pós-doutorado na Universidad Autónoma de Barcelona. Trabalhou na Universidade Federal de Pelotas (1977-1981), na Universidade Federal de Santa Catarina (1982-1986) e, desde 1987, é professora da Universidade Federal da Bahia. Fundadora, pesquisadora e líder de pesquisa do GEM (Centro de Estudos e Pesquisas sobre Mulheres, Gênero, Saúde e Enfermagem), criado em 1988, na Escola de Enfermagem da UFBA. Pesquisadora do NEIM (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas) desde 1988, é professora do Curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Enfermagem e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Áreas de atuação: saúde da mulher, gênero e saúde, trabalho e saúde, políticas de saúde, organização de serviços de saúde, qualidade de vida de mulheres com doença falciforme.





**Miriam Pillar Grossi** é antropóloga e professora titular do departamento de antropologia da UFSC. Coordenadora do NIGS - Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades e do projeto PROCAD CAPES do qual este livro é resultado, atua há quatro décadas no campo dos estudos de gênero e ativismo feminista.



**Alinne de Lima Bonetti** é antropóloga e de 2010 a 2013 foi professora do BEGD e PPGNEIM/UFBA. Atualmente é professora adjunta da Unipampa/campus Uruguaiiana, onde coordena o Tuna – gênero, educação e diferença.

Este livro apresenta uma pequena mostra do feminismo acadêmico de dois relevantes e históricos centros de produção de conhecimento feminista do país: PPGNEIM/UFBA e IEG/UFSC. As análises aqui reunidas documentam as características contemporâneas dos feminismos em geral e do brasileiro em particular. Nelas ainda podemos identificar linhagens do pensamento feminista brasileiro que vêm tomando forma desde, pelo menos, a década de 1980 no país, por meio da criação de núcleos de estudos nas universidades voltados para a temática feminista. Tais linhagens compartilham características teóricas e temáticas. No campo teórico, há um duplo movimento de inspirações: de um lado, um intenso diálogo com pensadoras do norte que produzem a partir de questões dissidentes das hegemônicas, oriundas do campo queer, lésbico, negro, bem como uma interlocução mais profunda entre pesquisadoras de várias instituições e regiões do Brasil. No campo temático, temas e objetos historicamente centrais ganham novas roupagens e perspectivas. No campo da sexualidade, por sua vez, encontram-se pesquisas sobre a intrincada relação entre feminismos e prostituição, a produção de pornografia, e, ainda, ativistas e feministas como contestação às masculinistas tradicionais, além de um mergulho etnográfico no universo lésbico das *fitinhas* e das *bofes* e suas formas de identificação e expressão de gênero. Há, também, pesquisas que problematizam a história da expansão e consolidação dos feminismos brasileiros, seja por meio da sua apropriação pela lógica do consumo capitalista, seja por sua incorporação na produção artística das hip hoppers soteropolitanas ou mesmo na reivindicação por um projeto de sociedade igualitária pelo movimento de mulheres camponesas catarinenses. Outros estudos revelam elementos da práxis feminista, como o uso da arte, da criatividade e da imaginação como formas de produção de conhecimento que criticam e subvertem as epistemologias canônicas masculinistas e as formas de alimentação e os rituais de comensalidade que constituem as gastropolíticas feministas. Por fim, encontramos análises sobre a consolidação do feminismo negro e a expressão de sua resistência por meio do uso de adereços e turbantes como signos de luta e um mapeamento da emergência de feminismos ciganos como uma forma de *teoria na carne*. Boa leitura!



ISBN: 978-85-8388-114-8

