

Santos, vadias e fetos

Manipulações políticas de imagens religiosas no Brasil contemporâneo

Renata de Castro Menezes



Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da
Universidade de São Paulo

Edição electrónica

URL: <http://pontourbe.revues.org/3486>

DOI: 10.4000/pontourbe.3486

ISSN: 1981-3341

Referência eletrónica

Renata de Castro Menezes, « Santos, vadias e fetos », *Ponto Urbe* [Online], 20 | 2017, posto online no dia 30 Junho 2017, consultado o 14 Julho 2017. URL : <http://pontourbe.revues.org/3486> ; DOI : 10.4000/pontourbe.3486

Este documento foi criado de forma automática no dia 14 Julho 2017.

Santos, vadias e fetos

Manipulações políticas de imagens religiosas no Brasil contemporâneo

Renata de Castro Menezes

NOTA DO AUTOR

Este trabalho foi sistematizado durante um estágio sênior como Visiting Scholar no Center for Religion and Media, NYU, de 2015 a 2016, com financiamento de uma bolsa da Capes, a quem agradeço.

O que foi separado ritualmente pode ser restituído, mediante o rito, à esfera profana (...). Há um contágio profano, um tocar que desencanta e devolve ao uso aquilo que o sagrado havia separado e petrificado (...). Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas (...). A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem (Agamben, 2007, p. 66, 75, 79)

Preâmbulo

Este artigo passou por um longo processo de fermentação, no qual seus contornos e propósitos foram se redefinindo em uma sucessão de apresentações¹, apesar de manter as características de um ensaio. O evento em que ele se baseia – a performance iconoclasta realizada por um coletivo porno-terrorista, o *Coletivo Coiote*, na Marcha das Vadias, em 27 de julho de 2013, no Rio de Janeiro, e suas repercussões – passou, no percurso, por diferentes apropriações. Inicialmente ele foi apresentado em diálogo com outro evento, a *VI Caminhada pela Diversidade Religiosa* (realizada também no Rio de Janeiro, em 08 de setembro do mesmo ano), para demonstrar como, nesses dois rituais políticos, a categoria *intolerância religiosa* (uma forma relativamente recente de qualificar conflitos de cunho religioso, cuja gênese precisa ser melhor compreendida), era posta em operação, sendo incorporada como mais um tema na pauta da luta por direitos. Tratava-se então de pensar

os processos sociais pelos quais uma categoria política seria performada e adquiriria força e concretude.

Mas o caso dos santos e das vadias foi tornando-se autônomo ao ser associado a reflexões anteriormente desenvolvidas sobre o tema das materialidades religiosas (Menezes, 2011; 2013). Trata-se de tomá-lo quanto aos efeitos das manipulações políticas de imagens religiosas, principalmente aquelas de caráter transgressivo; manuseios que pretendam de alguma forma atacar o poder dessas imagens, mas que esbarrem em sua força. Portanto, é sobre a complexidade da transgressão à imagem religiosa com fins políticos que o artigo versa.

A ideia de manipulação assume aqui seu sentido menos maquiavélico, isto é, “manipular” é entendido como sinônimo de “mexer com as mãos”, “manusear”, numa aproximação à noção de técnica manual, afastando-se de outros sentidos dicionarizados, como os de “um condicionamento em proveito próprio”, ou de “uma adulteração”. Já a noção de evento aproxima-se das abordagens manchesterianas de *situação social*, ou, como proposto por Bruce Kapferer, de *evento crítico*:

The approach to the event discussed here is one that goes beyond conventional perspectives of the event as representational of the social or of society and, instead, as a moment or moments of immanence and the affirmation and realization of potential. (...) The social or society in this perspective is not a closed totality representable in the event that if it expresses its world, it is also a force in its making, going beyond what it might be said to represent. (Kapferer, 2010, p. 2).

Concordando largamente com autores próximos à Escola de Manchester como Max Gluckman, Clyde Mitchel, Jaap Van Velsen e Victor Turner, embora revisitando-os a partir de abordagens pós-estruturalistas, como as de Gilles Deleuze e Félix Guattari e Alan Badiou, Kapferer reforça a utilidade da análise calcada em uma situação de crise por seu caráter revelador de forças em interação no mundo social:

That is, they were moments in which the intransigencies and irresolvable tensions ingrained in social and personal life (the two being inseparable) boiled to the surface and became, if only momentarily, part of public awareness for the participants as well as for the anthropologist.

The methodological value that the Manchester group placed on events—specifically, events of conflict and contestation and not just any event or act or practice—was that they revealed what ordinary and routine social practices of a repeated, ongoing kind tend to obscure (Kapferer, 2010, p. 3).

Como nos lembra ainda o autor, eventos críticos não apenas revelam forças e padrões já existentes, mas são também momentos que permitem a irrupção do novo, do até então impensável, do surpreendente, do destabilizador. É sob essa perspectiva de eventos a partir dos quais o novo pode irromper, ou nos quais podemos justamente testemunhar a dificuldade dessa irrupção, que se justifica essa análise.

A apropriação do evento das *vadias* será um exercício do que foi chamado em outro trabalho de um *jogo de percurso* (Menezes, 2013), parafraseando a ideia de Jacques Revel de *jogos de escala*. Revel, na introdução de seu livro de 1996, enfatiza que a opção por escalas de análise mais ou menos amplas produzem resultados diferentes. Não apenas mais ou menos restritos, mas bastante diferentes:

A escolha de uma escala particular de observação produz efeitos de conhecimento, e pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimentos. Variar a objetiva não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto, significa modificar sua forma e sua trama. (REVEL, 1996: 20).

Diante dessa proposta de *jogos de escala que reconstróem um objeto* de estudo, defende-se a existência de efeitos de conhecimento e de reconstrução do objeto produzido por *jogos de percurso*. Um percurso de pesquisa geralmente produz uma sequência de questões, junto à incorporação das problemáticas e de um léxico contidos na literatura de um determinado campo de discussões, provocando uma espécie de encadeamento, que se desenvolve num sentido específico. Se esse encadeamento por um lado facilita a discussão, por outro pode condicioná-la. O diálogo entre pessoas com trajetórias de pesquisa diferentes, em espécies de *jogos de percurso*, tornaria possível, a meu ver, obter um rendimento peculiar, num processo que contribuiria para desmontar *doxas*, para encontrar novas maneiras de perguntar, para estabelecer ângulos inéditos de abordagem. Uma experiência de estranhamento, tão cara à Antropologia, gerada entre os próprios pares.

Como a autora desse artigo não é uma estudiosa de gênero, nem uma militante feminista (embora se sinta bastante contemplada pelas pautas do feminismo), sua abordagem da Marcha das Vadias se dá a partir de um encadeamento de percurso na área da religião. Acredita-se que há uma diferença entre chegar à Marcha das Vadias pela discussão do feminismo e da luta por direitos, e chegar a ela pelas discussões da religião, do culto aos santos, dos limites entre objetos religiosos e objetos artísticos, e das transformações do campo religioso brasileiro contemporâneo, mas é justamente uma tentativa de tomar essas diferenças como um efeito de conhecimento produtivo que se estará buscando produzir neste artigo.

A performance iconoclasta e suas repercussões

Montada a perspectiva inicial da análise, caberia agora apresentar o caso. A Marcha das Vadias é um dos ramos do movimento internacional *Slut Walk*, que surgiu em Toronto, no Canadá, em abril de 2011, em resposta à declaração de um policial que sugeriu a estudantes de uma universidade que não se vestissem como “vadias”, ou seja, que não usassem roupas muito curtas, decotadas ou provocativas, para não serem estupradas. A declaração foi divulgada por todo o mundo e interpretada como culpabilização da vítima e isenção do agressor, e as mulheres foram às ruas para protestar pelo fim da violência sexual, bem como pela liberdade e a autonomia sobre seus corpos. Marchas semelhantes se espalharam por cidades de vários países, como México, Estados Unidos, Austrália, Nova Zelândia, Grã-Bretanha, Holanda, Suécia, Argentina e Índia. O movimento se estendeu por todas as capitais brasileiras, e no Rio de Janeiro, ocorre desde 2011, reunindo milhares de pessoas na orla da praia de Copacabana².

A escolha do nome “Vadias” não é uma mera tradução de *Slut* (se é que alguma tradução é uma mera tradução...). No resto da América Latina, a *Slut Walk* é traduzida como “La Marcha de las Putas”, PUTAS podendo ser entendido também como um acrônimo de “Por una transformación Auténtica y Social”. Em português do Brasil, o termo *vadia* tanto pode referir-se a uma forma de tratamento dada às mulheres, como pode remeter à histórica repressão à vadiagem dos anos 1930, em que as leis procuravam garantir a conversão de “malandros” em trabalhadores. A ideia é transformar categorias acusatórias em palavras de ordem, revertendo estigmas, mas também considerando especificidades locais. Tentando implementar novas modalidades de fazer política, a Marcha é marcada por um clima festivo, música, dança, performances artísticas, slogans de protesto. Sua organização privilegia a autonomia dos participantes e as decisões descentralizadas. Segundo auto-apresentações no blogue da própria marcha,

A (MdV) é um ato pacífico e apartidário que tem como propósito lutar pelo fim de toda violência sexual e de gênero, A marcha, (...) defende a não violência de gênero em geral, porque a violência afeta também as transexuais, lésbicas, os negros e homossexuais. (<http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/>, acessado em 19/04/2017)

Em 2013, como estratégia política para visibilizar o movimento, a Marcha das Vadias foi marcada para 27 de julho a fim de coincidir com a estadia do papa Francisco no Rio de Janeiro, para participar da Jornada Mundial da Juventude (JMJ), de 23 a 28 do mesmo mês. Nesse ano, ocorria no Brasil uma série de protestos e mobilizações populares, que, iniciados em junho, com manifestações contra o aumento da passagem de ônibus em São Paulo, espalharam-se por todo o país, ampliando a pauta de reivindicações para além do tema do preço da tarifa. Os protestos demandavam direito a melhor qualidade de transporte, educação, moradia, uso do espaço público; eram contra a gentrificação, contra o uso de dinheiro público para megaeventos (o país sediaria a JMJ em 2013, a Copa do Mundo de Futebol da Fifa, em 2014, os Jogos Olímpicos de Verão de 2016 e os Jogos Paraolímpicos do mesmo ano), contra a violência policial (simbolizada pela campanha “Onde está Amarildo?”, em busca de um pedreiro da Rocinha desaparecido após ter sido levado por policiais), entre outros temas candentes. A primeira onda de protesto ganhou tamanha força e visibilidade a ponto de ser chamada de “Jornadas de Junho”, e comparada a situações semelhantes em outras partes do globo, como a Primavera Árabe, o Movimento dos Indignados/M-15 na Espanha, e o *Occupy Wall Street*, dos EUA (Maia & Rocha, 2014; Bringel & Pleyers, 2015).



Jornadas de Junho no Rio de Janeiro: Avenida Presidente Vargas.

Fonte: <http://marxismo21.org/junho-2013-2/#prettyPhoto>, capturada em 16/06/2017. Autoria não registrada. Uso não comercial, acadêmico, da imagem.

Foi nesse contexto efervescente, no mês seguinte às *Jornadas de Junho*, que a Marcha das Vadias aconteceu, simultaneamente à JMJ e à visita papal. Aproveitando a conjuntura de 2013, além de suas bandeiras tradicionais, o movimento decidiu abordar também a garantia do Estado laico. Sabia-se que no encontro do papa com os Jovens a condenação do aborto estaria na pauta (ver as análises de Luna, 2016; Mariz & Carranza, 2015), então ênfase seria dada à pauta feminista de descriminalizar esse ato, pois, como ressaltou uma das organizadoras:

(...) A não legalização do aborto que ocorre no Brasil é uma questão muito cara para as mulheres. E tem acirrado cada vez mais, com o estatuto do nascituro, com a criminalidade de movimentos sociais que falam sobre a legalização do aborto, entre outras coisas que a gente tem visto no Congresso Nacional.

http://www.vermelho.org.br/noticia_print.php?id_noticia=218822&id_secao=8, acessado em 19/04/2017.

Portanto, a Marcha estava marcada há meses para julho, numa estratégia política de contraponto à agenda religiosa que tomaria conta da cidade nesse período, mas não havia intenção de um confronto aberto:

Não teria por que um movimento que faz uma marcha contra a violência buscar um confronto que possa gerar um ato de violência”, ressaltou Nataraj, uma das organizadoras. O momento é propício ao diálogo. A ideia é fazer um contraponto pacífico à visita do papa, onde serão colocadas as pautas da marcha, “que vão de encontro [sic] ao Estado laico. http://www.vermelho.org.br/noticia_print.php?id_noticia=218822&id_secao=8, acessado em 19/04/2017

No entanto, deslocamentos espaciais foram ocorrendo e configuraram uma outra situação. O previsto era que a Marcha acontecesse ao mesmo tempo que a JMJ, mas não no mesmo lugar, pois enquanto a primeira seria em seu espaço habitual, na orla de Copacabana, a Jornada ocorreria em Guaratiba, zona oeste da cidade. Mas, poucos dias antes do dia 27, em consequência de fortes chuvas que caíram durante a semana, o terreno de Guaratiba se tornou um lamaçal e a organização da JMJ, constatando a impossibilidade de realizar as atividades previstas no local, transferiu-as justamente para a Praia de Copacabana³, o mesmo lugar da Marcha. O compartilhamento, mesmo involuntário, do espaço, poderia subir o tom do contraponto. Ciente disso, o coletivo que organiza a Marcha das Vadias solicitou a grupos e participantes que repensassem suas formas de manifestação, considerando o novo cenário. No entanto, dado o caráter democrático e descentralizado desse movimento, os conteúdos não foram, como nunca são, regulados, nem previamente conhecidos, ou seja, havia autonomia para se fazer o que quisesse.

No dia 27 de julho de 2013, a Marcha das Vadias começou às 13h e durou até o final da tarde, segundo participantes divulgaram nas redes sociais, com muita alegria e sucesso. Apesar de não ter estado lá presencialmente, acompanhei as repercussões na timeline de amigas militantes e vi suas fotos e postagens a respeito⁴. A grande mídia também divulgou matérias a respeito, enfatizando a oposição Vadias X Igreja Católica, como por exemplo na cobertura da Folha de São Paulo: https://www.youtube.com/watch?v=9Ti_UWpurpE

Porém, comentários sobre os excessos da performance de um coletivo artístico, a qual envolvia sexo com crucifixos e imagens de santos e quebra de estátuas, começaram a pipocar no Facebook. As pessoas que chegavam em casa vindas do ato foram surpreendidas ao ver que a mídia e as redes sociais haviam se concentrado naquele fato, que muitas não tinham sequer testemunhado, porque na marcha ocorrem muitos eventos simultâneos e não há um só foco de atenção. Os rumores crescentes levaram-me a buscar a cena da performance no YouTube: <https://goo.gl/aOCava>, acessado em 16/06/2017.



O vídeo foi descrito por Luna (2016), que tratou da simbologia da performance na perspectiva da luta pela legalização do aborto:

A filmagem mostra um homem e uma mulher no centro de uma roda formada por integrantes da Marcha das Vadias. Algumas pessoas dão as mãos, segurando um barbante à moda de um cordão de isolamento. O homem e a mulher vestem um tipo de tapa-sexo feito de um cordão e na frente, ele tem um quadro em formato de círculo com uma imagem religiosa e ela tem um crucifixo grande. Na parte de trás do tapa-sexo, entre os glúteos, ele insere um crucifixo menor. Ele calça botas de marcha e ela porta botinas pretas. Ambos têm os rostos cobertos com panos pretos, provavelmente camisetas amarradas, que deixam apenas os olhos à vista. O resto [dos corpos tatuados] está despido. No chão, encontram-se ícones religiosos: uma imagem de Nossa Senhora Aparecida e uma segunda de outra Nossa Senhora. A mulher posiciona crucifixos e cruces de vários tamanhos, arrastando-os com os pés, de modo a formar uma pilha entre as duas imagens. Ouve-se uma batucada de fundo e palmas ritmadas. Um homem do público usa um contêiner de coleta de lixo como se fosse um tambor e batusca. Uma mulher do público canta “solta a revolta. Revolta santa” no ritmo do batuque e continua “A policia não te protege, só se vigia”. A mulher da performance dobra os joelhos e mexe os quadris se requebrando sobre a imagem de nossa Senhora Aparecida, até encostar a região genital, de modo que a cabeça da santa fica entre suas pernas. Ela faz um movimento de fletir os joelhos e contrair os quadris como se estivesse socando a cabeça da imagem em sua vulva [ela faz movimentos de penetração com a imagem]. Ele dança em torno das imagens. Nesse momento, o círculo se aperta e algumas pessoas (da organização da marcha?) se dão as mãos fazendo uma corrente possivelmente para isolar a área da performance. O homem então passa rapidamente a fazer o mesmo tipo de dança sobre a imagem da outra santa. Ele tem palavras escritas em marrom logo abaixo do peito: “dar o cu é uma delícia”. Ele levanta um braço enquanto requebra sobre a imagem. A mulher se levanta, pega a imagem de Nossa Senhora Aparecida, ergue e arremessa no chão, e depois anda em torno. O crucifixo tapa-sexo está quase solto e balança. O homem também ergue e quebra a outra imagem, pega o pedaço maior e atira no chão novamente. Ela ergue uma imagem menor de Nossa Senhora Aparecida e a exhibe para a audiência, arremessando-a no chão em seguida. Os dois caminham e gingham em torno das imagens. Um homem do público bate palmas ritmadas e a atriz da performance acompanha. Ela arrasta os crucifixos com os pés, juntando-os com a pilha de cacos de louça. Ele passa um pequeno crucifixo para a mão dela. Nesse momento, o homem se deita com seus ombros e a parte superior das costas no chão, apoiado sobre seus braços flexionados, mantendo as pernas erguidas na posição de vela e abre suas pernas, expondo a região do períneo.

O vídeo termina após o homem, na posição de vela, ser penetrado no ânus pelo crucifixo manuseado por sua colega de performance, que antes teve o cuidado de cobri-lo com um

preservativo. Fazer sexo com a imagem de santos, quebrá-las, fazer sexo com o crucifixo ao som de um funk, sob os aplausos da plateia. Trata-se da estratégia político-artística do Coletivo Coiote, que, como já dito, identifica-se como “pornô-terrorista”. Alguns sinais distintivos desse grupo podem ser vistos no vídeo: os rostos cobertos por camisetas negras, típicos da estratégia Black Blocs; o uso de botinas, dando um certo tom militar, em contraponto aos corpos nus e tatuados; o uso da música do coletivo Anarkofunk, que, como o próprio nome indica, combina funk a perspectivas anarquistas, a própria música escolhida, que se chama “Toca a revolta”, e cujo refrão defende a “ação direta”, e principalmente o uso da nudez, sexo e da profanação do próprio corpo como armas políticas. Segundo Vergara (2015):

O Coletivo Coiote existe desde 2012 e realizam intervenções em espaços públicos, bares, festas e manifestações (...) sua crítica é dirigida à heterossexualidade compulsória, à normalização e colonização dos corpos e à homofobia institucional. (p. 108) Ele é um grupo nômade de performance que se utiliza da prática escatológica, da modificação corporal e do improviso na construção de um “terrorismo com o cu” ou “pornô-terrorismo (p. 110).

As performances realizadas pelo Coletivo Coiote lançam mão o tempo todo de estratégias autoimunizadoras quando expõem seus corpos violentados. Porém ao expor essa vulnerabilidade, não o fazem buscando comoção do Estado ou de uma “opinião pública” genérica, mas no intuito de catalisar uma revolta. As performances estão voltadas aos marginalizados extreme, aos vulneráveis e precarizados como abertura para uma aliança coletiva.

A sua estética vincula artefatos da religião afro, modificações corporais, como costura da boca e das genitais, o uso do nu e da máscara negra e a musicalidade do “AnarkoFunk”. O nu tem uma relação muito forte com as extensões do corpo ao espaço. (Vergara, 2015: 120)

Minha intenção ao trazer esses dados sobre o grupo é mostrar sua perspectiva de organização, e relacioná-lo com as formas de fazer política e com os movimentos sociais que vinham ganhando visibilidade desde as Jornadas de Junho. Assim como a própria Marcha das Vadias, o Coletivo Coiote seria um dos grupos envolvidos nas novas modalidades de protesto que estavam em jogo, muito diferentes das mobilizações de partidos políticos, sindicatos e movimentos sociais que até então haviam marcado o período de resistência à ditadura e de construção da Nova República.

Nos dias que seguiram, através da minha página do Facebook, que, por força do nó da rede constituído por meu perfil, ou minha persona pública, intersecta frades franciscanos especialistas em agroecologia, monges beneditinos dedicados à restauração, sambistas, ativistas do movimento de cultura popular, filhos e mães de santo, feministas, anarquistas, jovens dos coletivos suburbanos, militantes Lgbtt, familiares de espectro político e comportamental variado etc (junto a outras tantas formas contemporâneas de estar no mundo...), foi possível observar a série de comentários críticos se aquecendo.

Os primeiros deles vieram, como talvez fosse esperado, de redes católicas mais tradicionais, chocadas com uma atitude que consideravam extremamente agressiva e violenta, porque se tratava de um ataque a imagens religiosas acontecido durante a visita do papa ao Rio de Janeiro. Já segmentos católicos vinculados à igreja progressista – que talvez pudessem ser definidos como uma “esquerda católica” – manifestaram seu descontentamento com a performance, não tanto pela questão do desrespeito, mas pelo que seria “uma inabilidade política”. Afinal, a JMC, cujas liturgias estavam nas mãos da Renovação Carismática Católica, acontecia com o papa Francisco recém-empossado, e para os católicos, havia uma disputa entre as correntes internas por uma maior

aproximação do papado. Francisco, um papa argentino, parecia recolocar na pauta, ainda que em termos diferentes dos anos 1960 e 1970, a questão da opção da Igreja Católica pelos pobres e pela pobreza, e havia a expectativa por sua guinada mais à esquerda (Mariz & Carranza, 2015). Essa disputa poderia ser emblemática pela foto abaixo, que circulou por diversos blogues da internet, e que mostra “peregrinos da JMC”, facilmente identificáveis pelas mochilas do evento, aos pés do Cristo Redentor, um dos símbolos da cidade do Rio de Janeiro (e do catolicismo na cidade), segurando uma faixa pela busca do pedreiro Amarildo.



Foto encontrável em diversos blogues da internet, sem que a autoria fosse determinada. Capturada em 16/07/2017. Uso não comercial, acadêmico da imagem.

Apesar da repercussão negativa, alguns segmentos feministas, inclusive com feministas católicas, mantiveram-se na defesa da adequação política da performance: “*é difícil sentir pena de figuras de barro quando tantas pessoas morrem por conta das posições da Igreja*”. E afinal, como se livrar de uma dominação tão fina, que se instaura no próprio corpo, senão através de abortos, exorcismos e transgressões sexuais, que a performance parecia promover?

Não condeno a performance porque não me importo com a destruição de um símbolo opressor. Digam o que quiserem, mas, para mim, aquelas estátuas não passam de símbolos de uma instituição responsável por oprimir mulheres, indígenas e negros durante milênios. Aquelas estátuas simbolizam as pessoas que torturaram e queimaram vivas milhares de mulheres na inquisição. São o símbolo da instituição que condena a autonomia das mulheres. São o símbolo de uma instituição **misógina**. Nada mais justo que fossem destruídos numa marcha política. Afinal, não podemos esquecer que a Igreja Católica é uma grande instituição política com grande influência no estado brasileiro – que deveria ser laico, mas nunca se livrou deste ranço que vem desde os tempos da Colônia.

Condenar esta performance artística, pra mim, é uma hipocrisia tão grande quanto chorar pelas vitrines quebradas da Toulon e dar de ombros aos 13 mortos na Maré, ou ignorar o pedreiro Amarildo, que desapareceu na Rocinha após ser levado de casa por policiais da UPP. Não consigo me compadecer por pedaços de gesso quando tantas mulheres são despedaçadas todos os dias fazendo abortos clandestinos, quando são despedaçadas pela violência doméstica, por estupros; quando tantos

LGBTs são agredidos e mortos todos os dias. A Igreja Católica também carrega responsabilidade por todo este sangue derramado quando fomenta intolerância e misoginia.

Karla T, Blogue Escritos Feministas, escrito em 28/07/2013, acessado em 16/06/2017, <https://escritosfeministas.wordpress.com/2013/07/28/sobre-santas-quebradas-e-violencia/>

Outras feministas se colocaram contra a performance, por questões estratégicas, pois consideraram que ela afastara mais pessoas do movimento do que aproximara.

Ontem, quando escrevi sobre a depredação de estátuas religiosas na Marcha das Vadias do Rio, peguei leve, pisei em ovos. (...) Mas foram chegando outras imagens e detalhes do que foi o ato. Primeiro que foi uma performance de duas pessoas de um grupo que costuma fazer intervenções como essa, o Coletivo Coiote. Segundo que não foi só fazer picadinho de santa que o tal coletivo fez. Teve crucifixo sendo enfiado na vagina e no ânus. Essa imagem que eu ponho ao lado é de uma página que apoia o ato. Mas pode apostar que esta imagem e outras mais gráficas estão circulando entre reações que neste exato momento denunciam a Marcha das Vadias ao Ministério Público.

Porque de repente depredar símbolos religiosos pode configurar crime segundo o Código Penal, neste artigo aqui: "Art. 208 - vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso: Pena - detenção, de 1 (um) mês a 1 (um) ano, ou multa." Eu ser contra ou a favor dessa lei não muda nada (sou contra). Não quero que o casal do coletivo seja punido, e muito menos a organização da Marcha, que nem viu a performance e não teve nada a ver com ela. Mas num momento em que todxs nós deveríamos estar comemorando o sucesso que foi a Marcha, aqui estamos nós na defensiva, brigando entre nós, com as organizadoras precisando consultar advogados e sendo ameaçadas de estupro e morte.

Minha pergunta é: precisava mesmo disso tudo? O que a gente ganha com o ódio de quem viu seus símbolos desrespeitados? O que essa performance acrescentou ao feminismo? À Marcha das Vadias? (Aronvich, 2013)

Outras reações, no entanto, me soaram um tanto inesperadas.

Primeiro, assustou-me o grau de violência, um tom um tanto "fascista" dos comentários contra a performance – uma agressividade que vinha se agravando nas redes sociais desde as manifestações de junho de 2013, com episódios de protesto e alguns ataques Black Blocs interpretados como vandalismo, e combatidos com uma desmedida violência repressiva do Estado. Mas ver escritas despidamente uma série de expressões de ódio era assustador, embora hoje, depois das eleições presidenciais de 2014, e do impeachment de 2016, isso não surpreenda mais ninguém.

A agressividade do Facebook, crescente, correspondeu a ameaças de morte, pela internet ou por telefone, a algumas das organizadoras e/ou porta-vozes da marcha, que tiveram seus nomes e números vazados na imprensa, ou que, ao fazerem o cordão de isolamento em torno do coletivo durante a performance, mantiveram seus rostos descobertos e puderam ser reconhecidas (os *performers*, com maior domínio do uso de estratégias de provocação no espaço público, atuaram com o rosto coberto com camisetas, como os Black Blocs, mas também eles acabaram sendo identificados e ameaçados). Mesmo que não tivessem sido responsáveis pela performance, dado o caráter autônomo da marcha; essas mulheres foram bastante assediadas e tiveram que sair de circulação por algum tempo, correndo risco de vida (no caso de uma militante na faixa dos 30 anos, que entrevistei meses depois, ela estava inclusive revendo sua participação no movimento diante do grau de exposição pelo qual passou e da fragilidade das redes de proteção feministas que pode experimentar). Essa experiência abre a possibilidade de discussão do que significa fazer política em tempo de redes sociais. Se as capacidades de articulação e

de veiculação de informações alternativas estão entre os ganhos das redes, a dificuldade de convivência com pensamentos divergentes e a facilidade de expressar violência pode estar entre suas características negativas.

No entanto, para mim, uma outra surpresa esteve no fato de uma grande parte das manifestações contrárias à performance vir, rápida e fortemente, do interior da própria Marcha, de grupos de feministas negras/pretas (cada uma das nomenclaturas é utilizada por segmentos diferentes do movimento), incomodadas com a quebra das imagens de santo – *Nós não queremos uma manifestação que reproduza o que os evangélicos estão fazendo nos terreiros, quebrando imagens. A performance foi de extrema violência não apenas com o catolicismo, mas com todas as religiões. Se essa luta política não é capaz de contemplar a religião, se ela é baseada na intolerância religiosa, então ela não nos representa. As conversas das feministas negras/pretas continuaram nos meses a seguir, inclusive marcando a especificidade de sua pauta antirracismo, a qual consideravam não estar sendo contemplada na luta feminista mais geral, acabando por se produzir uma separação de facções da Marcha. Nota-se que a pauta feminista foi tensionada pela questão religiosa e por uma nova categoria política acusatória, “intolerância religiosa”, aí colocada em operação.*

Sobre a repercussão do episódio, a organização da Marcha assim se posicionou numa nota:

(...) A polêmica performance com cruzeiros de madeira e estátuas de gesso, que vem sendo debatida na mídia não foi construída pela MdV, que sequer sabia de sua realização e conteúdo, bem como desconhece seus realizadores. A MdV apenas agiu para garantir a segurança daquelas pessoas, o que foi igualmente feito para TODAS as performances realizadas e para TODOS os presentes na Marcha. Esta performance durou apenas alguns minutos e a Marcha prosseguiu por seis horas de muita música, pluralidade, alegria e politização, tanto pelo direito das mulheres como pelo fim do racismo, homofobia e outras violências institucionais.

A Marcha das Vadias não tem uma postura autoritária ou de enfrentamento em relação à fé e à existência de religiões. Muitas de suas organizadoras e parceiras diretas são pessoas religiosas, dentre as quais algumas professam a religião católica, a umbanda e outras religiões cristãs. (...)

Criticamos veementemente a cobertura mais uma vez tendenciosa da grande mídia (...) Esta postura tem, inclusive, incitado pessoas a fazerem graves ameaças às organizadoras e participantes da Marcha e tem levado à criminalização da MdV enquanto movimento. (...) Rio de Janeiro, 07 de agosto de 2013.

Anos depois, segundo Vergara (2015), apesar de continuarem sofrendo ameaças e perseguições, os “agentes do coletivo continuaram a julgar a performance como necessária ao momento”:

A performance que rolou na Marcha das Vadias em 2013, enquanto o Papa Francisco veio ao Brasil, foi uma ação necessária. A Igreja é castradora, colonizadora, assassina. Nos impressionou muito que nada estivesse sendo feito, em termos de ação direta ou algum protesto durante as marchas do JMJ ou a fala do Papa. Enfim decidimos fazer a mulher santificada, a castração dos nossos desejos, a caça às bruxas, o massacre aos povos originários. (Membro do coletivo coiote, abril de 2015, entrevista em Vergara, 2015: 110).

Note-se no entanto, que a performance iconoclasta na Marcha das Vadias ocorreu em paralelo a outros usos intensos e extraordinários de imagens religiosas católicas, sem que esses adquirissem a mesma visibilidade ou provocassem polêmica. A visita papal foi ocasião para uma série de exibições, organizadas ou estimuladas por essa grande e milenar organização transnacional especializada em práticas simbólicas, que é a Igreja

Católica Apostólica Romana. Esta, em parceria com governos municipal, estadual e federal, e com empresas públicas e privadas manipulou imagens religiosas em prédios e outros espaços públicos, através de exposições de relíquias e arte sacra, procissões, missas campais, vigílias etc. Como exemplos, teríamos a exposição de obras do Vaticano, *A Herança do Sagrado*, no Museu Nacional de Belas Artes; de fotos e objetos de romarias e devoções populares no Museu do Folclore, de objetos, textos e imagens referentes a Odetinha, uma menina em processo de canonização, na Basílica e Colégio Nossa Senhora da Imaculada Conceição, na Praia de Botafogo; de cruzes e peças de arte sacra e religiosa no Centro Cultural do Banco do Brasil, no centro da cidade; de textos, fotos e objetos referente ao Santo Sudário no Galpão das Artes do Jardim Botânico, além de celebrações e shows religiosos ligados ao Festival da Juventude (católica), uma Feira Vocacional na Quinta da Boa Vista e eventos de massa com a presença do papa, como a missa de encerramento das Jornadas, para três milhões e meio de pessoas na Praia de Copacabana.

As imagens religiosas apareceram em todas essas ocasiões explorando sua ambiguidade como “obras de arte” (sacra, popular ou erudita), condições que as legitimavam como objeto de atenção do poder público em um estado laico preocupado com arte e cultura; e/ou na condição de exibição de objetos sagrados, condição que as aproximava de seus usos em rituais religiosos.

Portanto, se havia lutas simbólicas passando pela mobilização de imagens religiosas em espaços públicos, é preciso constatar que ela não era unilateral. Mas para além de sua manipulação enquanto cultura e enquanto parte de cultos católicos, outras formas mais sutis aconteceram. Vários movimentos *pro-life* de todo o mundo vieram à cidade para a JMJ, equipados para fazer campanha de sensibilização pela proibição do aborto. Com essa finalidade, uma das formas encontradas de proselitismo foi a distribuição nas ruas, igrejas e meios de transportes, de imagens de fetos e embriões de cera e de plástico, em tamanho natural ou em miniaturas, compondo terços, ou autônomas, junto a folhetos de propaganda pela vida e orações.

Gostaria de solicitar a **atenção de todos** para a iniciativa abaixo. Trata-se de um projeto – idealizado por alguns jovens voluntários da JMJ 2013 – de confeccionar um pequeno “kit” pró-vida a ser colocado nas mochilas dos peregrinos que virão ao Rio de Janeiro para a próxima Jornada Mundial da Juventude. (...)

O kit é muito simples, e consiste apenas em uma réplica (em plástico) de um ser humano às 12 semanas de gestação e um folheto explicativo (em três idiomas) sobre o início da vida humana e a importância de que ela seja defendida desde a concepção. Cada kit (réplica + embalagem + folder + mão de obra) custa R\$ 0,91 – isto mesmo, **noventa e um centavos**. Queremos confeccionar **um milhão** de kits. Como os idealizadores infelizmente não dispõem de recursos financeiros para tanto,

precisam contar com a generosidade dos católicos para transformar este projeto em realidade.



<http://www.deuslovult.org/2013/02/15/promocao-da-cultura-da-vida-na-jmj-2013/> acessado em 17/04/2016.

Essa distribuição de imagens, no entanto, não foi considerada violenta, desrespeitosa ou de mau gosto na mídia e nas redes sociais, quando muito foi tratada no campo das efemérides. Pesos e medidas diferentes para atores sociais diferenciados.

A complexidade da transgressão às imagens

Desdobrando esse evento crítico com o apoio do patrimônio antropológico, seria preciso refletir sobre as forças que ele foi capaz de mobilizar ou visibilizar, as posições que se demarcaram diante dele e, finalmente, compreender a complexidade da manipulação transgressiva das imagens religiosas como forma de luta política. Note-se que o objetivo não é analisar apenas a performance, mas tomá-la junto às reações que provocou.

Para entender o peso da situação, é preciso reconhecer que a religião, ou o lugar do religioso na esfera pública, é um dos temas mais candentes da sociedade brasileira atual. Por um lado, pelas intensas mudanças que se aceleraram a partir dos anos 1980, e que reconfiguraram a composição religiosa do país: o crescimento expressivo dos evangélicos e dos sem religião, a diminuição do número de católicos, o surgimento de novas opções religiosas, a troca de religião ao longo da vida em um país que era de tradição secular católica, mesmo que por inércia. A essas transformações associaram-se mudanças nos domínios da família e da vizinhança, das representações de povo e nação, da política partidária, da luta por direitos, das concepções de cultura nacional etc. Sem querer estabelecer uma relação de causalidade entre esse conjunto de mudanças, mas pensando em mútuas afetações e em afinidades eletivas, as relações religiosas no Brasil contemporâneo se tornaram bastante dinâmicas e intensas, associando-se a alterações em vários aspectos da vida nacional (Teixeira e Menezes, 2006).

Por outro lado, acontecem também movimentos de politização do religioso, e de politização da cultura, e de imbricamento entre cultura, religião e política⁵. Assim, as concepções em torno do religioso e de seu lugar na vida nacional – seja dos que têm

religião, seja dos que a rejeitam, ou dos que ocupam posições intermediárias entre os dois polos – constituem uma arena de debates extremamente potente no Brasil atual. As reações diversas à performance iconoclasta parecem revelar algumas dessas posições e concepções diferenciadas.

A concepção de imagem religiosa apresentada pelo Coletivo Coiote e por alguns segmentos que defenderam sua atuação parece marcada por um viés senão “iluminista”, ao menos monofônico de concepção da imagem. Elas são tratadas como objetos que simbolizam dominação, e por isso quebrá-las seria um ato ‘libertador’, desestabilizador do senso comum. Mas essa forma de tratamento opera uma dupla redução. Primeiro, se as imagens são tratadas como símbolos, elas precisam ser entendidas como passíveis de múltiplas interpretações: elas simbolizam a opressão e a violência que a ICAR exerceu sobre pessoas e corpos por milênios, mas elas também são capazes de simbolizar resistência, esperança, libertação e fonte de poder para inúmeros grupos sociais, que veem nos santos não o castigo e a repressão, mas o carinho, o refúgio, a amizade e a intimidade. Assim, há um confronto entre interpretações simbólicas antagônicas.

Uma segunda redução está no conceito de símbolo que está sendo posto em operação: a ideia da imagem como “mero símbolo”, mantendo relações de exterioridade com os universos que simbolizam, isto é, apenas como apenas estátuas de gesso, como objetos passíveis de ser destruídos porque não são comparáveis a pessoas reais. Como os estudos antropológicos das últimas décadas têm mostrado, as ontologias são múltiplas, operam com lógicas diversas, e a relação coisa-pessoa muitas vezes não é passível de uma demarcação nítida. Do ponto de vista de certas ontologias religiosas, imagens religiosas não apenas simbolizam, ou simbolizam reapresentando a coisa simbolizada, tornando-a presente, e não apenas evocando-a (Engelke,) . Assim, elas comem, falam, pulsam, são coisas vivas. Quebrá-las é, num certo sentido, matá-las ou ao menos atentar contra sua vitalidade e potência.

A escolha por profanar justamente imagens de Nossa Senhora denota, senão o desconhecimento da situação religiosa do país, ao menos a aposta arriscada em jogo em um ato terrorista. Trata-se da santa mais popular do Brasil, em muitas regiões, mais acionada até que o próprio filho (Menezes, 1996), e aquela que foi chutada em cadeia televisiva por um bispo da Igreja Universal em 1995, no episódio conhecido como “chute na santa”, que causou uma polêmica nacional (Almeida, 2007). Imitando, propositalmente ou não, o ato do bispo, os *performers* do Coletivo Coiote tocaram numa tecla sensível, pois um problema vivido cotidianamente por centenas de pessoas em seus bairros, trabalhos, colégios é o ataque, físico ou moral, pelo porte de objetos religiosos, majoritariamente aquelas das religiões afro-brasileiras e, em escala muito menor, dos católicos; um ataque que envolve recorrentemente a quebra das imagens de santo.

Grande energia social e política tem sido despendida contra esses ataques, procurando tipificá-los como *intolerância religiosa*, o que, pela legislação brasileira, é considerado um crime⁶ (Miranda, 2012; 2014). Há todo um esforço feito, pelos movimentos negro e dos povos de terreiro, para evidenciar conexões entre os ataques às religiões afro-brasileiras e o racismo (embora, obviamente, não apenas negros sejam adeptos dessa religião), associando a garantia à liberdade religiosa à luta pela igualdade racial. Nesse sentido, é interessante que a acusação de intolerância tenha sido acionada para qualificar a performance, e que alguns segmentos feministas tenham se posto a debater sua adequação ou não ao caso.

Se de um lado o evento crítico coloca a questão da eficácia política de atos terroristas, por outro lado, ele mostra a complexidade de fazer política identitária em sociedades com identidades múltiplas, e de como a identidade religiosa pode colocar em questão determinados pressupostos políticos (Araújo, 2013). Se a Marcha das Vadias enfatiza a identidade de gênero, as pessoas que dela participam possuem outras identidades, de classe, étnicas, profissionais... e religiosas. A pessoa religiosa não é um outro: ela está dentro da própria Marcha, dentro do feminismo (Novaes, 2012, já chamara a atenção para a presença de feministas evangélicas na marcha daquele ano). Política e religião, objetos e pessoas, não são entidades dissociadas ou dissociáveis a partir de uma razão única (para um mapeamento dos debates antropológicos contemporâneos sobre materialidades, ver Tilley et al., 2006; Miller, 2005)

A ambiguidade das imagens religiosas: seu peso (simbólico?) faz com que profaná-las seja uma atividade política necessária, como nos lembra Agamben na epígrafe desse texto, mas ao mesmo tempo, sua quebra provoca incômodos, abre feridas, cessa o diálogo, divide a luta. Concepções diferentes de matérias, de coisas, de política, cosmologias e ontologias entram em choque. A manipulação de símbolos religiosos na luta política revela-se mais complexa do que parecia: se os símbolos religiosos são ‘poderosos, e por isso é uma tarefa política dele dessacralizá-los, isso não se revela coisa tão simples assim. Sua eficácia se faz sentir de muitas formas.

Podemos pensar no evento como um ato detonador de críticas, debates, apoios, ataques, enfim, de outros atos, políticos e de violência, o que permitiria sua interpretação como “um iconoclash”, que Bruno Latour definiu, da seguinte forma:

Iconoclasmo é quando sabemos o que está acontecendo no ato de quebrar [uma obra de arte] e quais são as motivações para o que se apresenta como um claro projeto de destruição; iconoclash, por outro lado, é quando não se sabe, quando se hesita, quando se é perturbado por uma ação para a qual não há maneira de saber, sem uma investigação maior, se é destrutiva ou construtiva. (Latour, 2008: 112-113).

Os iconoclashes, como situações ambíguas ou ambivalentes, podem ser entendidos como eventos críticos envolvendo objetos, em que vários sistemas classificatórios ou perspectivas interpretativas nativas entram em confronto e se evidenciam, podem ser ocasiões privilegiadas para recompor a totalidade dos fatos sociais, à medida em que estes vão se desencaixando de determinados consensos, ou naturalizações, classificatórios. A performance do Coletivo Coiote produziu uma espécie de arena em que categorias, como arte, política, religião, gênero, direitos, sexo, símbolo, moral, blasfêmia, entraram em choque, e a dificuldade, ou disputa classificatória, aí gerada permite-nos ver uma série de princípios taxionômicos do mundo social tentando ser aplicados e tendo seu conteúdo redefinido e disputado.

Mas se tomarmos a imagem religiosa como um fato social total, no sentido maussiano, vemos que transgredi-la embarra justamente em sua ambivalência, pois ela é, ao mesmo tempo, religião, economia, estética, política etc. etc. (Mauss, 2003). E se a transgressão faz muito sentido em processos políticos nos quais entram em jogo a emancipação das identidades sexuais e de gênero, ou faz muito sentido no domínio da arte performática, em que as vanguardas são valorizadas, no domínio do religioso as coisas se tornam um pouco mais complicadas. Pois nesses domínios as imagens não são coisas inertes.

Uma saída invocada por militantes com os quais debati o episódio, é de que seria preciso haver *respeito*, uma espécie de plataforma pré-estabelecida de acordos mútuos, com o estabelecimento de uma certa moralidade no trato de temas religiosos. Mas como ter

essa moralidade baseando a luta, se a aposta da Marcha vai no sentido de usar a amoralidade como arma política de alargamento de fronteiras e de denúncia da moral convencional? Fica a questão se é possível fazer política de provocação em tempos de moralização (Kapferer, 2015).

Michael Taussig dá uma pista importante ao falar de transgressão. Ele lembra que (...) *the barrier crossed by transgression does not so much exist in its own right as erupt into being on account of its being transgressed*” (Taussig, 1998, p. 350). Se a transgressão é uma irrupção, a produção de uma barreira que passa a existir ao ser transgredida, ou seja, que não é pré-existente, a passagem do respeito ao desrespeito não pode ser definida de forma absoluta ou prévia, mas sim emerge quando já aconteceu. Respeito e desrespeito são termos definíveis relacionalmente, em episódios concretos, muitas vezes em disputas e acusações cruzadas.

De igual forma, se tomamos a definição durkheimiana de religião como uma oposição entre sagrado e profano, isto é, como uma forma relacional classificatória e hierarquizante, mas vazia de conteúdo, podemos entender que atos que objetivam a profanação são capazes de produzir o efeito inverso do desejado, isto é, mais sacralização. Ao atacar a imagem religiosa, gestos profanadores colocam-se em oposição a ela, e ao invés de degradá-la, mesmo fazendo-a em pedaços e revelando sua fragilidade, a sacralizam, pois reproduzem a oposição sagrado / profano e fazem com que a barreira da transgressão irrompa. Num aparente paradoxo, cercá-la de profanações pode fazer com que sua sacralidade seja ressaltada.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. 2007. Elogio à Profanação. In: _____. Profanações. São Paulo: Boitempo. pp. 65–80.
- ALMEIDA, Ronaldo de. 2007. Dez anos do “chute na santa”: a intolerância com a diferença”. In: V. G. da SILVA (org) Intolerância religiosa. Impactos do Neo-pentecostalismo no campo religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP. pp. 171-189.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. 2013. “O nexó entre política do reconhecimento e secularização”. *IHU on-line*, ano VIII, no. 426; 18-22.
- BANDEIRA, Olívia. 2017. *O mundo da música gospel entre o sagrado e o secular: disputas e negociações em torno da identidade evangélica*. Rio de Janeiro : tese de doutorado em Sociologia e Antropologia, UFRJ.
- BELTING, Hans. 1988 *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*. Paris: Cerf.
- BRINGEL, Breno ; PLEYERS, Geoffrey. 2015. « Les mobilisations de 2013 au Brésil: vers une reconfiguration de la contestation ». *Brésil(s)*, v. 7 : 7-18.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2007. “Affaire des dessins de Mahomet / 2” *Varcarme*, 2007, no. 38, disponível em <http://www.vacarme.org/article1246.htm>, capturado em 16/01/2013.

- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1994 "Le blasphème et sa mise en affaire: notes de séminaire". *Gradhiva*, no 15: 26-33.
- GOMES, Carla, SORJ, Bila. 2014. "Corpo, geração e identidade: a Marcha das vadias no Brasil." *Sociedade e Estado* 29.2 : 433-447.
- KAPFERER, Bruce. 2010. "In the event: Toward an anthropology of generic moments." *Social Analysis* 54.3: 1-27.
- KAPFERER, Bruce. 2015. « When a Joke is not a Joke ? The Paradox of Egalitarianism ». In : ZAGATO, Alessandro (Ed.). *The Event of Charlie Hebdo*. New York : Bergham Books. pp. 93-114.
- LATOUR, Bruno. 2008. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?» *Horizontes antropológicos*. [online]. 14 (29).
- LUNA, Naara. 2016. "Marcha das Vadias e a Jornada Mundial da Juventude: uma performance de protesto pela legalização do aborto". In: M. ARAÚJO; C. Vital da CUNHA, Christina Vital (orgs). *Religião e Conflito*. Curitiba: Prismas. pp. 235-255.
- MAFRA, Clara. 2011. "A" arma da cultura" e os" universalismos parciais". *Mana*, 17.3 :607-624.
- MAIA, João Marcelo E. ; ROCHA, Lia M. 2014. « Protests, protests, everywhere". *The Cairo Review of Global Affairs*, v. 1: 79-85.
- MARIZ, Cecília; CARRANZA, Brenda. 2015. "O papa Francisco na JMJ do Rio de Janeiro". Rio de Janeiro, m.s. (no prelo)
- MARTIN, John Levi. 2003. "What is field theory?" *American Journal of Sociology* v. 109. 1 : 1-49.
- MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a Dádiva. in : _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 183-314.
- MENEZES, Renata de Castro. 1996. « Devoção, Diversão e Poder: um estudo antropológico sobre a Festa da Penha ». Rio de Janeiro, dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFRJ.
- MENEZES, Renata de Castro. 2011. « A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos ». *Horizontes Antropológicos* (UFRGS. Impresso), v. 17 : 43-65.
- MENEZES, Renata de Castro. 2013. « Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do « Cristo de Borja » ». In: Patrícia Reinheimer; Sabrina Parracho Sant'Anna.. (Org.). *Reflexões sobre arte e cultura material*. Rio de Janeiro: Folha Seca. pp. 235-263.
- MILLER, Daniel. 2005. *Materiality*. Duke University Press.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. 2012. "A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro". *Comunicações do ISER*, v. 66: 60-73.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. "Como se discute Religião e Política? Controvérsias em torno da "luta contra a intolerância religiosa" no Rio de Janeiro". *Com. Iser*, no. 69, ano 33, 2014 ****
- NOVAES, Regina. 2012. Juventude, religião e espaço público: exemplos "bons para pensar" tempos e sinais. *Religião e Sociedade*, vol 32, nº 1:
- REVEL, Jacques. 1998. "Apresentação". In: _____. (ed.) *Jogos de Escalas: A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV. pp. 7-14.
- SANT'ANA, Raquel. 2017. A nação cujo Deus é o senhor: a imaginação de uma coletividade evangélica. Rio de Janeiro, tese de doutorado em Antropologia Social, UFRJ.

SMITH, Jonathan Z. 1998. "Religion, Religions, Religious". In: Mark C. Taylor (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, London: University of Chicago Press, p. 269-284.

SMITH, Jonathan Z. 2004. To Take Place. "The Topography of the Sacred. In:_____." *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, pp. 101-116.

TAUSSIG, Michael. 1998. "Transgression". In: Mark C. Taylor (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, London: University of Chicago Press, pp. 349-364.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. 2006 (Org.) *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes.

TILLEY, Chris et al. (eds.) 2006. *Handbook of Material Culture*. London: Sage.

VERGARA, Camile. 2015. « Corpo, transgressão: a violência traduzida nas performances do Coletivo Coiote, Bloco Reciclato e Black Blocs. *Cadernos de Arte e Antropologia*, Vol. 4, n° 2 : 105-123.

WRIGHT, Susan. 1998. "The politicization of 'culture'." *Anthropology today* 14.1 : 7-15.

Sites:

<http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/>, acessado em 19/04/2017.

<http://marxismo21.org/junho-2013-2/#prettyPhoto>, acessado em 19/04/2017

http://www.vermelho.org.br/noticia_print.php?id_noticia=218822&id_secao=8, acessado em 19/04/2017

<http://www.escolheavida.com.br/> acessado em 19/04/2017

<http://www.deuslovult.org/2013/08/13/a-jornada-da-juventude-pro-vida/> (acessado em 19/04/2017).

<https://oglobo.globo.com/rio/casamento-de-neta-de-jacob-barata-marcado-por-protesto-9027497>, acessado em 16/06/2017.

https://www.youtube.com/watch?v=9Ti_UWpurpE acessado em 19/04/2017

<https://goo.gl/aOCava>, acessado em 16/06/2017.

A dimensão do estrago, texto do blog Escreva Lola Escreva, <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2013/07/a-dimensao-do-estrago.html>, escrito em 29/07/2013, capturado em 10/04/2017.

NOTAS

1. Versões diferentes deste trabalho foram apresentadas no II Encontro Mexicano e Brasileiro de Antropologia (Brasília, UnB, novembro de 2013), na II Jornada de Antropologia da Devoção (Rio de Janeiro, MN/UFRJ, dezembro de 2013), na Mesa-Redonda *Movimentos do Religioso na Contemporaneidade* (Rio de Janeiro, MN/UFRJ, abril de 2014), no Seminário do Nau (São Paulo, USP, agosto de 2014); em uma palestra no PPGA da UFPE, Recife, em março de 2015: em um workshop sobre Antropologia, Arte e Imagem na New York University, Nova York, em fevereiro de 2016 e no Seminário Power, Politics, and Religion in Brazil: Ruptures, Continuities, and Crisis, em Edimburgo, na University of Edimburgh em abril de 2017. Nesses eventos, pude me beneficiar dos debates com o público e com diversos colegas, em especial com Christina Vital da Cunha, que me estimulou a concluir o trabalho.

2. "A rapidez com que a marcha se disseminou pelo país e mobilizou a juventude é indissociável das possibilidades que as novas tecnologias de comunicação oferecem ao ativismo político. Já em 2012, no segundo ano do advento da Marcha das Vadias, 23 cidades, de todas as regiões do Brasil

organizaram protestos usando ferramentas como Facebook, Twitter, YouTube, blogues e emails” (Gomes & Sorj, 2014: 437).

3. A inviabilização do uso do terreno em Guaratiba foi outro ponto de aquecimento do debate. Com alto investimento de recursos da Igreja e da Prefeitura do Rio, ele não pode ser utilizado. A notícia de que um dos donos do terreno era Jacob Barata, um dos maiores empresários de ônibus do Rio, intensificou as críticas à participação pública na JMJ. Poucos dias antes, em 13 de julho de 2013, o casamento da neta de Barata, chamada nos protestos de “Dona Baratinha”, personagem infantil, foi alvo de manifestações contra o setor de transportes no Rio, que seria controlado por uma máfia associada ao governo do prefeito Eduardo Paes, o qual mediara o caro aluguel do terreno. Sobre as manifestações no casamento, ver <https://oglobo.globo.com/rio/casamento-de-neta-de-jacob-barata-marcado-por-protesto-9027497>, acessado em 16/06/2017.

4. Para analisar a performance e suas repercussões, procurei recompor o evento através de imagens do YouTube, das redes sociais e de notas da mídia, além de ter conversado com colegas que estiveram lá e de ter entrevistado duas mulheres ligadas à sua organização. Para a montagem deste trabalho, houve ainda uma reflexão metodológica sobre a internet como campo de pesquisas antropológicas (cf. Martin, 2003)

5. A chegada a essa temática é devedora dos trabalhos de Mafra (2011) e Wright (1998). Duas excelentes demonstrações desses imbricamentos estão nas teses de Sant’Anna (2017) e Bandeira (2017), sobre, respectivamente, a Marcha para Jesus e a música gospel, que foram defendidas na UFRJ no início do primeiro semestre.

6. A lei Caó (7.716/89), aprovada em janeiro de 1989, definia como crime o ato de praticar preconceitos de raça ou de cor, sendo ampliada em maio de 1997 para incluir “discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” (redação dada pela lei 9.459/97).

RESUMOS

O artigo analisa uma performance envolvendo quebra de imagens religiosas, ocorrida na Marcha das Vadias de 2013, no Rio de Janeiro, bem como as repercussões que teve. Através da noção de evento crítico, de Bruce Kapferer, pretende discutir as implicações dos usos de imagens religiosas em lutas políticas que envolvam identidades.

The article analyzes a performance involving the breakdown of religious images, which took place at the Slut Walk of 2013, in Rio de Janeiro, as well as the repercussions it had. Through Bruce Kapferer's notion of a critical event, the intention is to discuss the implications of the use of religious images in political struggles involving identities.

ÍNDICE

Keywords: rituals and performance, materialities, religion and politics, religion and identity politics, religious objects

Palavras-chave: rituais e performance, materialidades, religião e política, religião e política de identidade, objetos religiosos

AUTOR

RENATA DE CASTRO MENEZES

Professora associada do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Doutora em Antropologia Social, 2004, UFRJ; com pós-doutorado na NYU, 2016.

Pesquisadora do CNPq

Email: renata.menezes@pq.cnpq.br