

Morgani Guzzo

**CORPOS E CAMPOS PLURAIS: OS FEMINISMOS DAS
MARCHAS DAS VADIAS NO BRASIL**

Tese submetida ao Programa de
Pós-graduação Interdisciplinar em
Ciências Humanas da Universidade
Federal de Santa Catarina para
obtenção do Grau de Doutora em
Ciências Humanas.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Cristina
Scheibe Wolff

Florianópolis
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Guzzo, Morgani

Campos e corpos plurais : os feminismos das
Marchas das Vadias no Brasil / Morgani Guzzo ;
orientador, Cristina Scheibe Wolff, coorientador,
Andrea Vieira Zanella, 2019.
356 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em
Ciências Humanas, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

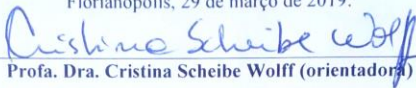
1. Ciências Humanas. 2. Marcha das Vadias. 3.
feminismo. 4. interseccionalidade. 5.
interdisciplinaridade. I. Scheibe Wolff, Cristina.
II. Vieira Zanella, Andrea. III. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação
Interdisciplinar em Ciências Humanas. IV. Título.

MORGANI GUZZO

Corpos e campos plurais: os feminismos das Marchas das Vadias no Brasil

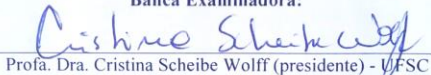
Esta tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora para obtenção do título de *Doutor(a) em Ciências Humanas* e aprovada, em sua forma final, atendendo às normas da legislação vigente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado.

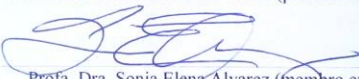
Florianópolis, 29 de março de 2019.

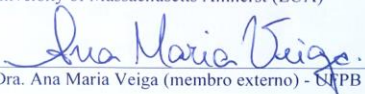

Prof. Dr. Cristina Scheibe Wolff (orientadora)

Prof. Dr. Carmen Silvia de Moraes Rial
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação
Interdisciplinar em Ciências Humanas

Banca Examinadora:


Prof. Dr. Cristina Scheibe Wolff (presidente) - UFSC


Prof. Dr. Sonia Elena Alvarez (membro externo)
University of Massachusetts Amherst (EUA)


Prof. Dr. Ana Maria Veiga (membro externo) - UFPA


Prof. Dr. Mara Coelho de Souza Lago (membro interno)


Prof. Dr. Alessandra Soares Brandão (membro interno)

AGRADECIMENTOS

A forma escrita das inúmeras reflexões coletivas elaboradas ao longo dos últimos quatro anos traz a possibilidade de colocar em palavras e nomear aquelas e aqueles que se tornaram parte deste processo de pesquisa, vivência e escrita e que compartilharam, também, da minha construção como sujeita política no espaço acadêmico.

Agradeço primeiramente às interlocutoras desta pesquisa, as organizadoras das Marchas das Vadias de Fortaleza, de Salvador, do Rio de Janeiro, de Curitiba e de Florianópolis, cujas múltiplas vozes ecoaram neste texto e contribuíram para que este trabalho nascesse. Estendo o agradecimento às pessoas que me acolheram durante o campo, Sandra Munhoz, em Salvador, e Gleidiane de Sousa Ferreira, em Fortaleza e à parceria de todas as demais organizadoras e companheiras que trocaram percepções preciosas que ajudaram a compor essas linhas.

Agradeço à orientação leve e presente da querida professora Dra. Cristina Scheibe Wolff, cujos encontros, conversas e leituras foram uma espécie guia não só para este trabalho, mas em todo o caminho trilhado na perspectiva do afeto, da confiança e do engajamento.

Agradeço à professora Dra. Andrea Vieira Zanella pela coorientação, pelas atenciosas leituras do texto e pelas profícuas e instigantes conversas e sugestões.

Agradeço às e aos colegas do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), especialmente à turma de 2015, Catarina Nascimento de Oliveira, Carlos Frederico Bustamante, Evandro de Oliveira, Damaris Rosabal, Marinês da Rosa, Rebecca Correa e Silva, Vera Fátima Gasparetto, Vivian Dias, Gisele Palma Moser, Krisciê Pertile Perini, Cristine Severo e aos colegas de outras turmas, Maria Helena Rosa Barbosa, Marcos Sardá Vieira, Maurício Pereira Gomes, Rafael Saldanha, entre outras, pelas trocas de afetos e de saberes durante todo o processo de doutoramento. Vocês são pessoas especiais para mim.

Agradeço às colegas e amigas do Laboratório de Estudos em Gênero e História (LEGH/UFSC) pelas trocas de saberes, afetos, a angústia e o suor da organização dos eventos e pela força para continuar pensando e desenvolvendo um trabalho crítico, porém harmonioso, especialmente às coordenadoras, professoras Cristina Scheibe Wolff, Joana Maria Pedro e Janine Gomes da Silva e às amigas Valderiza Menezes, Gleidiane de Sousa Ferreira, Lídia Bristot, Gabriela Marques, Fernanda Arno, Tamy Amorim da Silva, Eloisa Rosalen, Elaine Schmitt,

Jair Zandoná, Soraia Carolina de Mello, e tantas outras.

Agradeço também às amigas e colegas de outros programas e laboratórios que também fizeram parte dessa trajetória, especialmente à Inara Fonseca e Alessandra Ghiorzi.

Agradeço às professoras e professores do PPGICH que me inspiraram, incentivaram e fizeram acreditar em uma docência baseada no compartilhamento afetivo dos conhecimentos. Cito aqui, especialmente, Selvino Assmann (*in memmoriám*), Luzinete Simões Minela, Mara Coelho de Souza Lago, Miriam Grossi, Rosana Martinelli, Teresa Kleba e Javier Vernal.

Agradeço também, às professoras que fizeram parte da banca de qualificação e de defesa, cuja grandiosa generosidade foi essencial para o desenvolvimento e fechamento deste trabalho: Sonia E. Alvarez, Ana Maria Veiga, Mara Coelho de Souza Lago e Alessandra Brandão.

Agradeço às muitas companheiras de militância dos vários espaços feministas, especialmente às da Marcha das Vadias de Florianópolis de 2015, Gleid, Raíssa, Nath Cadore, Nath Dothling Reis, Mari Fraga, Mari Queiroz, Lídia, Pri Fernandes, Gabriela Marques, Ju Silvestrin, Kali e Ju Zan; da Frente Catarinense de Luta pela Descriminalização e Legalização do Aborto, Ale Mujica Rodriguez, Paula Guimarães, Gabriela Lautenbach, Íris Gonçalves Martins, Ingrid Maria, Mariana Salvatti Mescolotto; do 8M SC, especialmente Adriane Canan; e do Conselho Estadual de Direitos da Mulher (CEDIM SC), especialmente Carmem Vera Ramos e Sheila Sabag. Além das inúmeras outras não nomeadas que entraram recentemente em minha vivência de militância feminista em Florianópolis.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento da pesquisa durante os quatro anos, sem o qual jamais poderia ter me dedicado exclusivamente a este projeto.

Agradeço, também, às servidoras da UFSC, especialmente à secretaria e à coordenação do PPGICH.

Agradeço, por fim, ao apoio e ao amor incondicionais da família, que vem acreditando em mim muito mais que eu mesma, especialmente mãe, pai e irmão, minha base de sustentação nesta existência; às amigas e amigos e, especialmente, ao Rodrigo Piriz Correa, companheiro que, nos tensionamentos intelectuais e no amor cotidiano, tornou a escrita desta tese muito mais leve, prazerosa e menos solitária.

Muito obrigada!

RESUMO

Esta pesquisa analisou o processo de construção e realização das Marchas das Vadias no Brasil no período de 2011 a 2017, com base nas experiências das organizadoras de Fortaleza, Salvador, Rio de Janeiro, Curitiba e Florianópolis. Com uma perspectiva interdisciplinar e feminista, buscamos perceber como se deu o interesse das organizadoras pela construção deste espaço e reconhecer as diferentes formas em que os afetos são mobilizados tanto nos processos de organização quanto na própria marcha na rua, quando participantes e observadoras/es são afetados pela estética das Marchas das Vadias. Como ferramentas para a produção de informações, utilizamos a observação participante em trabalhos de campo feitos em Florianópolis, Fortaleza e Salvador; entrevistas realizadas com organizadoras das cinco marchas, além de coleta e da análise de materiais produzidos e divulgados pelas Marchas nos blogs e páginas do Facebook. Como resultados, reconhecemos que as Marchas das Vadias se constituíram como coalisões contingentes, cuja estratégia estética deu visibilidade à luta contra a ordem moral cristã ligada ao corpo e à feminilidade e cuja estratégia política organizativa estruturou novos campos feministas pautados pela autonomia e horizontalidade. Nestes dois âmbitos – ato de rua e organização – os afetos são potencializadores do engajamento e da formação política feminista, e o dissenso e os embates potencializam a reflexão e as mudanças nos posicionamentos, resultando em posições mais críticas ao “protagonismo” e ao essencialismo das “sujeitas” no feminismo e forjando uma postura interseccional e “transfeminista antagonista”, isto é, que se opõe ao capitalismo, ao racismo, ao colonialismo, ao partidarismo e ao sistema de gênero cis e heteropatriarcal.

Palavras-chave: 1. Marcha das Vadias 2. Feminismos 3. Interseccionalidade; 4. Interdisciplinariedade; 5. Política.

ABSTRACT

This research analyzed the process of construction and realization of the Marchas das Vadias (SlutWalks) in Brazil from 2011 to 2017, based on the experiences of the organizers of cities of Fortaleza, Salvador, Rio de Janeiro, Curitiba e Florianópolis. Based on a interdisciplinary and feminis perspective, we seek to understand what are the organizers' interest in the construction os this space and to recognize the different ways in which the affects are mobilized both in the organization processes and in the street march itself, when participants and obervers are affected by the aesthetic of the Marchas das Vadias. The tools used for the production of the information were participant observation in fieldwork done in Florianópolis, Fortaleza e Salvador; interviews with organizers of the five marches; as well as collection and analysis of materials produced and disseminated by the Marchas das Vadias in blogs and fanpages in Facebook. As result, we recognize the Marchas das Vadias as contingent coalitions, whose aesthetic strategy gave visibility to the struggle against the Christian moral ordem linked to the body and to femininity and whose organizational political strategy structured new feminist fields guided by autonomy and horizontality. In these two spheres - street march and organization - the affects are potentialtors of feminist political engagement and formation, and the dissent are also potentialtors of the reflecion and the change in position, that results in critical positions about the "protagonism" and the essencialism of the feminism's "subject", forging an intersectional and "antagonist transfeminism" stance, that is opposed of capitalism, racism, colonialism, partisanship, and the cis and heteropatriarcal gender system.

Keywords: 1. SlutWalk; 2. Feminism 3. Interseccionality; 4. Interdisciplinarity; 5. Politics.

RESUMEN

Esta investigación analiza el proceso de construcción y realización de las Marcha das Vadias (Marcha de las Putas) en Brasil en el período de 2011 a 2017, con base en las experiencias de las organizadoras de Fortaleza, Salvador, Río de Janeiro, Curitiba y Florianópolis. Con una perspectiva interdisciplinaria y feminista, buscamos percibir cómo se dio el interés de las organizadoras por la construcción de este espacio y reconocer las diferentes formas en que los afectos son movilizados tanto en los procesos de organización como en la propia marcha en la calle, cuando, participantes y observadoras/es son afectados por la estética de las Marcha das Vadias. Como herramientas para la producción de informaciones, utilizamos la observación participante en trabajo de campo hecho en Florianópolis, Fortaleza y Salvador; entrevistas realizadas con las organizadoras de las cinco marchas, además de la recolección y análisis de materiales producidos y divulgados por las Marchas en los blogs y páginas de Facebook. Como resultados, reconocemos que las Marcha das Vadias se constituyeron como coaliciones contingentes, cuya estrategia estética dio visibilidad a la lucha contra el orden moral cristiano ligada al cuerpo y a la feminidad y cuya estrategia política organizativa estructuró nuevos campos feministas pautados por la autonomía y la horizontalidad. En estos dos ámbitos - acto de calle y organización - los afectos son potencializadores del compromiso y de la formación política feminista, En donde, el disenso y los embates potencian la reflexión y el cambio en los posicionamientos, resultando en perspectivas más críticas al "protagonismo" y al esencialismo de las "Sujetas" al feminismo y, forjando una postura interseccional y "transfeminista antagonista", es decir, que se opone al capitalismo, al racismo, al colonialismo, al partidismo y al sistema de género cis y heteropatriarcal.

Palabras clave: 1. Marcha de las Putas; 2. Feminismo; 3. Interseccionalidad; 4. Interdisciplinariedad; 5. Política.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1: Escrita no cartaz na Marcha das Vadias de Guarapuava de 2012. Crédito: Gabriela Titon.....	24
Figura 2: SlutWalk Toronto, 2011. Fonte: Cultural Weekly.....	57
Figura 3 - SlutWalk Toronto, 2011. Fonte: Toronto Star.....	57
Figura 4: Marcha das Vadias de Salvador 2015. Postagem de Rafaela Maria em 3 de julho de 2015.....	121
Figura 5: Marcha das Vadias de Florianópolis em frente à Igreja Universal, 2013. Crédito: Eduardo Valente.....	147
Figura 6: Performance em frente à Catedral Metropolitana de Curitiba, Marcha das Vadias de Curitiba, 4 de julho de 2015. Crédito: Rodrigo Gomes.....	148
Figura 7: Manifestante e policial discutem durante a Marcha das Vadias de Florianópolis 2014. Crédito: Eduardo Valente.....	165
Figura 8: Cachorro da PM arranca casaco de uma das manifestantes durante a Marcha das Vadias de Florianópolis 2014. Crédito: Eduardo Valente.....	166
Figura 9: Manifestantes se beijam em frente à igreja Universal do Reino de Deus. Marcha das Vadias de Florianópolis, 2014. Crédito: Eduardo Valente.....	170
Figura 10: “Natural é não odiar o seu corpo”. Postagem na página do Facebook da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro em 3 de agosto de 2013.....	173
Figura 11: Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Postagem de Érica Rocha Marinho no evento em 14 de novembro de 2015.....	181
Figura 12: Cartaz de divulgação da Marcha das Vadias de Florianópolis, 2014.....	200
Figura 13: Cartaz de divulgação da Marcha das Vadias de Salvador, 2014: “Autodefesa contra cis+sexismos”.....	265
Figura 14: Marcha das Vadias de Florianópolis, 2015. Faixa Feminismo é revolução. Crédito: Eduardo Valente.....	332

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Quadro de entrevistas.....	44
--------------------------------------	----

LISTA DE SIGLAS

ADEH – Associação em Defesa dos Direitos Humanos com Enfoque na Sexualidade
AGP – Ação Global dos Povos
ALESC – Assembleia Legislativa de Santa Catarina
CA – Centro Acadêmico
CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDIM - Conselho Estadual de Direitos da Mulher
FEMEH – Federação do Movimento Estudantil de História
IFCS – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
LEGH – Laboratório de Estudos em Gênero e História
LGBT – Lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros
LGBTTTIQ – Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, intersex, *queer*
OMS – Organização Mundial da Saúde
ONG – Organização não governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
PM – Polícia Militar
PPGICH – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas
SWTO – SlutWalk Toronto
UDESC – Universidade Estadual de Santa Catarina
UECE – Universidade Estadual do Ceará
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina
UPP - Unidade de Polícia Pacificadora

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	21
CAPÍTULO 1: DES/TRANSLOCAR OS FEMINISMOS: TRADUÇÕES E DESLOCAMENTOS NAS MARCHA DAS VADIAS NO BRASIL.....	51
1.1 Sentidos, traduções e deslocamentos entre <i>sluts</i> e vadias.....	56
1.2 “Localizar-se” feminista no contexto brasileiro.....	89
CAPÍTULO 2: PERFORMANCE, PERFORMATIVIDADE E PROFANAÇÃO NA MARCHA DE TODOS OS CORPOS.....	113
2.1 Singularidades e a construção do coletivo nas Marchas das Vadias	115
2.2 Performances e profanação.....	123
2.3 Corpos, subjetividade e a (des)ordem do sensível.....	150
2.3.1 “Barramos a violência a partir do nosso desejo”.....	162
2.3.2 Desordenar e ruir os padrões da magreza e da cisgeneridade	171
CAPÍTULO 3: ENTRE A “MARCHA DE TODAS AS BANDEIRAS” E A MARCHA DE BANDEIRA NENHUMA: HORIZONTALIDADE E INTERSECCIONALIDADE EM QUESTÃO.....	187
3.1 Experiência política e afetiva na construção da autonomia e da horizontalidade.....	190
3.2 Contextos locais, contingenciais, as sujeitas e as pautas na construção de um espaço feminista interseccional.....	221
3.2.1 Crítica e cobrança: as perspectivas das Vadias diante do Estado.....	224
3.2.2 A construção das pautas a partir das experiências.....	233
3.3 Ações de autoformação e escuta e os deslocamentos do campo.....	244
CAPÍTULO 4: TRANS-FORMANDO O “PROTAGONISMO” DOS FEMINISMOS: “TRANSFEMINISMO ANTAGONISTA” E OS EMBATES NA MARCHA DAS VADIAS.....	259
4.1 Essencialismos e “protagonismo”: (in)visibilidades sobre a questão trans.....	261
4.2 Deslocando as sujeitas e TRANSformando o campo.....	288
4.3 Dissenso, posicionalidade e possibilidades de coalizão.....	304
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	323
REFERÊNCIAS.....	333
APÊNDICES.....	345
APÊNDICE A - ROTEIRO DE PERGUNTAS DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA.....	345

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	347
APÊNDICE C - ATIVIDADES REALIZADAS PELAS MARCHAS DAS VADIAS AO LONGO DOS ANOS	350

INTRODUÇÃO

O que nos mobiliza em direção à luta por transformações na forma como nos organizamos e vivemos na sociedade? Qual é a dimensão subjetiva, afetiva e sensível das mobilizações políticas?

Estas duas inquietações, que me acompanharam durante a pesquisa e escrita desta tese, podem ser tidas como guias para a/o leitor/a interessada neste trabalho. Embora a primeira delas seja instigante e frequente para inúmeras teóricas¹ e pensadoras do âmbito da política e da sociologia, o segundo questionamento nem sempre tem sido levado em conta nas reflexões teóricas a respeito das mobilizações políticas e sociais. Assim, pensando em conjunto com estudiosas e ativistas feministas, minha reflexão se orienta pela percepção de que não são somente aspectos ideológicos que nos movem, mas também os encontros e os afetos experienciados no contato com outras pessoas. É o aspecto do sensível que é afetado, e são esses afetos que nos mobilizam em direção àquilo que acreditamos ser o que desejamos. Afetados pelo outro, movemo-nos em direção ao nosso desejo.

Sendo a afetação parte inerente da vida humana, foi por permitir ser/estar afetada no processo de pesquisa que esta tese se delineou e o projeto inicialmente proposto se reconfigurou². Minha participação na organização da Marcha das Vadias de Florianópolis (MdV Florianópolis³), em 2015, as múltiplas disciplinas que frequentei, a convivência e as trocas no Laboratório de Estudos em Gênero e História (LEGH/UFSC), e com a professora orientadora Cristina Scheibe Wolff⁴,

¹ Utilizo o universal no feminino, tanto para visibilizar as cientistas que compõem estas áreas de estudo, algumas das quais me ajudaram a elaborar os argumentos desta tese, quanto para reverter a ordem do universal masculino, hegemonicamente aceita.

² Intitulado “Representações sociais sobre as lutas feministas contemporâneas: uma análise da *Marcha das Vadias* a partir do noticiário e dos comentários em veículos da Argentina, Brasil e Uruguai” o projeto foi aprovado na seleção da turma de 2015 do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC.

³ Ao longo do texto, utilizo “Marcha das Vadias” por extenso e, também, a sigla “MdV” ao me referir às Marchas das Vadias no Brasil.

⁴ No LEGH estive em contato com leituras e debates sobre as histórias das militâncias de mulheres e feministas que se articulam, desde a década de 1960, contra as ditaduras militares no Cone Sul latino-americano. Nesses encontros, além de apurar a percepção a respeito das lutas das mulheres nas esquerdas, no enfrentamento às ditaduras e sobre as especificidades dos feminismos latino-

o contato com as epistemologias feministas decoloniais e com a discussão sobre estética e política, minha atuação no 8M SC e na luta pela descriminalização e legalização do aborto em Santa Catarina e muitos outros encontros afetaram não só quem sou, sujeita⁵-pesquisadora-ativista feminista, mas o próprio fazer científico e a pesquisa que aqui apresento.

A escrita desta tese foi o que Rial, Tomiello e Rafaelli (2010) definiram como uma *aventura interdisciplinar*. Não só por entrar com os dois pés no mundo das ciências humanas – já que minha formação é em jornalismo -, mas por me perder, diversas vezes, em caminhos os quais eu não tinha a menor certeza de para onde iriam me levar. A paisagem, no entanto, sempre foi gratificante e as pessoas que encontrei nesse mundo – professoras, colegas, ativistas - me transformaram completamente.

Uma das principais transformações que vivenciei ao longo desses anos se deu no encontro entre ativismo e academia. No contato com a epistemologia feminista e decolonial, com as possibilidades teóricas e metodológicas interdisciplinares e com a perspectiva da *pesquisa encarnada*⁶, fui me encontrando, cada vez mais, comigo mesma. Mudei enquanto pesquisadora ao imergir cada vez mais na militância;

americanos, por meio dos estudos e debates realizados com as colegas e as professoras do laboratório, as historiadoras Dra. Joana Maria Pedro, Dra. Janine Gomes da Silva e Dra. Cristina Scheibe Wolff, muito me interessou a análise das emoções sob a perspectiva de gênero desenvolvida por esta última, minha orientadora. Além de perceber o recorte de gênero nos processos de tortura, principalmente de mulheres presas políticas, pelo aparato ditatorial, Wolff (2015; 2018; 2019) evidencia o entrelaçamento do gênero e das emoções na retórica das militantes políticas no processo de sensibilização da opinião pública e do combate às torturas e extermínios.

⁵ Mesmo o conceito de “sujeito” - que assume nesta tese como aquele que se constitui em potência de ação e transformação – é tensionado para “sujeita”, remetendo às minhas experiências enquanto mulher cis e evidenciando as minhas interlocutoras que se identificam com o gênero feminino. Esta decisão é política e visa deixar visível quem são as sujeitas desta pesquisa, mulheres cis ou trans, hétero, bissexuais ou lésbicas, brancas e negras, a quem historicamente foi negado o lugar de fala e de participação na esfera política nas sociedades patriarcais.

⁶ Muraca, Cima e Alga (2014) buscam construir um paradigma ecológico para a pesquisa científica, a partir da crítica aos modelos culturais hegemônicos da ciência e da concepção da cartografia da pesquisa como anatomia e da perspectiva da pesquisa encarnada.

transformei-me enquanto militante, ao ampliar, com a ajuda da academia, a percepção das múltiplas ações políticas das quais eu participava. Tais mudanças foram essenciais para a minha proposta de estudar algo com o qual tenho uma relação tão próxima: o feminismo.

Embora defendesse pautas feministas mesmo antes de conhecer o movimento, minha “entrada” na militância se deu durante a Marcha das Vadias de Guarapuava⁷ de 2012, cidade localizada no centro-oeste do Paraná. Com 22 anos, recém-formada em Jornalismo e trabalhando como assessora de comunicação, o apelo da manifestação contra a violência contra as mulheres chamou a minha atenção. Mesmo que a discussão sobre as opressões de gênero fosse algo presente na minha formação enquanto sujeita política, tratava-se da primeira manifestação de que eu participava sobre o tema. Lembro-me de haver travado boas discussões com colegas de trabalho – homens, em sua maioria –, por causa do nome do evento. Para o contexto da cidade - que tem forte influência da igreja católica e uma tradição política coronelista⁸ - reivindicar o xingamento “vadia” gerava muita polêmica.

A primeira Marcha das Vadias de Guarapuava foi realizada no dia 23 de junho de 2012⁹, um dia frio de inverno. Cheguei à

⁷ Com cerca de 200 mil habitantes, Guarapuava é considerada conservadora economicamente e culturalmente. Alguns elementos podem ajudar a compreender isso: a distância da capital do estado, Curitiba, de mais de 300 km; a forte tradição agrícola, sendo a cidade onde se localiza a maior cooperativa de malte da América Latina que pertence ao Distrito de Entre Rios, uma colônia alemã que mantém a língua, as tradições e a organização social dos imigrantes alemães da década de 1930. A tradição católica e a forte religiosidade cristã também é uma característica que influencia a cultura da cidade; o protecionismo econômico, que faz com que novas lojas e grupos empresariais tenham dificuldade de se instalar na cidade; e a incidência e permanência de práticas políticas coronelistas, sendo a administração da cidade comandada há décadas por três famílias.

⁸ A referência à “política coronelista” diz respeito à participação hegemônica das elites da região, grandes proprietários de terra, nos espaços de decisão e poder da cidade. Há anos, algumas poucas famílias alternam o comando do poder executivo e legislativo da cidade e reproduzem práticas corruptas relacionadas a coronelismo brasileiro do início do século XX, como a compra de votos, o nepotismo e os acordos entre diferentes partidos e candidatos para garantir a manutenção dos interesses dessas elites.

⁹ Um texto de Priscila Schran no Blog do Movimento de Mulheres da Primavera relata como foi a primeira Marcha das Vadias de Guarapuava, considerada pela autora um marco na história da cidade. Disponível em:

concentração, na Praça Cleve, perto das dez horas da manhã, levando uma cartolina branca. Enquanto outras pessoas escreviam seus cartazes, pintavam seus corpos com batom, tiravam parte da roupa e batucavam para animar as pessoas que passavam e que chegavam, eu escrevi: “Homem Mulher = Humanismo / Por respeito”. Também desenhei bonequinhos palitos de um homem e de uma mulher. Minha ideia, na época bastante influenciada por meu contato recente com o Budismo humanista de Nichiren Daishonin, era que as pessoas deveriam ser igualmente respeitadas enquanto seres humanos. Não escrevi nada sobre feminismo, sequer desenhei o símbolo.

Figura 1: Escrita no cartaz na Marcha das Vadias de Guarapuava de 2012. Foto de Gabriela Titon.



Da concentração, saímos caminhando pela Rua XV de Novembro, no centro de Guarapuava. Embora conhecesse algumas pessoas da universidade, dos bares e de outros espaços, passei a percebê-las de forma diferente na marcha. Durante o ato, elas colocavam em evidência as suas subjetividades, *performando*, publicamente, seus afetos. Saí de lá tocada pelas manifestações individuais de cada uma das

pessoas que marchava ao meu lado, com amigas, filhas/filhos, companheiras/os ou sozinhas, carregando seus cartazes e, muitas vezes, fazendo públicas suas dores. Saí de lá discordando do meu próprio cartaz, pensando muito e, subitamente, me identificando com o feminismo.

A sensação marcada em mim naquele dia foi a compreensão de que todas aquelas pessoas que estavam na rua, independente de identidade de gênero, orientação sexual ou da roupa que vestiam (havia pessoas que estavam com os seios nus ou somente de sutiã), sofriram opressões muito semelhantes e eram julgadas pelas escolhas, pelos corpos e pela forma como se posicionavam em espaços públicos e privados. Lembro-me de uma performance que criticava a mercantilização dos corpos femininos utilizando tinta vermelha, bonecas e peças de roupas; lembro também de ter ficado emocionada quando foi lida uma longa lista com nomes de mulheres de Guarapuava mortas, na maior parte dos casos vítimas de estupro e assassinato cometidos por seus maridos ou ex-companheiros. Lembro-me de ter sentido algo que, antes, eu não havia sentido: um misto de vulnerabilidade por ser mulher e de força por estar em contato com tantas outras que marchavam na mesma rua, entoando gritos e palavras de *desordem*¹⁰ em uma só voz. A lembrança desse dia me leva a constatar que, ao participar da Marcha das Vadias, eu fui transformada: tornei-me mais sensível, mais atenta e mais consciente das relações de gênero. Na Marcha das Vadias me tornei feminista.

A Marcha das Vadias da qual participei em Guarapuava, em 2012, foi uma das muitas que foram realizadas desde 2011 em cidades do Brasil e do mundo. A primeira manifestação intitulada *SlutWalk*

¹⁰ O termo comumente utilizado para os slogans, palavras gritadas ou escritas nos cartazes em manifestações é “palavras de ordem”. No entanto, esta manifestação, por colocar em questão a “ordem” hegemônica, patriarcal, racista, capitalista e cis-heteronormativa, tem, nas palavras utilizadas, um caráter de crítica, de “desordem”, do que de algo que remeta à manutenção da ordem. Assim, acredito ser mais coerente e potente utilizar o termo “palavras de desordem”. Na manifestação, as “palavras de desordem” ou “gritos” podem ser entoadas ritmicamente, como em canções ou simples frases ditas e gritadas como expressão coletiva de uma manifestação. Em geral, são “puxados” por uma pessoa e as demais pessoas presentes no ato se unem em coro. A repetição de cada uma delas ocorre por um tempo, até que outro grito seja puxado por outra pessoa, que substitui o que estava sendo cantado e é seguido pelo restante do coletivo.

ocorreu em 2011, em Toronto, no Canadá¹¹. O ato foi organizado como rechaço à fala do policial Michael Sanguinetti, que, durante uma palestra na Universidade de York, disse às e aos estudantes que as mulheres deveriam evitar se vestirem como vadias (*slut*, em inglês) se não quisessem ser estupradas. O enfoque do ato foi a reivindicação de respeito a todas as mulheres, independente da roupa que vestem, do comportamento, da profissão, da hora e do local onde circulam, e a luta pelo fim do machismo institucionalizado e da cultura do estupro¹², que naturalizam a violência, impedem a crítica às práticas misóginas da sociedade e fazem com que as mulheres permaneçam com medo de serem quem são e de ocuparem os espaços públicos. A *SlutWalk* repercutiu nos veículos jornalísticos corporativistas, na mídia independente e, principalmente, nas redes sociais online do mundo todo, por meio da criação de eventos, com amplo compartilhamento de vídeos, imagens e manifestos publicados pelos grupos organizadores. A partir disso, grupos de mais de duzentas cidades passaram a organizar a Marcha localmente, para denunciar as violências de gênero vivenciadas em seus contextos.

A visibilidade alcançada pela *SlutWalk* e suas traduções também se relaciona com a forma de expressão pública das manifestantes. Os corpos em performance, a forma “sensual” como algumas das manifestantes se vestem e a escrita de palavras de desordem na própria pele geraram polêmica, curiosidade, estranhamento, choque e reprovação de parte da sociedade. Com relação às pautas, reivindicações já clássicas do feminismo, como a luta pelo fim da violência contra as mulheres e o direito ao corpo e à sexualidade, se atualizam a partir da

¹¹ A *SlutWalk* Toronto possuía um site com várias informações sobre a manifestação: <http://www.slutwalktoronto.com/>. Na aba das perguntas mais frequentes (FAQs - Frequently Asked Questions), havia uma breve apresentação de como surgiu, quais as razões do nome e algumas explicações sobre as questões que pareciam polêmicas sobre a Marcha: se há uma forma de se vestir para participar, se o movimento odeia homens ou discrimina virgens, se homens podem participar, se a marcha incentiva a promiscuidade, entre outras. Embora o site mencionado não esteja mais no ar, a *SlutWalk* Toronto ainda mantém a página na rede social Facebook, que está disponível em: <https://www.facebook.com/SlutWalkToronto/>. Acesso em 5 mar. 2019.

¹² A “cultura do estupro” é um termo utilizado desde a década de 1970, que se refere aos comportamentos sutis ou explícitos que silenciam, relativizam ou incentivam a violência sexual contra mulheres. A prática da violência sexual contra as mulheres é culturalmente construída e aceita como uma das facetas das relações de poder machistas e misóginas.

heterogeneidade de sujeitas e da ampliação da compreensão de violência de gênero que os grupos organizadores dessas manifestações provocam.

Além da minha vivência na Marcha das Vadias de Guarapuava em 2012, me instigou a repercussão que a manifestação gerou e a heterogeneidade nas formas e pautas de acordo com as especificidades do contexto de cada cidade onde ela se realizava. Além de pautarem a denúncia da cultura do estupro, cuja lógica responsabiliza a própria vítima – geralmente mulheres e crianças – pela violência sofrida, as *SlutWalks*, *Marchas de Las Putas*, Marchas das Vadias geraram contornos próprios no Brasil e em outros países da América Latina, principalmente pela preocupação em abordar problemáticas da realidade local. No caso da Marcha das Vadias de Guarapuava, em 2012, o ato foi direcionado a dar visibilidade aos inúmeros casos de feminicídio¹³ e de violência contra as mulheres¹⁴, reivindicar a construção de uma casa abrigo na cidade, a contratação de uma delegada para a Delegacia da Mulher e a criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres para o enfrentamento da opressão de gênero na cidade e na região¹⁵. Em outras cidades, no entanto, as Marchas assumiram um caráter diferente, muitas vezes mais relacionado à crítica da atuação falha do Estado do que à reivindicação de políticas públicas. Com relação às participantes e organizadoras das marchas, além da presença de mulheres cis, há também a presença de travestis, transexuais e transgêneras, pessoas não-binárias, homens cis, e, em alguns casos, prostitutas ou trabalhadoras do

¹³ Em 2013, o termo ‘feminicídio’ ainda não existia juridicamente. O assassinato de mulheres por motivo de gênero passou a ser configurado crime hediondo, caracterizado como circunstância qualificadora do crime de homicídio a partir da Lei 13.104/2015, sancionada pela Presidenta Dilma Rousseff, em 9 de março de 2015. (BRASIL, 2015). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm. Acesso 5 mar. 2019.

¹⁴ De acordo com o Mapa da Violência de 2012, Guarapuava era a 96ª cidade brasileira com maior número de feminicídios, com uma taxa de 8,2 mulheres assassinadas a cada 100 mil, quase o dobro do índice brasileiro no mesmo período, de 4,4, que colocou o país em 7º posição entre 84 países do mundo. (WAISELFISZ, 2012).

¹⁵ Em 2013, após pressão de grupos de mulheres, Guarapuava criou a Secretaria de Política para as Mulheres e tornou-se um polo regional para o enfrentamento à violência no Paraná, alcançando cerca de 40 cidades. Sobre esse processo de luta e as conquistas, ver GUZZO (2015).

sexo¹⁶.

Um ponto em comum entre as diferentes Marchas é a estética dos atos. Em várias cidades, as pessoas em marcha desvestiram-se de forma provocativa para problematizar a ideia de que o tipo de roupa escolhido dá acesso livre ao seu corpo ou significa um “convite ao estupro”. O uso da palavra *slut* (vadia, puta) no título do ato tem o mesmo objetivo: de desconstrução dos sentidos hegemônicos sobre o termo. Ao se referir a uma mulher como vadia, vagabunda ou puta, a sociedade julga, com base na moral machista hegemônica, que a forma como essa mulher se comporta ou vive sua sexualidade está em desacordo com os valores morais impostos. Assim, trabalhadoras do sexo são chamadas de vadias. Mulheres que podem e desejam exercer livremente sua sexualidade são chamadas de vadias. Seja ao dizer “sim” para muitos homens, seja por dizer “não” quando um homem a deseja, o julgamento acontecerá da mesma maneira. O uso da palavra “vadia” como xingamento está atrelado ao fato de as mulheres exercerem seus direitos sobre o próprio corpo e fazerem dele o que bem entendem; é a forma como os homens cis dizem que o corpo das mulheres não as pertence. Independente do que elas façam, se não for de acordo com o desejo masculino ou a moral masculina hegemônica – branca, cisnormativa, heterossexual -, as mulheres serão chamadas de vadias.

Neste contexto, minha inquietação em pesquisar as ações coletivas feministas contemporâneas a partir das questões basilares dos estudos dos movimentos sociais, que já haviam embasado a pesquisa de mestrado¹⁷ (quem são as atoras, como se organizam, com quais objetivos, quais são os resultados que alcançam), foi redimensionada. Embora esses aspectos sejam abordados nesta pesquisa, meu envolvimento com a Marcha das Vadias e, conseqüentemente, com o feminismo, fez com que eu percebesse algo que estava além dessas características e que, muitas vezes, não era trazido à luz pelas pesquisas: a esfera das afecções, do sentir. Ultrapassando noções como *identidade*

¹⁶ Ambos os termos, “prostitutas” e “trabalhadoras do sexo”, são utilizados. O primeiro leva em conta a reivindicação do termo enquanto categoria política, já o segundo dá ênfase à reivindicação enquanto categoria profissional, usado por pessoas favoráveis à regulamentação da profissão.

¹⁷ No mestrado, desenvolvi uma pesquisa intitulada *De lagarta a borboleta: construção e (re) construção das identidades femininas a partir do Movimento de Mulheres da Primavera, de Guarapuava/PR*. (GUZZO, 2015). A base teórica de análise dos movimentos sociais foi composta, principalmente, por Gohn (2010a; 2010b) e Scherer-Warren (2006).

e *agenda* dos feminismos contemporâneos, percebi que a mobilização das e entre as ativistas estava relacionada aos encontros, ao contato, ao compartilhamento de afetos e experiências de militância.

Em 2015, durante a construção da MdV de Florianópolis, deparei-me com uma dinâmica de organização horizontal e autônoma, isto é, anti-hierárquica e independente de instituições do Estado, partidos políticos, instituições religiosas e, até mesmo, organizações não governamentais¹⁸. Nas reuniões de construção, nas rodas de conversa e nas oficinas, fui percebendo múltiplas pautas e perspectivas trazidas pelas várias pessoas que participavam desses espaços¹⁹, demonstrando que os debates não estavam focados somente nas opressões de gênero e sexualidade, mas enfatizavam a articulação de diversas hierarquias e opressões que afetam, em distintos níveis, os múltiplos grupos de sujeitos. Assim, formava-se ali um tipo de luta feminista interseccional, com atitude crítica e combativa à estrutura social capitalista, racista, classista, sexista, capacitista, hetero e cisnormativa²⁰.

Além da mobilização política, percebi que a organização da Marcha das Vadias possibilitava múltiplos encontros e a construção de afetos. Seja nas disputas entre diferentes perspectivas do feminismo, seja nas trocas empáticas entre as organizadoras, percebi a importância da dimensão subjetiva e afetiva para a política. A ida ao bar depois das reuniões e os laços que se formavam entre organizadoras permitiram que eu reconhecesse a presença dos afetos na construção de consciência social, dos imaginários coletivos, da resistência (MORAÑA, 2012) e das atividades políticas e sociais (PROCHASSON, 2005). Dessa forma, a partir dessa experiência, da qual saí completamente afetada, foi preciso um redimensionamento epistemológico, metodológico e temático da pesquisa.

A perspectiva do olhar: epistemologias e principais conceitos

¹⁸ Este tema é desenvolvido no capítulo 3 desta tese.

¹⁹ As diversas pautas discutidas pela Marcha das Vadias de Florianópolis são abordadas por Nathália Döthling Reis (2015) em seu estudo etnográfico apresentado como trabalho de conclusão de curso em Antropologia, na Universidade Federal de Santa Catarina.

²⁰ O debate sobre a estrutura social e as categorias “capitalismo”, “racismo”, “classismo”, “sexismo”, “capacitismo”, “hetero” e “cisnormatividade” é feito no capítulo 1, quando contextualizo as epistemologias feministas decoloniais.

Várias pesquisas têm focado, nos últimos anos, as Marchas das Vadias no Brasil. Ao realizar uma busca no Banco de Teses e Dissertações da Capes, com base na palavra-chave “Marcha das Vadias”, foram encontrados diversos trabalhos nas áreas de Antropologia, Linguística, Ciência da Linguagem, Ciências Sociais, Ciências Humanas, Educação, Comunicação, Psicologia, Sociologia, Ciência da Informação, entre outras. Os enfoques dados por estes trabalhos são diferentes, assim como o são as Marchas das Vadias escolhidas para as análises. Embora as especificidades da organização de cada cidade sejam demonstradas nas pesquisas, algumas características em comum aparecem em todos os trabalhos: a proposta de interseccionalidade, a horizontalidade da organização, o uso de ferramentas online para divulgação, as palavras de desordem contra a violência e a culpabilização da vítima, a visibilidade das pautas LGBTTTIQ²¹, as performances, os corpos e experiências “desviantes” em marcha etc.

Por outro lado, poucas análises enfocaram as relações entre as Marchas das Vadias e o Estado²². Embora muitas das Marchas não tenham como objetivo reivindicar políticas públicas ou aliar-se ao Estado no combate à violência, a cobrança diante da ineficácia das ações institucionais e das políticas públicas aparece em várias manifestações. Athayde (2015) problematiza a polêmica parceria entre movimento social e Estado, quando aborda a presença das “vadias” nas escolas de Curitiba, porém tal aspecto não é aprofundado. A orientação “anarquista” que algumas marchas assumem no Brasil também aparece pouco, sendo este o enfoque principal do trabalho de Nathália Dothling Reis (2015). As pesquisas realizadas também não enfocam a presença de pessoas trans na organização das marchas e o impacto dos tensionamentos provocados a partir dessas presenças na reformulação

21 Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros, transexuais, intersexuais e *queer*. Opto aqui por utilizar na sigla a maior quantidade possível de identidades de gênero e sexualidades “desviantes” (PRECIADO, 2011) ou que resistem ao sistema hétero e cisnormativo. A análise da presença de experiências e corpos diversos é articulada com teóricas como Judith Butler, que está presente na maior parte dos trabalhos. O filósofo francês Michel Foucault também foi muito citado quando as pesquisadoras abordaram a questão da sexualidade, do corpo e da micropolítica.

²² Problemática que abordo no capítulo 3, sobre a mobilização coletiva da Marcha das Vadias.

dos posicionamentos e na reconfiguração destes campos feministas (enfoque que será dado nesta tese, no capítulo 4).

Uma perspectiva teórico-analítica pouco utilizada nas pesquisas que envolvem a Marcha das Vadias é a crítica feminista decolonial e a interlocução com autoras latino-americanas para pensar esta manifestação como parte dos feminismos localizados no contexto latino-americano. A esse respeito, vejo como importante fazer o “tráfico de teorias” (FEMENÍAS, 2007) ou as devidas “traduções” (COSTA, 2010; 2012) ao utilizarmos categorias desenvolvidas no “norte” em nossas práticas e/ou teorias sobre os feminismos locais. Abordagens a partir das teorias queer (BUTLER, 2003; PRECIADO, 2008; 2011) e a citação de teóricos como Michel Foucault, Jacques Derrida, Giles Deleuze, Edgar Morin, Pierre Bourdieu, Manuel Castells e Anthony Giddens foram frequentes, evidenciando a sustentação teórica majoritariamente eurocêntrica e estadunidense (ou “do Norte”) de nossas pesquisas.

Em conjunto com colegas brasileiras e latino-americanas, defendo a necessidade de fortalecermos a produção do conhecimento de acordo com o que postulam as epistemologias feministas decoloniais. A urgência de um saber decolonial feminista interdisciplinar está em enxergar como eixo estruturante do processo colonial a criação da “raça” que, articulada com classe e gênero e outros marcadores sociais de diferença, hierarquizou grupos sociais e produziu desigualdades que até hoje sustentam as relações de poder. A “virada epistemológica” pretendida pelas feministas decoloniais, portanto, objetiva compreender esses processos e reverberar os conhecimentos e saberes locais, cuja construção ocorre através da reflexão em torno das experiências que envolvem tanto as teorias quanto as práticas feministas dos grupos historicamente marginalizados e apagados do nosso continente²³.

²³ A filósofa argentina Maria Luisa Femenías (2007) propõe a construção de epistemologias e práticas feministas outras, considerando as contradições locais e questões próprias para compreender o desenho das políticas de identidade em cada contexto. Ao reconhecer o continente latino-americano como “mestiço”, Femenías (2007) propõe que se trabalhe com a noção de identidades negociadas, isto é, uma ficção política de “identidade feminista mestiça” que torna possível provisoriamente a nossa autoafirmação, a visibilidade das diversas opressões de gênero, classe e etnia/raça e implica abrir um *locus* que fragmente a contradição universal/particular e a faça visível. A autora sustenta que o feminismo na América Latina nasce de narrativas múltiplas, que incluem transversalizações, e que a recepção, tradução, discussão e reapropriação de teorias favorecem conceitualizações novas e alternativas, além de abrir um “espaço de fala local”.

Assim, essa pesquisa parte das experiências das ativistas que organizam as Marchas das Vadias em cidades brasileiras não só como forma de valorizar as experiências das interlocutoras, mas também as reconhecendo como produtoras de conhecimento, evidenciando suas ações e reflexões nos contextos²⁴ de resistência e de transformação social. Visando romper com as dicotomias que se tornaram hegemônicas na ciência moderna - que considera o Norte (Europa e Estados Unidos) e a universidade como os “sujeitos” do saber, enquanto o Sul (países colonizados), os movimentos sociais e seus atores e atoras²⁵ como o “objeto”, *corpus* empírico de análise -, buscamos demonstrar que são as próprias experiências das organizadoras que dão forma aos grupos de mobilização, fazendo com que as pautas ultrapassem questões de gênero e sexualidade e a luta contra a violência e os direitos das mulheres e pessoas LGBTQTTTIQs, e envolvam a interseccionalidade com classe, raça/etnia, religião, geração, entre outras, enfocando, conforme Kimberlé Crenshaw (2002, p. 177), as “consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação”.

Para Crenshaw (2002), a atenção à subordinação interseccional exige uma estratégia que valorize a análise de baixo para cima, começando com o questionamento da maneira como as mulheres vivem suas vidas, examinando especificamente suas experiências para, a partir daí, analisar como diferentes eixos de subordinação influenciam a vida e as oportunidades dessas mulheres, reconhecendo “[...] como as políticas e outras práticas podem moldar suas vidas diferentemente de como modelam as vidas daquelas que não estão expostas à mesma combinação de fatores” (CRENSHAW, 2002, p. 182). Como exemplo disso, podemos ter em conta as políticas públicas que colocam a Polícia Militar nas comunidades dos morros das cidades, que afeta determinadas mulheres mais que outras, que têm sua liberdade cerceada e seus filhos, maridos e companheiros em constante perigo; os projetos por mais mulheres na política, que deixam de fora uma gama de mulheres; a luta pelo acesso à universidade e ao mercado de trabalho, que também tem recorte racial e de classe etc.

²⁴ Utilizo contexto para dar conta dos espaços (sociais e subjetivos) e dos momentos históricos sobre os quais estou me referindo. Em cada caso, o contexto pode estar relacionado tanto à questão social mais ampla quanto a um grupo específico, com suas características locais.

²⁵ Utilizo o termo “atoras” ao invés de “atrizes” com o objetivo de distinguir os significados implicados em “atriz” (aquela que “representa um papel”) dos sentidos que quero dar, neste caso: sujeita em ação, ativista, militante.

Assim, tomo como ponto de partida as entrevistas realizadas com as organizadoras das Marchas das Vadias e busco reconhecer os aspectos que as levam ao ativismo político e que emergem dele, especialmente como as emoções e os afetos vividos durante a experiência na organização e na manifestação influenciam e “moldam” sua forma de ver e estar no mundo.

Com as lentes feministas decoloniais, localizando as lutas de feministas no contexto latino-americano e tornando visíveis as suas experiências frente à dominação moderna, colonial, imperial, capitalista, racista, sexista, hetero e cisnormativa na contemporaneidade, buscamos uma interlocução entre as experiências e reflexões das organizadoras das Marchas das Vadias no Brasil e as teorias feministas, justificando o direcionamento da análise que parte das e é guiado pelas entrevistas. Pensar a atuação política localizada, os deslocamentos e as traduções que ocorrem entre as Marchas em cada cidade faz parte do intento de construir *saberes situados*, que evidenciam o papel dos encontros e suas consequentes transformações no processo científico.

A valorização da experiência faz parte de um projeto feminista político²⁶ e teórico que denuncia e visa romper com a produção de conhecimento fundada na perspectiva do sujeito cartesiano universal (masculino, branco, heterossexual, etc.) e nas dicotomias sujeito-objeto, razão-emoção, mente-corpo, que desconsideram diferentes realidades e pontos de vista. Os questionamentos à dicotomia sujeito/objeto (pesquisador/pesquisado) e à suposta neutralidade científica têm provocado fissuras na forma hegemônica de produzir conhecimento. Assim, o envolvimento entre pesquisadora e os grupos de interlocutoras da pesquisa faz ver, de acordo com as epistemologias feministas e as perspectivas decoloniais, nuances que poderiam passar despercebidas a um observador “de fora”.

Ao dialogar com a perspectiva dos “saberes localizados” (HARAWAY, 1995), que propõe que a objetividade científica feminista é uma “objetividade corporificada”, assumo meu lugar político na produção do conhecimento, sem a ilusão de que seja possível produzir qualquer tipo de conhecimento de forma neutra. Segundo Haraway (1995), a “objetividade corporificada”, diz respeito à corporificação específica e particular e funda uma perspectiva parcial, que é o que promete uma visão objetiva - que abre e não fecha a questão da

²⁶ Partir das experiências foi uma estratégia dos “grupos de consciência” feministas da década de 1970 para trabalhar a autonomia e a emancipação das mulheres. Ver COSTA, 1988; SARTI, 2004; PEDRO e WOLFF, 2007.

responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais – ou a perspectiva do olhar - com o qual se enxerga o fenômeno. Essa objetividade está em se fazer explícito quem fala e de que lugar essa fala é articulada, reconhecendo a “localização limitada” e o “conhecimento localizado”, tornando-nos “responsáveis pelo que aprendemos a ver”. (HARAWAY, 1995, p. 21).

Na mesma linha de Haraway (1995), Sandra Harding (1996) faz uma crítica ao relativismo cultural e despolitizado e propõe o que chama de “objetividade forte”, que visa incorporar a participação consciente entre o *eu* e o *outro*, investigando essa relação ao invés de propor seu controle unilateral. Nessa proposta, o sujeito do conhecimento é colocado na mesma crítica e plano causal que os objetos de seu conhecimento, isto é, deve fazer parte do objeto de estudo, além de estar focado no observador e seus refletores – cientistas e o meio social em que ele incorpora os valores (HARDING, 1996). Assim, a “objetividade forte” requer “reflexividade forte”, já que reconhece que as crenças culturais interferem em todos os passos da construção do conhecimento.

Reconhecendo a potência dessas perspectivas nos estudos em ciências humanas e sociais, compreendo que meu posicionamento enquanto feminista pesquisadora e ativista em campos acadêmicos e não acadêmicos, ao invés de prejudicar a percepção crítica sobre a realidade investigada, torna meu olhar e contato privilegiados para a inserção, a observação e o diálogo questionador exigido por este trabalho. A decisão de partir das experiências de militantes feministas, tanto legitima meu lugar de fala no processo de construção do saber, enquanto feminista e pesquisadora, quanto possibilita reconhecer e valorizar os saberes de minhas interlocutoras e companheiras de luta, que é o que dá sentido e materialidade às reflexões aqui propostas.

Ao refletir sobre os sentidos provocados pelas manifestantes das Marchas das Vadias, cuja atividade/ação política utiliza como meio o próprio corpo na rua, busco relacionar os discursos e formas de expressão das Marchas com os tensionamentos dos afetos e da sensibilidade na matriz de percepção e nos padrões de inteligibilidade hegemônicos, especialmente aqueles ligados à cisheteronormatividade.

A atividade política é compreendida, segundo Jacques Rancière (1996), como um modo de manifestação, espetacular ou não “[...] que desfaz as divisões sensíveis da ordem policial ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parcela dos sem-parcela que manifesta ela mesma, em última instância, a pura contingência da ordem” (RANCIÈRE, 1996, p. 43). Assim, de acordo com o filósofo, “[...] existe política quando existe um lugar e formas

para o encontro entre dois processos heterogêneos” (*idem*), sendo um o processo policial (que divide os que são parte ou não são parte da ordem do sensível) e o outro o processo de igualdade (tensão e ação para que os sem-parte tomem parte). Assim, ao relacionar as dimensões estéticas e afetivas²⁷ como parte da experiência de mobilização política feminista, é possível reconhecer possíveis potências disruptivas nas Marchas das Vadias brasileiras.

Enquanto estética compreendemos, com Jacques Rancière (s/d), algo que designa uma forma de experiência e um regime interpretativo. Para o filósofo, “[...] a 'estética' é uma matriz de percepções e discursos que envolve um regime de pensamento, bem como uma visão de sociedade e de história” (RANCIÈRE, s/d, p. 2-3). Contrariando abordagens que propõem a distinção entre as razões da teoria, as práticas artísticas e os afetos da sensibilidade, Rancière defende que é a “confusão” entre esses elementos que constitui o próprio nó através do qual pensamentos, práticas e afetos se instituem e são referidos a um território e objeto “específico”. Segundo ele, se a “estética” pode significar “confusão”, é a própria “confusão” que nos permite identificar os objetos, os modos de experiência e formas de pensamento que constituem a arte enquanto tal. Os modos de percepção e afeto e os padrões de inteligibilidade formam, portanto, o enquadramento do regime estético.

Caminhos da pesquisa

O caminho trilhado nesta tese perpassa pela discussão sobre posicionamento/localização, deslocamento e a tradução das teorias e movimentos feministas no contexto da América Latina e do Brasil.

A realização de entrevistas - que, em alguns casos, são melhor descritas como conversas entre pares - também segue o objetivo de fortalecimento de uma metodologia feminista, cujas técnicas de

²⁷ É possível definir, ao menos, três sentidos para a compreensão dos afetos: 1) sentido das sensações suscitadas pelos grupos feministas relacionadas à identificação, ao pertencimento e à união construída pelas pessoas que têm experiências em comum ou parecidas e um horizonte de luta semelhante; 2) sentido da criação de afetos entre as pessoas, dentro dos espaços de militância, muitas vezes são construídas amizades e contatos que ultrapassam o âmbito da atuação política da MdV; 3) sentido de afetar e ser afetado, quando o corpo “responde” aos estímulos provocados nas diferentes situações, espaços, discussões e ações políticas.

produção e análise das informações estão em constante construção e problematização. Esta abertura possibilita a articulação de conhecimentos plurais, que levam em conta o contexto, a finalidade e, sobretudo, o pensamento feminista assumido, isto é, a compreensão de que quando conhecemos, o fazemos através de nós mesmas e produzimos, assim, uma interpretação da realidade que pode e deve difundir-se através de múltiplas narrativas (parciais e contextuais) e estar disponível para que outras investigadoras as reinterpretem e difratem à sua maneira (HARAWAY, 2004). Dessa forma, todas as entrevistas por mim realizadas estão à disposição das pesquisadoras interessadas no Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH) da Universidade Federal de Santa Catarina para que outras interpretações possam surgir e potencializar as experiências das organizadoras das Marchas das Vadias no Brasil.

As Marchas das Vadias foram organizadas em diversas cidades, em todas as cinco regiões geográficas do país. A quantidade, que sinaliza multiplicidade, demonstra ser equivocada qualquer perspectiva que reduza as suas especificidades em torno de uma só ideia do que seria "a" Marcha das Vadias no Brasil. Ao mesmo tempo, a diversidade entre essas mobilizações e suas organizadoras indica a impossibilidade de se estudar todas elas em uma só pesquisa. Como a escolha metodológica está relacionada às perguntas da pesquisa e à direção pra onde se olha para buscar as respostas, a ideia de partir das organizadoras das Marchas dependeu da disponibilidade do contato com as ativistas no processo de produção das informações para a pesquisa. Pela internet, acessando as páginas do Facebook que as Marchas das Vadias têm em cada cidade, a definição de quais das várias Marchas seriam parte desse recorte analítico não foi, exatamente, uma escolha. Embora preocupada em obedecer a critérios científicos, a definição do campo de pesquisa dependeu de aspectos contingenciais. O recorte das Marchas se relaciona tanto à visibilidade e amplitude de alcance de cada marcha (capitais de estado e quantidade de pessoas) quanto à possibilidade de meu acesso às organizadoras de cada local.

O caminho para a seleção das marchas passou pelo mapeamento das cidades onde essa mobilização já havia sido ou ainda estava sendo organizada. Realizei uma breve busca por reportagens sobre as Marchas das Vadias publicadas em veículos jornalísticos online e em blogs, procurei grupos²⁸ e *fanpages*²⁹ das Marchas no Facebook e vídeos das

²⁸ A função Grupo foi criada e disponibilizada pela rede social Facebook a partir de 2010. Esses grupos podem ser referentes a qualquer tema ou objetivo; podem

marchas no Youtube, feitos tanto por veículos jornalísticos como por pessoas amadoras.

A *fanpage* de cada Marcha contém, geralmente, um manifesto, uma carta ou uma descrição do que é a manifestação/grupo naquela cidade. A partir deste texto foi possível levantar algumas informações prévias que contextualizassem a mobilização e o enfoque dado pelas pessoas que construíam a MdV. Os vídeos disponíveis no Youtube ajudaram a perceber quais são as sujeitas que participam no dia da Marcha, algumas das palavras de desordem que são entoadas e as frases nos cartazes. As reportagens, embora sejam em sua grande maioria curtas e sem contextualização da mobilização, trazem algumas fotos ou falas de organizadoras que também auxiliaram no mapeamento prévio.

Após a etapa de mapeamento e busca, pela internet, dos blogs e *fanpages* das Marchas das Vadias no Facebook, foi feito o contato com as organizadoras das Marchas que pareciam estar ativas, de acordo com a data das postagens. Enviei mensagens para os grupos de organização das MdV de cada cidade (pelo Facebook) e também para as *fanpages* das Marchas, explicando os objetivos da pesquisa e meu interesse em conversar com elas. Das mensagens enviadas, recebi resposta da MdV de Belo Horizonte (MG), MdV de Salvador (BA), MdV de Fortaleza (CE), MdV de Curitiba (PR) e da MdV do Rio de Janeiro (RJ). Aproveitando algumas amigas e amigos que residem em algumas cidades, busquei o contato com as marchas de Belém (PA), de Porto Alegre (RS) e de São Paulo (SP). Com relação a Porto Alegre e a São

ser abertos ou fechados, e as pessoas que dele fazem parte podem ser convidadas a participar ou solicitar entrada. O grupo permitiu mais privacidade e possibilidade de organização, já que os diálogos e documentos compartilhados dentro dos grupos não ficam visíveis para toda a rede (somente àqueles que são parte do grupo). No caso das organizadoras das Marchas das Vadias, este foi um dos canais utilizados para a organização e comunicação entre as ativistas, além de espaço de discussão e de compartilhamento de conteúdos.

²⁹ As *fanpages* do Facebook são perfis públicos de organizações, coletivos, canais de comunicação ou pessoas públicas que têm como objetivo maior a divulgação de materiais e informações a respeito dos mesmos. Por ser pública, qualquer pessoa pode acessar a *fanpage*. Porém, para que as atualizações feitas pela *fanpage* apareçam na *timeline* (ou linha do tempo) da/o usuária/o, é preciso que a/o usuária/o “curta” ou “siga” a *fanpage*. No caso das Marchas das Vadias, esse canal de comunicação foi e ainda é utilizado para divulgação das atividades das Marchas e outros conteúdos considerados de interesse para as pessoas que as seguem. A ferramenta tem como possibilidade a criação de eventos, além da postagem de vídeos, fotos, textos, notas, etc.

Paulo, os grupos não estavam mais ativos e as organizadoras estavam militando em outras frentes. Não tive retorno das MdV de Brasília (DF), de Belém (PA), de Recife (PE) e de João Pessoa (PB)³⁰.

Embora as Marchas das Vadias, seja no Brasil ou em qualquer outra parte do mundo, não tenham intenção de constituírem entre si uma rede (SHERER-WARREN, 2006) ou de manterem qualquer relação ou contato entre as organizadoras de cada cidade, minha participação na organização da MdV de Florianópolis em 2015 facilitou a conversa com muitas das organizadoras das marchas de outras cidades. Em meu primeiro contato com as Marchas, ao me posicionar enquanto alguém que ajudou na construção da MdV de Florianópolis, senti maior facilidade em estabelecer contato com as interlocutoras de outras cidades³¹, devido a esse traço de identificação.

Levando em conta as Marchas ainda ativas e aquelas de quem obtive retorno, iniciei uma conversa virtual com algumas das organizadoras. Devido ao caráter autônomo das Marchas, cada uma das militantes com quem conversei sublinhou mais de uma vez que não representava a opinião da Marcha e, sim, a sua própria experiência enquanto organizadora. Assim, nessa primeira abordagem, tive a oportunidade de conversar com organizadoras da MdV do Rio de Janeiro, da MdV de Belo Horizonte³² e da MdV de Fortaleza. Estas

³⁰ Com relação ao contato com as ativistas das Marchas das Vadias por Facebook, agradeço às amigas e colegas que me ajudaram nessa articulação, seja enviando mensagens àquelas conhecidas avisando que eu entraria em contato, seja sugerindo algum nome para que eu conversasse individualmente (via chat) antes de solicitar a entrada.

³¹ Entrei em contato com as MdV do Rio de Janeiro, de Porto Alegre, de Fortaleza, de Recife, de Belo Horizonte; e com as *Marchas de Las Putas* de Montevideo e de Buenos Aires. Devido à dimensão da pesquisa, optei, em diálogo com minha orientadora, em não abordar nessa tese as experiências das *Marchas de Las Putas*.

³² Meu contato com uma das organizadoras da Marcha das Vadias de Belo Horizonte aconteceu de maneira satisfatória no início de 2017, logo que consegui seu número de Whatsapp. Após alguns dias, no entanto, devido à dificuldade de tempo, foi ficando mais complicada, até que não aconteceu mais. Assim, optei por não trabalhar com os dados coletados durante nossas conversas, já que a entrevista completa nunca aconteceu. Minha interlocutora também mencionou que em 2017 não aconteceria a Marcha das Vadias em Belo Horizonte. Assim, esta marcha não faz parte das análises realizadas na tese.

conversas aconteceram pelo Facebook ou por Whatsapp³³ e o método empregado foi a entrevista, em que eu enviava a pergunta em áudio e a pessoa gravava um áudio com a resposta.

Essa técnica, embora ainda não teorizada ou fundamentada metodologicamente, corresponde às necessidades e possibilidades de contato entre pessoas de diferentes cidades na contemporaneidade. Após tentar marcar inúmeras vezes uma conversa por Skype³⁴ ou por vídeo no Facebook³⁵ e percebendo a dificuldade das minhas interlocutoras em encontrar tempo diante de vários compromissos, a alternativa encontrada foi o envio de áudios. Os áudios recebidos eram imediatamente ouvidos e respondidos, dando o dinamismo necessário ao processo de entrevista. Após a realização desse processo, todos os áudios gravados foram agrupados em um só arquivo e seu conteúdo foi transcrito para as análises desta pesquisa.

A realização do campo de pesquisa foi desafiante. Participar da organização da MdV de Florianópolis³⁶ em 2015 foi uma condição para que a pesquisa pudesse ser feita. Assim como no Rio de Janeiro, quem observa a Marcha também ajuda a construí-la, como troca solicitada pelas organizadoras por estarem sendo “objeto” da observação. Dessa forma, estar “em campo” em Florianópolis em 2015 foi uma realidade cotidiana e o afeto – a modalidade de ser afetada – foi uma dimensão indissociável³⁷. Embora o desafio metodológico de imergir em um campo desconhecido não tenha sido uma problemática para mim, já que passei a fazer parte do grupo, participar observando e realizar entrevistas

³³ Whatsapp é um aplicativo multiplataforma para smartphones que permite o envio e recebimento de mensagens instantâneas, chamadas de voz e de vídeo por meio de conexão com a internet. Foi lançado em 2009.

³⁴ Programa de mensagem instantânea que permite chamadas de vídeo.

³⁵ O Facebook lançou a função de realizar chamadas por vídeo por meio do Messenger da página partir de 2013.

³⁶ Minha participação na construção da MdV de Florianópolis em 2015 foi facilitada pelo contato com algumas das organizadoras que faziam parte do Laboratório de Estudos em Gênero e História (LEGH), no primeiro semestre de 2015, quando passo a frequentar as reuniões do laboratório.

³⁷ De acordo com Jeanne Fravret-Saada (2005), a modalidade de ser afetada é a dimensão central no trabalho de campo das pesquisas em antropologia, na medida em que na técnica de observação participante nenhuma observação pode se dar sem que haja efetivamente participação da pesquisadora nas atividades do grupo, e participar é, por sua vez, envolver-se e ser bombardeada pelas intensidades (chamadas de afeto) experimentadas. (FAVRET-SAADA, 2005).

em grupos com os quais eu me senti familiarizada foi um desafio a ter em conta durante todo o processo.

Reconhecendo a etnografia como uma ferramenta útil que permite entrar em contato com as pessoas, aprender com elas a partir do próprio modo como elas veem a sua experiência, busquei técnicas próximas a essa metodologia³⁸ que possibilitassem o encontro com as minhas interlocutoras e com os elementos interessantes para esta pesquisa³⁹. Ao levar em conta a necessidade de observação e diálogo com os grupos e com as organizadoras das marchas, proponho “desnortear” a metodologia a partir da construção do saber numa relação dialética com as sujeitas em/do campo, as teorias, as críticas. Para justificar essa orientação metodológica, é indispensável mencionar o privilégio de estar “dentro” e “fora” do campo de investigação, posição que facilita a realização dos dois procedimentos principais de produção de informações para as análises: a observação participante e as entrevistas.

Evidencio, no caso da observação participante, a minha posição primeira de participante (parte, membro do grupo) e, paralelamente, de observadora. De acordo com Fino (2003), uma dificuldade previsível do método etnográfico e da técnica da observação participante está relacionada à subjetividade da investigadora, já que o êxito da investigação decorre, em grande medida, da sua capacidade de interpretação. Como esse tipo de investigação é caracterizado por um período de interações sociais intensas entre a investigadora e as sujeitas em/do campo, em que a observadora mergulha na vida das pessoas e

³⁸ Para Aníbal Quijano (2010), o estabelecimento da dualidade e linearidade histórica pelo pensamento eurocêntrico dividia a ciência entre a “sociologia” - aquela que estuda os “Europeus” (sociedade moderna, capitalista, civilizada) - e a “etnografia” - aquela que estuda os “Não-Europeus” (sociedades pré-capitalistas, pré-industriais, pré-modernas, primitivas). Embora informada dessa crítica, busco orientar este trabalho, também metodologicamente, numa perspectiva decolonial, dando enfoque para o que as interlocutoras falam de si e de sua militância, rompendo com a divisão sujeito-objeto e as hierarquias pesquisador-pesquisado.

³⁹ Orientada pela discussão de Silva e Fantinel (2014) a respeito dos dilemas do uso da técnica da observação participante em detrimento da etnografia, aponto que o objetivo deste estudo não é realizar etnografia sobre os grupos que organizam as Marchas das Vadias. Ao citar a etnografia enquanto metodologia, “modo de apreensão de uma dada realidade” (SILVA e FANTINEL, 2014, p. 9), busco somente reconhecer que as técnicas utilizadas neste trabalho foram inspiradas, também e principalmente, por essa metodologia.

participa de suas experiências, Fino (2003) argumenta que a subjetividade ecoa, com particular acuidade, na formulação das perguntas para as quais se procura resposta, já que a sua pertinência não poderia ser validada do exterior do campo. Assim, a pertinência é resultado da competência cultural que a investigadora vai desenvolvendo ao longo de sua permanência no local de estudo (FINO, 2003).

Embora as epistemologias feministas estejam propondo uma inversão no trabalho científico, partindo do campo para pensar as categorias – algo que busco realizar neste trabalho – vejo como necessário considerar a interferência da pesquisadora no campo no processo de produção de informações para a pesquisa. Durante a observação, o que olhamos e ouvimos é mediado pela forma como esse olhar e escuta são dirigidos, assim, independente do objeto em foco, é preciso reconhecer que ele é alterado pela nossa presença, assim como a lente que usamos para observá-lo transforma-o em algo que se torna possível de decodificarmos. Isto é, o que é observado (os espaços organizativos da Marcha das Vadias, as pessoas que dele fazem parte e a manifestação em si), sofre um processo de “refração” (OLIVEIRA, 1996) a partir da lente composta pelo meu repertório teórico e político enquanto ativista do/no campo.

Minha entrada para a organização da MdV de Florianópolis em 2015, embora difícil no início⁴⁰, foi enriquecedora, pois me permitiu conhecer especificidades da organização, o que acabou alterando a própria trajetória desta pesquisa⁴¹. Esta experiência enquanto parte da construção da MdV de Florianópolis acabou se constituindo no primeiro

⁴⁰ Faço aqui uma breve menção sobre o contexto dessa participação. Em 2015, eu havia acabado de ingressar no doutorado da UFSC e, portanto, acabava de chegar Florianópolis. Embora tenha ocorrido um estranhamento no contato inicial com as demais organizadoras da marcha, pois nunca tinham me visto na cidade, muito menos nos espaços feministas, a presença de outras companheiras “de fora”, como uma de Porto Alegre, por exemplo, na primeira reunião em que participei, e a nossa intenção de “colocar a mão na massa” facilitou nosso acolhimento. Assim, não demorou muito para que nos sentíssemos e fôssemos reconhecidas como parte do grupo.

⁴¹ Chamo a atenção para o fato de que minha participação na Marcha das Vadias de Florianópolis não tinha intenção de ser um “campo” em 2015. Na época, meu projeto de pesquisa ainda tinha como objetivo trabalhar com as representações das Marchas na imprensa. Somente em 2016 e em 2017, passei a “ler” a minha participação e vivência na construção da MdV de Florianópolis como parte da pesquisa que aqui se delinea.

campo e no mais prolongado, pois, por residir na cidade, participei de todo o processo de mais de cinco meses de atividades. O segundo campo foi realizado no mês de junho e julho de 2017, na MdV de Salvador, onde participei da “Oficina de Cartazes”, atividade prévia à manifestação, e da manifestação em si, no dia 2 de Julho, além de realizar entrevistas com algumas organizadoras e participantes. O terceiro e último campo foi feito na MdV de Fortaleza, em setembro de 2017, no qual pude participar de uma reunião organizativa e da manifestação, além de também realizar entrevistas com as organizadoras e participantes.

De acordo com Jeanne Fravret-Saada (2005), o envolvimento da pesquisadora com suas interlocutoras é parte essencial da observação, já que realizar observação implica, necessariamente, a participação efetiva. Embora ainda existam discussões sobre distanciamento e aproximação - herança do método científico positivista que separa o suposto “nós” (pesquisadoras/es) de supostos “Outros” (interlocutores/as) -, Fravret-Saada (2005) evidencia a impossibilidade de realizar o campo de pesquisa sem se permitir “ser afetada” pelos sujeitos que o compõem.

No entanto, envolver-se e ser bombardeada pelas intensidades experimentadas (FAVRET-SAADA, 2005) coloca a pesquisadora em uma situação que pode se tornar delicada no processo. Ao permitir o envolvimento e, como resultado dele, o aprofundamento sobre as experiências das militantes das Marchas das Vadias, as possíveis reflexões que são suscitadas teoricamente também afetam as relações. Assim, é preciso firmar um “pacto” entre pesquisadora e suas interlocutoras no sentido da compreensão de que o trabalho de campo é um processo de afetação mútua: tanto a pesquisa é afetada pelas experiências compartilhadas, quanto a própria relação de compartilhamento é afetada pelo olhar analítico que se propõe ao entrar em campo, produzir informações e analisar os resultados. Tornar visível essa relação de afetação é agir com responsabilidade, principalmente levando em conta que o campo político que pesquisadora e interlocutoras compartilham é um campo onde ambas estão intimamente imbricadas.

Assim, considero importante destacar que meu envolvimento com o campo enquanto parte do grupo de organização, ao mesmo tempo em que facilitou minha entrada e o acolhimento das pessoas (principalmente de outras Marchas que não a de Florianópolis), exigiu atenção máxima ao trabalho de observação, principalmente no sentido

de evidenciar que as relações de afeto geradas são parte do processo e afetam o olhar diante das nuances e problemáticas existentes.

Tanto a observação participante quanto a formulação de perguntas no decorrer do campo (nem sempre previsíveis no início da investigação) foram instrumentos poderosos para a interpretação dos fenômenos (FINO, 2003). Minha participação na organização da MdV de Florianópolis possibilitou que minha observação e os questionamentos estivessem mais “treinados” para enxergar as contradições, disputas internas, posicionamentos e estratégias utilizadas pelas outras Marchas. Isso se deu, segundo, Fino (2003), pois o contato estreito e prolongado da pesquisadora com a realidade que se propõe estudar “[...] abre-lhe portas para o interior desse grupo aonde, afinal, a cultura se gera e se partilha” (FINO, 2003, p. 11).

Entre os documentos coletados e produzidos durante o processo de pesquisa, estão: fotografias, vídeos e textos publicados em veículos de comunicação online; cartazes, fotografias, vídeos e materiais de divulgação produzidos e publicados pelas próprias Marchas em suas *fanpages* ou blogs; entrevistas realizadas com organizadoras das Marchas das Vadias de Florianópolis, Fortaleza, Curitiba, Rio de Janeiro e Salvador (via Whatsapp e pessoalmente) e observações escritas em cadernos de campo durante a participação-observação em reuniões e nas manifestações de Florianópolis, Salvador e Fortaleza.

Foram realizadas entrevistas pelo aplicativo Whatsapp com as organizadoras Vienne e Paloma, da MdV de Fortaleza e com Antônia, da MdV do Rio de Janeiro. Devido à proximidade geográfica, realizei entrevistas pessoalmente com as organizadoras Marcielly e Jussara, da MdV de Curitiba⁴² e Gleidiane, Gabriela, Nathália e Ryane, da MdV de Florianópolis, com as quais também já tinha algum tipo de relação anterior à pesquisa. Com a MdV de Curitiba, realizei uma entrevista com duas organizadoras juntas, por escolha delas. Além das entrevistas, participei da construção de três Marchas das Vadias: de Florianópolis, em 2015⁴³ e de Fortaleza e Salvador, ambas em 2017. Em Salvador,

⁴² Como elas tinham algumas experiências em comum - além da organização da Marcha, desenvolveram uma relação amorosa e moravam juntas - achei que não haveria problema em aceitar a sugestão delas de conversarem comigo juntas.

⁴³ Após 2015, não foi mais realizada a Marcha das Vadias em Florianópolis. Porém, o grupo se articulou pontualmente para algumas atividades, como a mobilização contra a aprovação da PL 5.069/2013 de Eduardo Cunha, a manifestação contra o estupro coletivo ocorrido no Rio de Janeiro em 2016 e a

gravei entrevistas pessoalmente com as organizadoras Sandra e Luana, e conversei brevemente com Marcela, Aylla, Raphaela e Scarlett, que participaram da Marcha naquele ano. Em Fortaleza, realizei entrevistas com as organizadoras Ilana, Regina e Debora (além das duas que já havia realizado via Whatsapp), e conversei após a Marcha com Lukrésya e Letícia, participantes da MdV. Por ocasião do 13º Congresso Mundos de Mulheres e Seminário Internacional Fazendo Gênero 11, entre 30 de julho e 04 de agosto de 2017, realizei uma entrevista pessoalmente com Indianara, uma das organizadoras da MdV do Rio de Janeiro.

A duração das entrevistas com as organizadoras foi de 40 a 90 minutos. Com as participantes, de 5 a 15 minutos. Todas elas foram gravadas em áudio e/ou vídeo, e depois transcritas por mim. As entrevistadas assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), disponível no Apêndice B, ou enunciaram, no final da gravação, a autorização do uso e do arquivamento de sua entrevista.

O perfil das interlocutoras desta pesquisa não pode ser facilmente definido, pois além de eu não ter questionado diretamente aspectos como a profissão, a orientação sexual, a identidade de gênero e a identificação étnico-racial, alguns desses aspectos ficam evidentes em algumas entrevistas, e não em outras. Assim, apresento as minhas interlocutoras, de acordo com o quadro a seguir, referenciando com um asterisco aquelas cujo nome é fictício. As demais permitiram que seus nomes verdadeiros fossem colocados na tese.

Tabela 2: Quadro de entrevistas

Interlocutora	Entrevistado ra	Cidade da Marcha	Data da entrevista	Procedime nto
Antônia*	Morgani Guzzo	Rio de Janeiro	9 fev 2017	Whatsapp
Indianara	Morgani Guzzo	Rio de Janeiro	4 ago. 2017	Presencial
Ilana	Morgani Guzzo	Fortaleza	6 set. 2017	Presencial
Regina*	Morgani Guzzo	Fortaleza	6 set. 2017	Presencial
Palloma	Morgani Guzzo	Fortaleza	15 mai. 2017	Whatsapp

manifestação contra a presença do Deputado Federal Jair Bolsonaro em Florianópolis, em maio de 2017.

Viene	Morgani Guzzo	Fortaleza	14 abr. 2017	Whatsapp
Luana	Morgani Guzzo	Salvador	1 jul. 2017	Presencial
Sandra	Morgani Guzzo	Salvador	29 jun. 2017	Presencial
Scarlett	Morgani Guzzo	Salvador	3 jul. 2017	Presencial
Gabriela	Morgani Guzzo	Florianópolis	26 ago. 2017	Presencial
Gleidiane	Morgani Guzzo	Florianópolis	28 abri. 2016	Presencial
Nathália	Morgani Guzzo	Florianópolis	1 abr. 2017	Presencial
Ryane*	Morgani Guzzo	Florianópolis	24 fev. 2018	Presencial
Jussara	Morgani Guzzo	Curitiba	24 jun. 2016	Presencial
Marcielly	Morgani Guzzo	Curitiba	24 jun. 2016	Presencial

Fonte: Elaboração própria a partir das entrevistas realizadas na pesquisa.

Nas entrevistas, meu interesse foi abordar aspectos como a motivação pessoal para participar da construção da Marcha das Vadias, as sensações ao participar da marcha de rua, as pautas e formas de organização da MdV da cidade, a relação com o Estado e outras instituições, a relação com os meios de comunicação, a perspectiva feminista adotada com relação à discussão de “raça”/etnia, classe, transfobia, lesbofobia, capacitismo, prostituição, entre outros aspectos, os desafios para a marcha, o alcance e a necessidade de realizar a Marcha das Vadias na cidade, entre outras.

As entrevistas, embora guiadas por um roteiro de perguntas (Apêndice A), não seguem um procedimento programado, permitindo que as interlocutoras explorem o que acreditam ser importante sobre suas próprias experiências. Da mesma forma, o resultado das entrevistas e as análises não estão guiadas por categorias ou conceitos previamente definidos para atender a algum objetivo. Embora o enfoque da análise das experiências tenha como objetivo perceber o reconhecimento das organizadoras das Marchas das Vadias como sujeitas políticas do feminismo, assim como evidenciar aspectos estéticos e afetivos que permeiam suas militâncias, as percepções aqui elaboradas foram guiadas

pelas falas das interlocutoras (cujos trechos aparecem no texto em itálico), numa tentativa de construir o conhecimento de maneira mais colaborativa e dialética quanto possível.

Meu objetivo, além de conversar com as organizadoras, foi de acompanhar o processo de construção, assim como a realização da Marcha das Vadias em cada cidade. No entanto, exceto Salvador e Fortaleza, cujo campo foi possível ser feito em 2017, e Florianópolis, que acompanhei em 2015, nenhuma outra Marcha com as quais fiz contato realizaram atividades no momento em que estive disponível para fazer o campo⁴⁴.

Em Florianópolis, participei de reuniões de construção, de rodas de conversa, de cine-debates, de panfletagem e colagem de lambes, de abril a agosto, além da Marcha das Vadias em si, realizada no dia 14 de agosto de 2015. Foram meses de muito envolvimento com as organizadoras da Marcha, o que possibilitou perceber algumas nuances e debates que ocorriam na construção horizontal e autônoma. Aprendi muito, principalmente com o contato com formas autônomas e horizontais de mobilização política e com o contato mais direto com a dimensão ativista do veganismo e da luta antirracista, anticapitalista e transfeminista.

O campo de Salvador aconteceu entre os dias 25 de junho e 04 de julho de 2017. Após o meu contato pelo Facebook com Sandra, uma das organizadoras, ela me convidou para me hospedar na casa dela para acompanhar a MdV de Salvador. Enquanto estive lá foi possível conhecer uma dinâmica de organização muito diferente daquela que tinha vivenciado em Florianópolis. Ao invés de várias reuniões e atividades ao longo do ano, em Salvador o enfoque é no dia da Marcha em si, na manifestação de rua, que acontece no Dia da Independência da Bahia, quando a cidade toda participa e assiste ao Desfile de Dois de Julho⁴⁵. Participei de apenas uma reunião, a “Festa dos cartazes”, que

⁴⁴ Nas entrevistas, as organizadoras do Rio de Janeiro disseram existir vontade de organizar atividades e a própria Marcha em 2018. As organizadoras de Curitiba e de Belo Horizonte disseram estar focadas em outras atividades, sejam profissionais ou de militância, por isso não realizarão a Marcha em 2018. Curitiba teve sua última Marcha em 2015, assim como Florianópolis.

⁴⁵ O Dia da Independência da Bahia ou Dois de Julho é um feriado estadual baiano celebrado no dia 2 de julho de cada ano. A data comemora a vitória sobre as forças coloniais na guerra de independência, que expulsou os portugueses de Salvador no dia 2 de julho de 1823. O dia é a data magna do estado e é estabelecida como feriado pela própria constituição baiana. O cortejo

acontece no mesmo dia no aniversário de Sandra, dia 1 de julho, isto é, um dia antes do evento. O nome não é meramente ilustração, trata-se de confeccionar cartazes e faixas durante a festa de aniversário de Sandra, na residência dela. No outro dia, elas se encontram no local marcado e iniciam a Marcha. Há uma produção para a Marcha/Desfile. Em 2017, Sandra vestiu-se de noiva, Scarllet vestiu-se de vermelho, Raphaela vestiu-se de Mulher Maravilha, Aylla vestiu-se de bruxa, e as demais, peitos à mostra, muito glitter, maquiagem e ousadia nas roupas.

O campo de Fortaleza aconteceu entre os dias 29 de agosto a 07 de setembro. No dia 30 de agosto, participei da última reunião de organização da Marcha das Vadias de Fortaleza de 2017 e no dia 01 de setembro foi realizada a Marcha, como fechamento do Seminário Corpo Arte⁴⁶. Na reunião de organização, conheci várias meninas que fazem parte do Projeto TransPassando⁴⁷ e algumas estudantes da Universidade Estadual do Ceará, que organizam há alguns anos a Marcha das Vadias na cidade. Aprendemos batucada, criamos alguns gritos de desordem e fizemos a faixa da Marcha. No dia do evento, havia um grupo muito heterogêneo de pessoas, diversas delas com parte do corpo à mostra, com suas bicicletas, batendo latas, entoando gritos e cantos, fazendo um

acontece todos os anos no dia 2 de julho na cidade de Salvador, Bahia, tendo seu início no Largo da Lapinha no Pavilhão Dois de Julho ao lado da Paróquia da Lapinha, onde se encontra a imagem do caboclo, símbolo da independência da Bahia. Com um grande desfile popular juntamente com as imagens do caboclo e da cabocla, reverenciando a força nativa sobre as tropas lusitanas derrotadas em 1823, percorre por várias ruas históricas até o seu apogeu no largo do Campo Grande ou praça Dois de Julho.

⁴⁶ O Seminário Corpo Arte 2017 envolveu mesas de debates e mostras, exibição de filmes e peças teatrais. O evento tem como objetivo discutir as questões de corpo, gênero e sexualidade, envolvendo a arte e a educação e foi realizado entre os dias 28 de agosto e 1 de setembro, nas dependências do Cineteatro São Luiz e do Centro Cultural Banco do Nordeste. Página no Facebook: <https://m.facebook.com/SeminarioCorpoArte>. Acesso em 9 mar. 2019.

⁴⁷ O “TRANSPASSANDO - Projeto de Formação de travestis e pessoas transgêneras: cursos preparatórios para o ENEM e formação profissional” é um Projeto de Extensão, coordenado pela professora Ilana Viana do Amaral, do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. Realizado desde 2015, o projeto surgiu de uma ideia de combate ao higienismo social nas universidades e como forma de gerar a inclusão da pluralidade nesse espaço, e tem como marca a autogestão e auto-organização, ou seja, o projeto é organizado pelo próprio coletivo que inclui homens e mulheres trans e cisgêneras de forma autônoma. Página no Facebook: <https://www.facebook.com/transpassandouece>. Acesso em 9 mar. 2019.

trajeto pela cidade em meio aos carros, em frente às lojas, ocupando praças, num clima de festa.

Apresentação dos capítulos

Na tentativa de ler a Marcha das Vadias como um “espaço compartilhado de subjetividade socializada” (MORAÑA, 2013, p. 317), onde se criam relações de afeto, possibilidades de afecção e de circulação de percepções, saberes e sentires, a construção política feminista desse espaço será pensada tendo em conta seu aspecto sensível. Assim, a discussão sobre os aspectos afetivos das experiências das organizadoras, a dimensão estética das Marchas das Vadias, a problematização das agendas políticas e das formas de organização desses espaços são temáticas desta tese que se organiza em quatro capítulos.

No capítulo “Des/translocar os feminismos: traduções e deslocamentos nas marcha das vadias no Brasil” apresento as Marchas das Vadias selecionadas para este estudo evidenciando o contexto de pluralização e deslocamento dos campos feministas latino-americanos e brasileiros contemporâneos, para inserir a discussão sobre o “deslocamento” e a “tradução”⁴⁸ (COSTA, 2009; ALVAREZ; 2009; 2014; COSTA e ALVAREZ, 2009) da *SlutWalk* Toronto até as Marchas das Vadias organizadas no Brasil. Evidencio, em primeiro lugar, o aspecto da tradução do nome e o estigma em torno dos termos “vadia” e “vagabundas” em cada contexto de tradução. Também busco demonstrar o interesse na organização da Marcha das Vadias em cada cidade e a relação das ativistas com o feminismo, apresentando a historicidade do movimento feminista brasileiro até o contexto de “retomada das ruas” pelas Marchas das Vadias em 2011, evidenciando o aspecto geracional que compõe a análise desse campo feminista.

Neste capítulo também começam a se delinear as experiências de algumas das organizadoras. A vivência de situações de opressão e/ou o contato com outras companheiras na Marcha aparecem como determinantes para algumas dessas sujeitas decidirem participar de

⁴⁸ “Tradução” é compreendida figurativamente como processo de “tradução cultural”, em que são tidos em conta não só elementos linguísticos, mas os contextos culturais diferentes. Deslocamento e tradução são conceitos utilizados por COSTA (2000; 2010; 2012; 2013), ALVAREZ (2009; 2014) e COSTA e ALVAREZ (2009) em sua proposta de uma política de tradução feminista translocal.

espaços de ativismo político e se reconhecerem/identificarem enquanto sujeitas políticas feministas. Tais experiências configuram, em muitos aspectos, o tipo de organização e as pautas que são trazidas para a Marcha das Vadias em cada cidade, configurando as Marchas das Vadias como expressões “translocais” dos feminismos contemporâneos.

No capítulo “Performance, performatividade e profanação na Marcha de todos os corpos” enfoco os sentidos provocados pela performance da Marcha das Vadias em cada cidade. O foco, portanto, é a manifestação em si, a forma como os corpos nas ruas tornam-se veículo (meio) e a própria mensagem que cada uma que se manifesta durante a Marcha quer transmitir. Da mesma forma em que esse estar na rua afeta a esfera dos sentidos de quem participa, ela também apela, por meio da dimensão estética, os sentidos de quem as assiste, principalmente devido à profanação das formas, do espaço e dos valores hegemônicos sociais por meio do próprio corpo. Essas análises levam em conta tanto os relatos das organizadoras quanto a leitura das imagens das Marchas das Vadias das cidades pesquisadas. A chave da interseccionalidade (CRENSHAW, 2002; LUGONES, 2008; 2014; MIÑOSO et al, 2014) possibilita perceber a pluralidade de pautas, sujeitas e categorias reivindicadas durante as Marchas das Vadias e como o aspecto da estética pode ser lido como potencial político, ao provocar rupturas através da construção de possibilidades de existências e expressividades não hegemônicas.

No capítulo “Entre a ‘Marcha de todas as bandeiras’ e a marcha de bandeira nenhuma: horizontalidade e interseccionalidade em questão” abordo as formas de organização das Marchas das Vadias nas cinco capitais. São discutidas, nesse capítulo, as pautas de luta, as relações com as instituições, as propostas, as estratégicas políticas, além das críticas recebidas de outros grupos sociais que não participam da organização das Marchas. Essa discussão contribui para refletir sobre o campo feminista como um todo e os limites da organização horizontal e autônoma, principalmente considerando as contradições, as disputas e as experiências diversas das organizadoras.

No quarto e último capítulo, intitulado “TRANS-formando o ‘protagonismo’ dos feminismos: ‘transfeminismo antagonista’ e os embates nas Marchas das Vadias”, faço uma discussão em torno do “protagonismo” e do “sujeito do feminismo”, que é suscitada a partir das críticas feitas às Marchas das Vadias, principalmente por meio dos canais online. Estas críticas, que surgem principalmente após companheiras trans ocuparem espaços de visibilidade na divulgação das Marchas, obrigaram as organizadoras a fortalecerem seus

posicionamentos contrários à transfobia e a cunhar o conceito, no caso da Marcha das Vadias de Fortaleza, de “transfeminismo antagonista”.

Este conceito permite analisar os campos feministas construídos pelas Marchas das Vadias como abertos, interseccionais e contrários a qualquer tipo de normalização, seja de gênero, de sexualidade ou de qualquer das marcas da singularidade. A tensão provogada por grupos que reproduziam a transfobia em nome de um “essencialismo” em torno do sujeito do feminismo, portanto, permitiu fazer ouvir e ver as múltiplas vozes e corpos que fazem ecoar e resistir nas Marchas das Vadias. Assim, discutimos na tese a configuração de um campo feminista aberto, que propõe a superação das identidades e que visa provocar rupturas tanto no campo feminista hegemônico, ainda centrado em categorias como “mulheres”, quanto nos sentidos do sistema heteropatriarcal dominante.

Por fim, poderemos perceber que os deslocamentos e traduções entre as Marcha das Vadias brasileiras demonstram tanto as especificidades locais, evidenciando discussões de raça/etnia, classe, hetero e cisnormatividade, direitos das trabalhadoras do sexo, direito à cidade etc., quanto configuram um campo feminista plural, uma coalizão contingente influenciada pelas experiências e reivindicações trazidas por cada uma das sujeitas que a compõe.

CAPÍTULO 1: DES/TRANSLOCAR OS FEMINISMOS: TRADUÇÕES E DESLOCAMENTOS NAS MARCHA DAS VADIAS NO BRASIL

A Marcha começou lá no Canadá, mas a gente só conta essa historinha pra localizar as pessoas, mas eu acho que não tem nada a ver com o que tem lá, a gente desenvolveu, aí na tradição brasileira né, a gente já digeriu isso aí e já virou outra coisa, entendeu? Tanto é que a Marcha é diferente em cada lugar do Brasil. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Em 24 de janeiro de 2011, dois oficiais da 31ª Divisão de Polícia de Toronto, Ontario, Canadá, foram convidados a falar sobre a prevenção de crimes em um fórum sobre segurança, na Osgoode Hall Law School da Universidade de York. Quando o assunto "estupro no campus" surgiu, o conselheiro policial Michael Sanguinetti interrompeu a fala do colega para dizer: "Disseram-me que eu não deveria falar isso, mas as mulheres deveriam evitar se vestir como vadias para não serem vitimizadas" (tradução nossa)⁴⁹.

A naturalidade com que o profissional de segurança pública se refere às mulheres como "vadias" devido à forma de se vestirem, ao ponto de culpabilizá-las pela violência sexual sofrida, chocou as estudantes e o acontecimento foi noticiado pelo jornal *The Excalibur*, da Universidade de York⁵⁰. Ao ler sobre o ocorrido, a moradora de Toronto Heather Jarvis compartilhou a história no Facebook, criando um diálogo virtual com algumas amigas pela rede social online, entre elas Sonya

⁴⁹ "I've been told I'm not supposed to say this – however, women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized". RUSH, Curtis. "Cop apologizes for 'sluts' remark at law school". *The Star*. Disponível em: https://www.thestar.com/news/gta/2011/02/18/cop_apologizes_for_sluts_remark_at_law_school.html. Acesso em 8 mar. 2019.

⁵⁰ KWAN, Raymond. "Don't dress like a slut: Totonto Cop". *Excalibur*. 16 de fevereiro de 2011. Disponível em: <https://excal.on.ca/dont-dress-like-a-slut-toronto-cop/>. Acesso em 21 fev. 2019. MARONESE, Nicholas. "Cop's 'slut' comment draws backlash from guerilla activists". *Excalibur*. Disponível em: <https://excal.on.ca/cop's-'slut'-comment-draws-backlash-from-guerilla-activists>. Acesso em 21 fev. 2019.

Barnett. A indignação compartilhada entre elas levou-as à ação: após a conversa, elas decidiram realizar um protesto.

A ideia do nome surgiu quando Barnett contou a uma colega sobre o protesto, que perguntou em tom de brincadeira se elas iriam chama-lo de “*SlutWalk*”. Ambas, Barnett e Jarvis, gostaram do nome e planejaram a primeira *SlutWalk*, começando com a criação de um website, *Fanpage* no Facebook e uma conta no Twitter (MENDES; MACMILLAN, 2015). Em 3 de abril, a marcha que tinha expectativa de reunir duzentas pessoas, reuniu mais de três mil no Queen's Park, no centro da cidade (STAMPLER, 2011). O objetivo foi chamar a atenção para a violência de gênero⁵¹, por meio da ressignificação da própria palavra usada pelo policial e que é, constantemente, reproduzida na sociedade para ofender as mulheres.

A fala “imprópria” do conselheiro policial, que responsabilizou as mulheres pela violência que sofrem, no entanto, não pode ser lida como um “caso isolado” ou uma “falha” individual, mas sim como um enunciado que evidencia o funcionamento de uma ordem policial, isto é, de “[...] uma ordem mais geral que dispõe o sensível, na qual os corpos são distribuídos em comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 41). A instituição Polícia, da qual Michael Sanguinetti faz parte, seria, de acordo com o filósofo Jacques Rancière, apenas “uma forma particular” da ordem do sensível que “[...] distribui os corpos no espaço de sua visibilidade ou de sua invisibilidade e põe em concordância os modos do ser, os modos do fazer e os modos do dizer que convém a cada um” (RANCIÈRE, 1996, p. 40-41). A fraqueza dessa ordem (e não a sua força) é o que incha a Polícia, instituição que equivale à baixa polícia, para Rancière (1996), até encarrega-la do conjunto das funções de polícia. Segundo o filósofo, a evolução das sociedades ocidentais é prova disso, “[...] que faz do policial um elemento de um dispositivo social, em que se entrelaçam o médico, o assistencial e o cultural. O policial está fadado nesse contexto a tornar-se conselheiro e animador tanto quanto agente da ordem pública” (RANCIÈRE, 1996, p. 41).

Ao compreender a instituição Polícia como uma forma particular da ordem do sensível, Rancière (1996) redefine o termo *polícia* e o *policial* no sentido mais amplo, não pejorativo, o que nos

⁵¹ De acordo com Susana Velásquez, a violência de gênero “[...] abarca todos los actos mediante los cuales se discrimina, ignora, somete y subordina a las mujeres en los diferentes aspectos de su existencia. Es todo ataque material y simbólico que afecta su libertad, dignidad, seguridad, intimidad e integridad moral y/o física” (VELÁSQUEZ, 2003, p. 13).

ajuda a localizar a problemática exposta pela *SlutWalk* Toronto como algo que vai além da fala de Sanguinetti.

A polícia é assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído. [...] A polícia não é tanto uma "disciplinarização" dos corpos quanto uma regra de seu aparecer, uma configuração das *ocupações* e das propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas. (RANCIÈRE, 1996, p. 42, grifo do autor).

Ao exercer seu papel de “conselheiro” e “agente” da ordem pública, o policial Sanguinetti nomeia “vadias” todas aquelas que não seguem a ordem, que rompem com os “modos de ser” e “modos de fazer” designados para seus corpos (femininos) e seus nomes (mulheres). Nesta ordem, as nomeadas pelo Outro como “vadias”, não têm poder de discurso.

Historicamente, corpos “femininos” ou “de mulheres”, designados nomeados pelo sistema heteropatriarcal, foram sujeitados de acordo com esta ordem hegemônica do sensível. Embora visíveis (pela exposição) e sobre quem muito se fala, pouco lhes é permitido que falem por si ou que se tornem vistos por sua própria forma de expressão. Tal ordenamento do sensível revela não só um disciplinamento das práticas sociais, mas um policiamento ainda patriarcal, tanto por exercer e justificar a dominação e a violência contra as mulheres, quanto por limitar os espaços e as formas de expressão do sujeito “feminino” na sociedade.

Em seu enunciado, o conselheiro policial coloca o corpo das mulheres como algo que precisa de controle no espaço público, caso contrário ele se torna, pelas lentes da sociedade que justifica o estupro, domínio público. O controle que parece ser exigido na fala de Sanguinetti está relacionado à forma como as mulheres se vestem. Ao dizer que não deveriam “se vestir como vadias”, o conselheiro policial

coloca em funcionamento vários significados em torno do que seria uma roupa “de vadia”.

De acordo com Diana Crane (2006), os códigos de vestuário, principalmente a partir do século XIX, exercem controle social, constroem e comunicam simbolicamente o papel e a posição social de grupos de pessoas. O estilo do vestuário marcou a separação de status social e, também, de papéis desempenhados por homens e mulheres, compondo a estrutura que mantinha as mulheres restritas à esfera privada. Na contemporaneidade, a força simbólica do estilo do vestuário é marcada na frase de Michael Sanguinetti. Nessa lógica, a pessoa que usa um tipo de roupa considerado mais “sensual” ou que provoque sentidos relacionados à vulgaridade e o vulgar, seja pelo corte ou pelo tamanho, está se sujeitando a se violentada.

Ao se apropriar do nome e ressignificar o xingamento, deslocando-o da ofensa para a provocação, a *SlutWalk* Toronto (SWTO) causou polêmica e gerou repercussão imediata na imprensa local e internacional. Diversos veículos jornalísticos, entre eles o *CBC*⁵², *The Guardian*⁵³, *CNN*⁵⁴, e *BBC*⁵⁵ noticiaram a marcha em Toronto e em outras cidades do Canadá, dos Estados Unidos, da Austrália, de várias partes da Europa, como Alemanha, França, Inglaterra; da Ásia, como Índia, Coreia e Japão; e da América Latina, como Brasil, Argentina, México, Equador, Uruguai, Colômbia. Vários portais de notícias publicaram artigos analíticos sobre o acontecimento, como a *BBC*⁵⁶ e o

⁵² “Totonto ‘slut walk’ takes to city streets”, *CBC*. Disponível em: <http://www.cbc.ca/news/canada/toronto/toronto-slut-walk-takes-to-city-streets-1.1087854>. Acesso em 1 mar. 2018.

⁵³ “Slut Walking gets rolling after cop’s loose tlak about provocative clothing”, *The Guardian*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2011/may/06/slutwalking-policeman-talk-clothing>. Acesso em 1 mar. 2018.

⁵⁴ AMSTRONG, Paul. “‘SlutWalk’ protests against sexual violence go global”, *CNN*. Disponível em: <http://edition.cnn.com/2011/WORLD/americas/05/10/canada.slutwalk.protests/index.html>. Acesso em 1 mar. 2018.

⁵⁵ “‘SlutWalk’ marches sparked by Totonto officer’s remarks”, *BBC*. Disponível em: <http://www.bbc.com/news/world-us-canada-13320785>. Acesso em 1 mar. 2018.

⁵⁶ WESCOTT, Kathryn. “Why is the word ‘slut’ so powerful?”, *BBC*. Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/news/magazine-13333013>. Acesso em 30 jul. 2018.

jornal *The Washington Post*⁵⁷. No artigo publicado pelo *Post* em 3 de junho de 2011, a autora Jéssica Valenti chega a considerar a *SlutWalk* a manifestação feminista mais bem sucedida dos últimos 20 anos, tendo “viralizado” nas redes e alcançado mais de 75 cidades em todo o mundo em somente alguns meses.

Com o apelo à autonomia, uma das reivindicações mais caras ao feminismo, a SWTO foi “traduzida” em diversas cidades, que também realizaram atos. No mesmo ano, a marcha, cuja tradução no Brasil é “Marcha das Vadias” ou “Marcha das Vagabundas”, foi realizada em diversas cidades brasileiras, como São Paulo (4/6/2011), Recife (11/6/2011), Fortaleza (17/06/2011), Florianópolis (18/06/2011), Brasília (18/6/2011), Salvador (2/7/2011), Rio de Janeiro (2/7/2011), Curitiba (16/7/2011) e em outras capitais e cidades do interior. De 2011 até 2017, a manifestação se repetiu em mais de 200 cidades no mundo todo – em algumas, foi organizada anualmente – de maneira independente uma das outras. Embora o slogan “Não é não”⁵⁸ tenha sido traduzido por grupos em vários países, no Brasil, a tradução da SWTO gerou contornos e expressões específicas.

Com o objetivo de compreender as especificidades locais das Marchas das Vadias no Brasil, abordaremos, neste capítulo, seus deslocamentos e “traduções”. Buscamos articular as experiências das organizadoras das Marchas das Vadias entrevistadas sob o viés epistemológico de feministas latino-americanas, pós-coloniais e decoloniais, para quem há a necessidade de se construir feminismos e teorias feministas locais, isto é, “descolonizadas”, que partam dos contextos e das experiências próprias para a ação política ou a produção do conhecimento. Neste ponto, consideramos a intersecção entre algumas características globais e locais dos feminismos, a partir das análises de como as organizadoras entraram para a mobilização da Marcha das Vadias, quais são as pautas de luta em cada cidade e as discussões interseccionais de gênero, sexualidade, classe, “raça”/etnia e geração na composição destes campos feministas.

⁵⁷ VALENTI, Jessica. “Slutwalk and the future of feminism”, *Washington Post*. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/opinions/slutwalks-and-the-future-of-feminism/2011/06/01/AGjB9LIH_story.html?utm_term=.406910d710f0.

Acesso em 1 mar. 2018.

⁵⁸ “No is no” foi o principal slogan da *SlutWalk* em Toronto. Na tradução realizada em diversas cidades, a frase nem sempre teve a mesma visibilidade e importância que no protesto de Toronto.

A partir do entrelaçamento entre emoções, afetos e mobilização política nos deslocamentos das Marchas das Vadias, evidenciamos que as experiências das organizadoras das Marchas interferem na definição dos campos feministas, assim como das pautas de luta de cada grupo e das alianças possíveis entre os múltiplos feminismos contemporâneos.

1.1 Sentidos, traduções e deslocamentos entre *sluts* e vadias

Em 2011, a indignação diante da fala do policial na Universidade de York, em Toronto, foi sentida no mundo todo. Ao realizarem a *SlutWalk*, as manifestantes agendaram os veículos jornalísticos e geraram repercussão pelas redes sociais ao redor do mundo. Uma breve análise das fotografias da SWTO de 2011, publicadas em sites de notícias, permite conhecer algumas características da manifestação, necessárias para compreender os processos de tradução e deslocamento da Marcha das “sluts” para as “vadias” no Brasil.

A Figura 2, uma fotografia da marcha publicada no site Cultural Weekly⁵⁹, apresenta, no primeiro plano, uma faixa branca escrita em letras maiúsculas “SLUTWALK” na cor vermelha e, logo abaixo, “TORONTO”, na cor preta. Duas pessoas carregam a faixa: uma delas, do lado direito da foto, tem cabelos compridos vermelhos e está vestindo uma calça jeans, uma camiseta justa vermelha e botas pretas; a outra, do lado esquerdo, tem cabelos compridos, é loira e veste uma blusa justa preta e uma calça preta recortada, que mostra uma meia-calça rosa-choque embaixo, e botas pretas. Ambas estão com um dos braços levantados e parecem estar gritando algo. As demais pessoas que aparecem na fotografia também utilizam roupas que “brincam” com a provável “imagem” de uma “slut”. Muitas delas estão com um dos braços levantados com o punho cerrado, em sinal de luta; outras carregam cartazes cor de rosa com alguns dizeres, como “Sensualidade não é um convite para o estupro” (tradução nossa)⁶⁰, entre outros. A maior parte veste casacos leves; algumas usam óculos de sol, e muitas parecem estar gritando algo.

⁵⁹ Disponível em: <https://www.culturalweekly.com/girls-gone-wild>. Acesso em 30 jul. de 2018.

⁶⁰ A frase do cartaz, em inglês, é: “*Sexy is not an invite for rape*”.

Figura 2: SlutWalk Toronto, 2011. Fonte: Cultural Weekly



Figura 3: SlutWalk Toronto, 2011. Fonte: Toronto Star



A Figura 3, uma fotografia da marcha publicada no site Toronto Star⁶¹, mostra outro ângulo da mesma manifestação, adicionando outros

61

Disponível

em:

https://www.thestar.com/entertainment/visualarts/2014/12/05/anatomy_of_a_protest_wendy_coburn_and_the_mechanics_of_slutwalk.html. Acesso em 30 jul. 2018.

elementos. Em primeiro plano, vemos a mesma faixa “SLUTWALK TORONTO” sendo carregada, de um dos lados, pela mulher loira de preto e meia-calça rosa e, do outro, outra pessoa de cabelos compridos loiros. Nesta imagem, é possível verificar que esta mulher usa uma saia um pouco acima dos joelhos, uma blusa de manga longa na cor cinza, com decote em “V” e tem seus olhos maquiados. Logo à direita, é possível ver, um pouco atrás da faixa, à direita na imagem, duas pessoas abraçadas: uma delas usa um chapéu preto, uma camisa amarela com babados, um casaco de poá branco e preto, uma calça justa estampada de onça, óculos escuros em formato redondo e carrega um cartaz que diz algo como “Vadia é o que vadia faz” (tradução nossa)⁶²; do lado direito desta pessoa, há outra, com cabelos castanhos amarrados, óculos escuros, lábios pintados de vermelho, uma blusinha curta transparente, com a barriga à mostra, sobre um sutiã preto com fita rosa, uma calça justa marrom com cinto, onde se vê, perto da cintura, parte de uma calcinha preta com laço rosa, um casaco comprido preto e carrega um cartaz onde se lê: “Eu era um homem vadio” ou “Eu era um homem galinha”, em inglês, “*I was a male slut*” e a palavra “order” do lado direito de “male”, fazendo um jogo de palavras com “mail order”, que pode ser referência ao serviço de “compras” de esposas por correio. Se analisarmos quem é a pessoa que carrega este cartaz, o verbo “ser” no passado (*was*) pode também fazer referência a uma pessoa que “era” lida como um homem e que não é mais, pois sua performance de gênero a aproxima ao gênero feminino (female), sendo, portanto, uma possibilidade o uso da palavra “slut” direcionado às mulheres trans⁶³. Do lado direito da imagem, também no primeiro plano, vê-se um policial vestindo uniforme amarelo, óculos escuros e capacete de ciclista. Logo atrás dele, vê-se outro policial também vestindo uniforme. Ambos estão sérios e carregam com a mão direita suas bicicletas. Entre

⁶² A frase original do cartaz é “Slutty is what slutty does”.

⁶³ Esta tradução é especialmente difícil. No Brasil, o termo “vadio” para homens conota alguém desempregado, sem ocupação formal, e não tem a conotação sexual existente na referência às mulheres. Se traduzimos como “Eu era um galinha”, significa um homem cis hétero que transa com várias mulheres, mas cuja prática não tem um sentido tão pesado quanto tem “vadia” no caso de uma mulher cis e heterossexual que transa com vários homens. Por outro lado, se analisarmos pelas roupas usadas pela pessoa que carrega o cartaz na manifestação, cuja identidade de gênero pode ser lida como feminina, o sentido da tradução muda completamente. A pessoa “era” um “male slut”, hoje ela pode ser lida como uma “slut”, já que sua performance de gênero nos leva a crer que se trata de uma mulher.

as demais pessoas que aparecem na imagem, há algumas que também carregam cartazes com dizeres como “Orgulho Vadio” e “Estupro é ódio” (tradução nossa)⁶⁴; algumas pessoas estão abraçadas umas nas outras, outras sorriem, outras olham para o lado direito, onde é possível ver parte de uma lente de câmera fotográfica. A Figura 3, mais que a Figura 2, permite ter uma dimensão mais ampla da quantidade de pessoas nas ruas de Toronto na primavera de 2011. Um vídeo da SlutWalk Toronto em 2011, disponível no Youtube, mostra, durante os primeiros 8’34”, pessoas marchando em frente à câmera. É possível notar a presença de homens, mulheres, jovens, adultos e idosos. O áudio do vídeo (microfone aberto da câmera durante a filmagem) mostra a conversa de algumas pessoas, batiques e gritos ao fundo. No vídeo também é possível analisar brevemente os cartazes que vão sendo levados pelas participantes do ato⁶⁵.

Após a realização da SWTO, diversas outras cidades realizaram a “sua” Marcha com enfoque na luta contra a cultura do estupro e a culpabilização das vítimas. A identificação, pelas manifestantes, de um discurso em torno da violência de gênero (sexual, simbólica, moral) construído, frequentemente, com base na articulação de possíveis justificativas para as agressões, provou estar presente em várias partes do mundo. Policiais ou profissionais da saúde que perguntam às vítimas: “o que você fez pra ele te bater?”, “por que você saiu a essa hora sozinha?” ou proferem frases como: “mas também, com essa roupa”; e categorizações nas delegacias e na imprensa, como: “crime passionnal motivado por ciúmes” são frequentes. Tanto nos boletins policiais, textos jornalísticos, atendimentos às vítimas em delegacias e serviços de saúde quanto nas conversas cotidianas, a culpabilização das vítimas, quando estas são mulheres, evidencia o funcionamento de um regime de sentido heteropatriarcal ainda estruturante dessas sociedades. Se o apelo “Pare a culpabilização da vítima”⁶⁶ da SWTO se espalhou e multiplicou o número de marchas em várias cidades, de norte a sul, do ocidente ao oriente, é provável que a luta contra a vitimização das mulheres e a culpabilização das mesmas pelas violências sofridas seja uma pauta em muitas localidades.

⁶⁴ As frases originais dos cartazes são, respectivamente: “Proud Slut” e “Rape is Hate”

⁶⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Vw2wUf9WvGI>. Acesso em 31 jul. de 2018.

⁶⁶ “*Stop victim blaming*”, em inglês.

O compartilhamento do acontecimento pelas redes sociais online e a identificação do mesmo problema por pessoas de outras localidades levou à transnacionalização da SWTO. No processo de tradução, isto é, de deslocar-se, ir e vir, deixar-se habitar provisoriamente (COSTA, 2010), mulheres do mundo deixaram-se habitar pela mesma indignação que resultou na SWTO e criaram, a partir dela, algo novo. Em várias cidades, a marcha foi traduzida, ganhou outros nomes e foi “habitada” por diferentes e múltiplos corpos e sentidos. No Brasil, as Marchas das Vagabundas e Marchas das Vadias (MdV) começaram a ser realizadas cerca de dois meses após a SWTO. A pauta da SWTO, a luta contra a violência sexual e a culpabilização das vítimas, foi o que mobilizou as manifestantes em cidades brasileiras no primeiro ano. Para a maior parte das interlocutoras dessa pesquisa, a Marcha das Vadias em 2011 representou a efervescência do ocorrido em Toronto, e fez com que várias ativistas se interessassem em organizar o ato, cujo objetivo ficou centrado em dar visibilidade para a pauta.

As Marchas das Vadias no Brasil, embora reconhecessem a culpabilização das vítimas como central, tiveram como pauta a luta contra a violência de gênero ou violência contra as mulheres como um todo, bandeira já levantada por movimentos de mulheres e movimentos feministas em todo o mundo. Tanto politicamente quanto teoricamente, são identificados, dentro desse guarda-chuva, ao menos seis principais tipos de violência: violência moral, violência psicológica, violência simbólica, violência sexual, violência patrimonial e violência física. Esta luta tem sido uma das principais preocupações dos movimentos de mulheres e feministas que identificam um tipo específico de violência (sexismo e misoginia) que tem como causa a divisão binária e hierárquica dos indivíduos de acordo com o que se denominou “diferença sexual” ou, mais recentemente, “gênero”. Com base naquilo que se considerou por séculos como natural, o “sexo biológico”, se construíram culturas e sociedades baseadas na sujeição e dominação daqueles sujeitos assignados como “mulheres” e dos corpos designados como “femininos” nesta divisão.

De acordo com a filósofa Rosi Braidotti (2004), o sexismo e a misoginia que estruturam a sociedade patriarcal têm como fundamento essa divisão binária, através da qual a categoria “Mulher” é criada pela diferença, que se traduz em inferioridade em relação ao seu oposto, o “Homem”. Essa categoria se assigna em supostos comuns culturalmente impostos, no âmago de uma cultura que cria certa ideia preestabelecida: a “[...] representação tradicional da Mulher como irracional, hipersensível, destinada a ser esposa e mãe. A Mulher como corpo, sexo

e pecado. A Mulher como ‘distinta de’ o Homem” (BRAIDOTTI, 2004, p. 12, tradução nossa)⁶⁷.

A misoginia não é um ato irracional de ódio à mulher, mas uma necessidade estrutural, um passo lógico no processo de construir a identidade masculina opondo-a – ou seja, rechaçando – à Mulher. Consequentemente, a Mulher se vincula com o patriarcado pela negação. (BRAIDOTTI, 2004, p. 12, tradução nossa)⁶⁸.

A partir da heterodesignação, aquelas consideradas “mulheres” são definidas como o Outro. Para Braidotti (2004), o clássico argumento da misoginia pretende que a diferença entendida como inferioridade se constitua como um traço natural. Para o misógino, a biologia ou a anatomia é simplesmente um destino, e o corpo da mulher, que é considerado único por sua capacidade reprodutora, é inferior ao do homem nos demais aspectos.

A construção dos binarismos Homem-Mulher, feminino-masculino e seus consequentes significados formam a base da estrutura de organização social dominante na maior parte das sociedades conhecidas, o patriarcado. O sistema sexo-gênero, como foi chamado pela antropóloga feminista Gayle Rubin (1993)⁶⁹, constitui parte da estrutura do regime do sensível (RANCIÈRE, 1996) que define aqueles

⁶⁷ “[...] representación tradicional de la Mujer como irracional, hipersensible, destinada a ser esposa y madre. La Mujer como cuerpo, sexo y pecado. La Mujer como “distinta de” el Hombre. (BRAIDOTTI, 2004, p. 12).

⁶⁸ “La misoginia no es un acto irracional de odio a la mujer sino, más bien, una necesidad estructural, un paso lógico en el proceso de construir la identidad masculina oponiendo-la – es decir, rechazando – a la Mujer. Consecuentemente, la Mujer se vincula con el patriarcado por la negación” (BRAIDOTTI, 2004, p. 12).

⁶⁹ O trabalho “Traffic in Woman” da antropóloga Gayle Rubin, data de 1975 e é considerado um marco da passagem dos estudos sobre as mulheres para os estudos de gênero (CARVALHO, 2014, p. 74). Neste texto, Rubin se afasta do conceito de patriarcado para propor seu sistema de sexo/gênero e teorizar sobre a economia política do sexo, buscando evidenciar que a opressão não se dá por sermos mulheres, mas por estarmos disciplinadas por um sistema de gênero obrigatório. A citação deste trabalho de Rubin é da tradução feita pelo SOS Corpo, em 1993.

que têm parte e os que estão à parte da sociedade. Enquanto grupo que foi colocado historicamente à parte dos espaços políticos, tendo negado seu estatuto de cidadã até o início do século XX, as mulheres passam a se organizar político e teoricamente em oposição ao sistema que as sujeita. Ao formular teorias e conceitos como “gênero” (RUBIN, 1993; SCOTT, 1998), “heterossexualidade compulsória” (RICH, 2010)⁷⁰, “heterossexualidade como sistema político” (WITTIG, 2006)⁷¹, “Sistema Moderno/Colonial de Gênero” (LUGONES, 2008; 2014), entre outros, teóricas e ativistas têm tensionado o regime de sentido dado como natural nas sociedades patriarcais, criando formas outras de ler, de se posicionar e de viver no mundo.

Um foco central para compreender o funcionamento da estrutura patriarcal ou o regime de sentido do sistema sexo-gênero é analisar as diferentes faces da violência que incide sobre os corpos femininos ou de “mulheres”, sendo uma delas a da violência sexual. De acordo com Relatório Mundial sobre Violência e Saúde, de 2002 (WHO, 2002), da Organização Mundial da Saúde (OMS), a violência sexual é definida como:

[...] qualquer ato sexual, tentativa de obter um ato sexual, comentários ou investidas sexuais indesejadas, ou atos direcionados ao tráfico sexual ou, de alguma forma, voltados contra a sexualidade de uma pessoa usando a coação, praticados por qualquer pessoa independentemente de sua relação com a vítima, em qualquer cenário, inclusive em casa e no trabalho, mas não limitado a eles (WHO, 2002, p. 149, tradução nossa)⁷².

⁷⁰ Trata-se do texto “Heterossexualidade compulsória e a existência lésbica”, de Adrienne Rich, publicado pela primeira vez em 1980, e traduzido para o português por Carlos Guilherme do Valle.

⁷¹ Trata-se do texto “El pensamiento heterossexual” publicado pela primeira vez em 1978 e traduzido para o espanhol, junto com outros ensaios, em 2006.

⁷² “Sexual violence is defined as: any sexual act, attempt to obtain a sexual act, unwanted sexual comments or advances, or acts to traffic, or otherwise directed, against a person’s sexuality using coercion, by any person regardless of their relationship to the victim, in any setting, including but not limited to home and work” (WHO, 2002, p. 149).

De acordo com o Relatório, não só o estupro se caracteriza como violência sexual, mas comentários e investidas sexuais indesejadas passam a ser consideradas violências. O Brasil, de acordo com Magalhães (2014), tem um histórico conservador na forma de sua tipificação pelo direito penal. Segundo ela, até 2009, o estupro era classificado como um “crime contra os costumes”, o que indicava um norte para o comportamento sexual imposto pelo Estado às pessoas por conveniências sociais. Da mesma forma, a autora ressalta que somente a “mulher honesta” era tutelada por alguns tipos penais e que o estupro cometido pelo próprio marido era questionado, já que havia a obrigatoriedade do “débito conjugal” (MAGALHÃES, 2014).

A criminalização do estupro relativo ao tipo de comportamento da mulher - “conduta sexual adaptada à conveniência e disciplina sexual” - revela a raiz do problema da culpabilização das vítimas no caso brasileiro. Embora o crime de estupro seja considerado hediondo (Lei 8.072/1990, art. 1º V), apenas nos últimos anos a legislação brasileira foi alterada para reconhecer explicitamente a dignidade e a liberdade sexual das pessoas, tanto homens quanto mulheres, como um bem jurídico protegido.

Na mesma década em que o Relatório da OMS foi publicado, políticas e ações públicas relacionadas ao combate à violência sexual foram colocadas em prática no cenário brasileiro, com importantes modificações legais e nas práticas de enfrentamento a este tipo de violência, como a aprovação das leis 11.106/2005 e 12.015/2009, que alteram o Código Penal Brasileiro (1940), mudando a conceituação da violência sexual e passando a incluir ambos os sexos, podendo ser caracterizada de forma física, psicológica ou com ameaça, compreendendo o estupro, a tentativa de estupro, a sedução, o atentado violento ao pudor e o ato obsceno, com conjunção carnal ou não. (LIMA e DESLANDES, 2014).

A Lei Maria da Penha (Lei 13.340/2006), no Art 7º, que dispõe sobre as formas de violência doméstica ou familiar contra a mulher, complementa a legislação existente, evidenciando diversas formas de violência sexual que vão além do estupro:

III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da

força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos; (BRASIL, Lei 13.340/2006, Art. 7º, alínea III).

Embora essas alterações possam ser consideradas avanços tanto na área da segurança quanto na da saúde⁷³, resultado da forte atuação dos movimentos feministas e de mulheres na estruturação dessas políticas, os estudos e relatórios a respeito do tema demonstram o insistente índice de subnotificação dos casos, principalmente por envolverem agressores/as próximos/as da vítima, e a dificuldade de operacionalização dos serviços e estratégias nos âmbitos dos estados e municípios. Lima e Deslandes (2014) apontam a influência religiosa como uma das responsáveis pelos retrocessos nas posturas de gestão do problema, assim como o conservadorismo que impede a mudança na disposição das universidades em introduzir o tema violência sexual em suas disciplinas dos cursos de saúde.

A análise de Lima e Deslandes (2014) corrobora o cenário exposto pela *SlutWalk* canadense e pelas diversas Marchas das Vadias brasileiras. Como demonstrou a fala do policial de Toronto, há aspectos culturais em torno da violência cometida contra as mulheres que merecem especial atenção. As mudanças na legislação e na tipificação de determinados crimes, como o de violência sexual, demonstram-se insuficientes para transformar a estrutura social desigual e violenta do sistema sexo-gênero. Mais que alterações na legislação, é preciso afetar a ordem do sensível, a forma como os profissionais, tanto de saúde quanto de segurança, assim como as próprias pessoas envolvidas nos casos e a população em geral compreendem esse tipo de violência. A falta de preparo de profissionais e a influência religiosa apontada pelas pesquisadoras estão relacionadas aos sentidos socialmente partilhados e apropriados que constituem o regime de inteligibilidade de nossas sociedades. Dessa forma, o enfrentamento às violências envolve não só

⁷³ O trabalho desenvolvido pelas autoras analisa as principais políticas e ações públicas produzidas pelo setor da saúde ao longo dos anos 2000 que contribuíram para o enfrentamento da violência sexual contra mulheres no Brasil (LIMA e DESLANDES, 2014).

ações de prevenção, atendimento, responsabilização de agressores e acompanhamento das vítimas, como sugerem Lima e Deslandes (2014), mas o redimensionamento do sensível via mobilização da sociedade, já que a violência de gênero é tratada, de acordo com Susana Velásquez (2003), como uma violência cotidiana: domesticada e convertida pelas mídias em objeto que se pode tolerar e consumir; está naturalizada, perdeu a carga negativa e a censura.

Em 2011, quando a SWTO foi realizada e ativistas brasileiras se mobilizaram para realizar a Marcha das Vadias em suas cidades, elas tinham como objetivo colocar em evidência que a violência sexual cometida contra mulheres no país ainda é uma cruel realidade e que há pessoas dispostas a enfrentá-la. No entanto, o enfrentamento proposto pelas Marchas das Vadias foi além da denúncia e da exigência de políticas públicas relacionadas à violência: tratou-se de uma forma de enfrentamento direto, pela exposição do próprio corpo, as visibilidades, dizibilidades e pensabilidades relacionadas às questões relativas a gênero e sexualidade.

Ao expor os corpos, desnudos ou com frases escritas sobre a pele, as manifestantes das Marchas das Vadias tensionam a ordem do sensível e se configuram como uma atividade política, isto é, conforme a compreensão de Rancière (1996), uma atividade bem determinada e antagonista à polícia, que provoca dissenso na configuração sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência e torna visível aquilo que, por definição, não teria cabimento ali: uma parcela dos sem-parcela. De acordo com o autor,

Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço onde as partes, as parcelas e as ausências de parcelas se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho. (RANCIÈRE, 1996, p. 42).

Embora não seja possível afirmar que a Marcha das Vadias produza uma reconfiguração do sensível, já que os diversos tipos de violência contra as mulheres continuam a ocorrer, os corpos que expõem a crítica à ordem do sensível, assim como exigem sua desestabilização a

partir de uma mudança cultural no sistema sexo-gênero, certamente produzem visibilidades outras para as mulheres e seus corpos, os espaços de sua circulação e as formas como se expressam.

A discordância com a ordem do sensível e os consequentes discursos que justificam a violência contra as mulheres foi o que motivou Luana, uma das organizadoras da MdV de Salvador, presente desde a primeira edição, a participar da marcha e de sua organização.

Eu acho que principalmente a ideia de que não há justificativa para um estupro. Não há justificativa de "sua roupa é curta, você é puta, você é vadia, você tava andando à noite sozinha, você tava num lugar escuro..." Não há justificativa pra isso. E eu penso que bebendo da história da Marcha das Vadias isso aqui tá muito evidente, que não adianta dizer que acontecem estupros porque as mulheres se vestem como vadias. Então acho que muito nesse sentido, de partir pra não culpabilização da vítima, que é o que sempre acontece, há sempre desculpas e mais desculpas do porquê que a mulher foi estuprada, mas não há um questionamento do estuprador. Então, nesse sentido que eu me identifiquei com a Marcha das Vadias, por sentir, também, muito na pele de ser tratada de forma diferente pela maneira que você se veste, pela maneira que você se comporta, pela sua sexualidade, e isso, não tem uma justificativa, não adianta tentar construir isso enquanto um argumento que justifique um ato de violência contra a mulher, isso não faz o menor sentido. (Luana, MdV de Salvador, 2017).

Dois aspectos relatados por Luana são centrais não só para a reflexão em torno da Marcha das Vadias, mas também em torno da forma como os discursos naturalizados na sociedade correspondem ao funcionamento da ordem policial, segundo Rancière (1996), que funcionam como dispositivos de opressão. O primeiro deles relaciona-se à forma como a linguagem é mobilizada para criar sentidos que impõem às mulheres determinados espaços de circulação e formas de comportamento. Ao dizer "*sua roupa é curta, você é puta, você é vadia, você tava andando à noite sozinha, você tava num lugar escuro*", tanto

pessoas quanto instituições operam um discurso que revela, ao mesmo tempo, a interdição dos espaços onde mulheres podem circular e formas como devem se vestir, e que a não obediência a essa interdição as torna culpadas por qualquer violência que possam sofrer nestes contextos, como sanções merecidas devido à desobediência. Este discurso é resultado de um regime de inteligibilidade que é processado automaticamente e que o é anterior, fruto da relação direta entre os corpos femininos ou das mulheres e determinados comportamentos, roupas, locais de circulação que são aceitáveis ao regime moral dessas sociedades.

De acordo com Julia Antivilio Peña (2015), a cultura cristã moralizante em torno do corpo feminino tem operado como um dispositivo de controle desde o processo colonial em Abya Yala⁷⁴. Localizar as Marchas das Vadias brasileiras é identificar que a cultura que nos funda enquanto sociedade é resultado de um processo colonial violento que iniciou no século XV em todo o continente. Dessa forma, os discursos que relacionam a roupa usada e o local de circulação com tipos de comportamento sexual (vadia, puta), faz reverberar construções discursivas sobre os corpos femininos criadas e ativadas desde o processo colonial (PEÑA, 2015).

A concepção na qual se fundamentou a sociedade colonial repousa no corpo social em estreita relação com o corpo feminino, como ideário político, através do conceito de castidade, o qual explica o dilema, também político, em torno da mestiçagem. A castidade como pureza estabelece as normas que protegem as elites. A pureza é estabilidade, garantia que não se contamine, que não se corrompa. Esta é a origem da ideia da sociedade mestiça e da catalogação em castas para ordenar misturas, ou seja, os não puros, os contaminados. Com a colônia serão impostas certas ideias como a que a sexualidade é só para procriação, o que implanta a obrigatoriedade da heterossexualidade na América. Da mesma forma, se impõe o pensamento de que o corpo é

⁷⁴ Sempre que nos referirmos ao processo colonial, falaremos em Abya Yala, nome recuperado da população indígena Kuna ao que foi chamado colonialmente como América Latina e Caribe (Ochy Curiel Pichardo, 2014).

algo sujo e que deve estar escondido, sendo que a prática no mundo indígena era diversa. Para as mulheres, se instala como regra o ideal ocidental/mariano, o qual irá “reger” e “corrigir” a crioula, a indígena, a africana e a mestiça. Em suma, o corpo das mulheres foi e é objeto de uma super representação como meta para as estratégias de controle social. (PEÑA, 2015, p. 38, tradução nossa)⁷⁵.

A construção simbólica sobre corpo feminino está relacionada a uma construção em torno da diferenciação das “raças”, isto é, o corpo feminino ligado à sujeira, ao pecado e à propensão ao sexo é o corpo das indígenas, africanas e mestiças. Ao contrário, o corpo feminino ligado à castidade e à pureza da “raça” relaciona-se aos corpos das mulheres “brancas”, da elite. Independente dos significados, o corpo feminino deveria estar sob rigoroso controle. Assim, o “olhar cristão” também foi responsável por determinar, nas mentalidades das mulheres na longa duração, “[...] a estreita relação com seus corpos; corpos que se tem erigido mediante um rigoroso controle social desdobrado através da censura e da autocensura, instalando a lógica que nega a propriedade do corpo próprio”. (PEÑA, 2015, p. 36)⁷⁶.

⁷⁵ La concepción en que se fundamentó la sociedad colonial, reposa en el cuerpo social en estrecha relación con el cuerpo femenino, como ideario político, a través del concepto de castidad, el cual explica el dilema, también político, en torno al mestizaje. La castidad en tanto pureza asiente las normas que resguardan a las elites. La pureza es estabilidad, aseguro que no se contamine, que no se corrompa. De aquí arranca la idea de la sociedad mestiza y de catalogar en castas con el fin de ordenar las mezclas, o sea a los no puros, los contaminados. Con la colonia se impondrán ciertas ideas como que la sexualidad es solo para procreación, lo que implanta la obligatoriedad de la heterosexualidad en América. Asimismo se impone el pensamiento de que el cuerpo es algo sucio y que debe estar oculto, siendo que la practica en el mundo indígena fue diversa. Para las mujeres se instala como regla el ideal occidental/mariano, el cual ‘regirá y ‘corregirá’ a la criolla, a la indígena, a la africana, a la mestiza. Con todo, el cuerpo de las mujeres fue y es objeto de una sobre-representación como meta para las estrategias de control social. (PEÑA, 2015, p. 38,

⁷⁶ “[...] la estrecha relación con sus cuerpos; cuerpos que se han erigido mediante un riguroso control social desplegado a través de la censura y de la autocensura, instalando la lógica que niega la propiedad del cuerpo propio”

A cultura que nega às mulheres o direito de fazerem o uso que desejam do próprio corpo gera reflexos, como o tipo de tratamento dos casos de violência sexual, aspecto mais visível (junto com a violência física) dessa mesma cultura. Apesar das alterações no âmbito jurídico brasileiro, a forma de atendimento das vítimas por policiais e profissionais da saúde reflete o discurso conservador que, por sua vez, se ampara aos aspectos culturais de uma sociedade que, por séculos, negou às mulheres o status de sujeito de direito, mesmo diante de uma violência.

O aspecto cultural denunciado pelas Marchas das Vadias é mencionado por Luana quando ela relata como esse tipo de violência é “sentida na pele”: como você é “*tratada de forma diferente pela maneira que você se veste, pela maneira que você se comporta, pela sua sexualidade*”. O aspecto sensível, isto é, do sentir-se tratada diferentemente dependendo da forma de expressão, vestimenta etc., coloca em evidência uma camada da questão política que é a afetividade, a forma como o corpo e a subjetividade são afetados pelas estruturas discursivas sociais. O aspecto do sentir - sentir-se julgada e sentir-se violentada - é diferente dos aspectos quantitativos que representam os números de denúncias e de atendimentos nos serviços de segurança e de saúde e, por isso, mantém esse tipo de violência (psicológica e simbólica) invisibilizada na sociedade, tidas como “sutis” e poucas vezes problematizadas na esfera das políticas públicas.

No entanto, as violências simbólicas e psicológicas são, muitas vezes, indissociáveis de outros tipos de violência de gênero. O aspecto sensível, das dores que se sente ao ser vítima de assédio, é o motivo que levou Regina, da MdV de Fortaleza, a se envolver com o feminismo. Embora não tenha feito parte das primeiras edições da MdV em sua cidade, ela conta que o enfoque dado pelas Marchas das Vadias fez sentido para ela devido às experiências vividas desde a adolescência.

[...] o que me motiva a estar em algum lugar que é feminista e que construa alguma luta feminista são as dores que eu já vivi, mesmo, ao longo da vida. Pra mim, fez muito sentido, inclusive a Marcha desse ano porque esses dois últimos anos, pra mim foram bem difíceis de fato, porque assim, na minha infância, início da adolescência, eu

sofri muito porque eu acho que com, sei lá, dez, onze anos, começaram os primeiros assédios na rua, pesados mesmo, você sair e sofrer muito assédio, e coisas escrotas mesmo, de os caras falarem da minha vagina e tal, e eu muito novinha pra lidar com isso, chegava em casa chorando diversas vezes. Eu lembro que aqui no [bairro] Benfica eu passei quase um ano sendo perseguida pelo mesmo cara. Inclusive, eu tô lembrando disso porque ele voltou a vir pra cá. É um morador de rua, sabe. Porque eu sempre fui de cumprimentar todo mundo, qualquer pessoa, e eu acho que ele ficava perto de uma frutaria, aí eu cumprimentei. Aí desde que eu cumprimentei já foi motivo pra ele ficar, tipo, querer pegar em mim e tal, e eu não conseguia reagir. (Regina, MdV de Fortaleza, 2017).

Regina expõe o sentimento de impotência gerado diante das tentativas de contato de seu assediador. Seu relato também joga luz sobre a interdição do comportamento e dos espaços permitidos para as mulheres: no caso dela, um simples cumprimento desencadeou um assédio que perdurou por muitos anos. A experiência relatada por Regina evidencia novamente a insuficiência da legislação e das instituições para coibir e impedir a violência que é, em última instância, resultado de uma construção cultural não problematizada. Pela legislação brasileira, o assédio sexual é passível de punição pelo artigo 216 do Código Penal, que estabelece: “Constranger alguém com intuito de levar vantagem ou favorecimento sexual, prevalecendo-se o agente de sua forma de superior hierárquico, ou ascendência inerentes a exercício de emprego, cargo ou função”. Nesta mesma legislação, o artigo 233 enquadra como Ato Obsceno quando alguém pratica uma ação de cunho sexual (como exibir os genitais) em local público, a fim de constranger ou ameaçar alguém. Outra tipificação é o assédio verbal, caracterizado pelo artigo 61, da Lei de Contraversões Penais nº. 3.688/1941, que estabelece crime de baixo potencial ofensivo quando alguém diz coisas desagradáveis ou invasivas ou faz ameaças a outra pessoa. Neste caso, entraria a situação das “cantadas” dos homens direcionados às mulheres e que as fazem sentir invadida, ameaçada ou encabulada.

Esta legislação sofreu alterações a partir da Lei 13.718, sancionada em 24 de setembro de 2018, que alterou o Código Penal e passou a “tipificar os crimes de importunação sexual e de divulgação de cena de estupro, tornar pública incondicionada a natureza da ação penal dos crimes contra a liberdade sexual e dos crimes sexuais contra vulnerável, estabelecer causas de aumento de pena para esses crimes e definir como causas de aumento de pena o estupro coletivo e o estupro corretivo” (BRASIL, Lei 13.718/2018). Apesar desses avanços, a legislação sobre o assédio não dá conta dos agravantes desse tipo de violência, como o constrangimento e outros impactos psicológicos, como a ansiedade gerada pelo medo. De acordo com Susana Velásquez (2003), o medo de ser assediada ou violentada é algo que atinge, principalmente, as mulheres, pois foi sendo construído socialmente por causa dos estereótipos de gênero.

O medo, então, tem sido construído socialmente por causa dos estereótipos de gênero. As relações hierárquicas de poder entre homens e mulheres colocam estas em uma posição inferior e, portanto, de maior vulnerabilidade. *E a violência é a estratégia fundamental para manter esse esquema de autoridade.* É assim como as mulheres devem conviver com a violência ou com o temor de que “algo alheio suceda” e, ao mesmo tempo, devem evitá-la pensando em condutas de resguardo e defesa. (VELÁSQUEZ, 2003, p. 44, grifos da autora, tradução nossa)⁷⁷.

A sensação de perigo e de medo tem criado uma realidade codificada para as mulheres que pode propiciar, em cada uma delas, que se sinta uma vítima provável. A consequência, segundo a pesquisadora,

⁷⁷ El miedo, entonces, se ha ido construyendo socialmente a causa de los estereotipos de género. Las relaciones jerárquicas de poder entre varones y mujeres ubica a éstas en una posición inferior y, por lo tanto, de mayor vulnerabilidad. *Y la violencia es la estrategia fundamental para mantener ese esquema de autoridad.* Es así como las mujeres deben convivir con la violencia o con el temor a que “algo les suceda”, y al mismo tiempo deben evitarla ideando variadas conductas de resguardo y defensa (VELÁSQUEZ, 2003, p. 44, grifos da autora).

“[...] será uma percepção difusa de vulnerabilidade e insegurança pessoal que pode promover – em algumas mulheres – a restrição de movimentos, de horários e de atividades, até a reclusão e o isolamento” (VELÁSQUEZ, 2003, p. 43, tradução nossa)⁷⁸.

Assim, embora essa face da violência seja menos visível, ela afeta as sujeitas tanto quanto qualquer outro tipo de violência ao restringir os espaços de circulação, censurar as formas de expressão, limitar o horizonte de possibilidades e as experiências na vida de uma pessoa. Para Velásquez (2003), além da força física, outros tipos de violência, como a violência emocional, invisível, simbólica e econômica, exercem imposição social por pressão psicológica, cujos efeitos produzem tanto ou mais danos que a ação física (VELÁSQUEZ, 2003). Não obstante, para ela, todo ataque ao corpo é um ataque à identidade e à subjetividade.

A característica central da violência, sobretudo na violência sistemática, é que arrasa com a subjetividade, isto é, com aquilo que nos constitui como pessoas. Em consequência, consideraremos o ato violento um ato traumático que deixa marcas físicas e uma profunda dor psíquica. [...] Na experiência clínica temos observado que uma pessoa traumatizada por ter sido violentada geralmente apresenta basicamente estes três sentimentos: *sentimento de desamparo; sensação de estar em perigo permanente; sentir-se diferente das demais*. (VELÁSQUEZ, 2003, p. 20, grifos da autora, tradução nossa)⁷⁹.

⁷⁸ “La consecuencia será una percepción difusa de vulnerabilidad e inseguridad personal que puede promover – en algunas mujeres - la restricción de movimientos, de horarios y de actividades, hasta la reclusión y el aislamiento” (VELÁSQUEZ, 2003, p. 43).

⁷⁹ La característica central de la violencia, sobre todo en la violencia sistemática, es que arrasa con la subjetividad, es decir, con aquello que nos constituye como personas. En consecuencia, consideraremos al hecho violento un hecho traumático que deja marcas físicas y un profundo dolor psíquico. [...] En la experiencia clínica hemos observado que una persona traumatizada por haber sido violentada suele presentar básicamente estos tres sentimientos: *Sentimiento de desamparo; Vivencia de estar en peligro permanente; Sentirse diferente de los demás* (VELÁSQUEZ, 2003, p. 20, grifos da autora).

Dessa forma, as dores vividas por Regina são compreendidas como aspectos inerentes da violência de gênero, que é, por sua vez, uma forma de fazer funcionar um regime de sentidos que impõe lugares e formas específicas de existência. No entanto, a experiência de Regina pode ser transformada. De acordo com ela, após algum tempo de terapia (psicanálise clínica), ela conseguiu transformar o sentimento de impotência e sentir, novamente, possibilidades de liberdade. Para ela, o processo de ressignificar suas dores foi o que a motivou a estar em contato com pessoas que passam pelo mesmo tipo de opressão e lutam contra isso.

Os espaços feministas têm proposto, há mais de um século, pensar como as opressões vividas de maneira individual podem ser entendidas como resultado de uma estrutura. O reconhecimento das opressões como algo que não diz respeito somente à esfera do privado e do individual é parte do processo de identificação feminista. De acordo com Susan Moller Okin (2008), a própria compreensão das ambiguidades que envolvem as discussões sobre “público” e “privado” e a consequente divisão do trabalho entre os sexos constitui um dos temas das teorias feministas⁸⁰, que Okin (2008, p. 307) chama de dicotomia público/doméstico. A divisão do trabalho, que colocou as mulheres na esfera da domesticidade e da reprodução, negou a elas desde os princípios do liberalismo no século XVII, o direito à privacidade e ao privado na concepção moderna liberal, submetendo-as ao controle de quem detinha esse direito, os homens.

[...] as teóricas feministas, focando o gênero e argumentando que poder e práticas políticas e econômicas são estreitamente relacionadas às

⁸⁰ As distinções centrais entre público e privado, usadas com pouca preocupação pela teoria política, sem clareza precisa, como se todos soubessem o que querem dizer, são a distinção entre Estado e sociedade (como em propriedade pública e privada) e a distinção entre vida não doméstica e doméstica. De acordo com Okin (2008), a negligência em relação ao gênero nas principais correntes da teoria política persistiu apesar dos argumentos de uma geração de pesquisadoras feministas que emergiu nos anos 1960. A teórica demonstra a legitimidade do gênero como uma categoria importante de análise política e social, que possibilitou apontar numerosas falhas na dicotomia “público” e “privado” e no modo como ela continua a ser usada nas correntes hegemônicas da teoria política.

estruturas e práticas da esfera doméstica, expuseram o quanto a dicotomia entre público e doméstico, também reificada e exagerada pela teoria liberal, serve igualmente a funções ideológicas. O slogan feminista correspondente é, obviamente, ‘o pessoal é político’. (OKIN, 2008, p. 312).

O reconhecimento da questão estrutural que fundamenta a desigualdade entre homens e mulheres e as violências que decorrem desse sistema foi o que reuniu mulheres que formavam os “grupos de consciência” na década de 1970 (COSTA, 1988; SARTI, 2004; PEDRO e WOLFF, 2007). Nesses espaços de compartilhamento de experiências, exclusivos para mulheres, elas passaram a compreender como estrutural e político as dores que viviam no âmbito individual e privado.

Da mesma forma, o processo de compreender o aspecto estrutural da construção simbólica de termos usados como xingamentos em determinadas contextos sociais com objetivo de limitar e ridicularizar determinadas/os sujeitas/os faz parte do processo de politização dos grupos historicamente oprimidos. No caso da SWTO e das Marchas das Vadias, a apropriação do xingamento “*slut*” e “*vadia*” é um aspecto que nos dá pistas sobre as razões da “viralização” do ato e coloca em foco a questão da tradução, necessária para pensar os feminismos, seus deslocamentos e pautas translocais.

Além da tradução do idioma (de “*slut*” para “*vadia*”), as Marchas das Vadias brasileiras geraram contornos próprios, resultado daquilo que a teórica feminista brasileira Claudia de Lima Costa (2012) entende como um processo de “tradução cultural”. Essa tradução excede o processo linguístico de transferência de significados de uma linguagem ou idioma e refere-se à transmissão de conhecimento e de experiência levando em conta as diferenças culturais (COSTA, 2012). Esse conceito, muito utilizado principalmente nos estudos culturais e estudos pós-coloniais, é compreendido como um processo cultural e político, baseado na visão de que “[...] qualquer processo de descrição, interpretação e disseminação de ideias e visões de mundo está sempre preso a relações de poder e assimetria entre linguagens, regiões e povos” (COSTA, 2012, p. 42). A tradução tem, então, uma concepção mais ampla, que visa abarcar o próprio ato de enunciação. Isto significa reconhecer que, quando falamos, estamos sempre já engajadas na tradução: para nós mesmas/os, no sentido de traduzir ideias em palavras,

e para a/o outra/o, em um encontro inevitável e um processo de abertura para que o ato comunicativo se efetive.

No caso de mobilizações e teorias feministas, Cláudia de Lima Costa e Sonia E. Alvarez (2009) veem no deslocamento e na tradução a possibilidade de tráfego e tráfico de teorias e práticas feministas ao redor do mundo. Para as teóricas, a cada novo local, essas práticas são transformadas em algo diferente que carrega, ao mesmo tempo, características locais e globais (COSTA e ALVAREZ, 2009; COSTA, 2012).

O termo "tradução" é empregado por Alvarez (2009) figurativamente, com o objetivo de enfatizar como as viagens de discursos e práticas feministas na América Latina estão mergulhadas em questões mais amplas de globalização e envolvem trocas entre várias localidades. Em diálogo constante com Costa (COSTA e ALVAREZ, 2009), Alvarez (2009) vê a política de tradução como aquilo que fazemos ao "traficar" teorias e práticas feministas de várias partes do globo para os nossos contextos, "[...] cruzando fronteiras geopolíticas, disciplinares e de outras naturezas, trazendo *insights* dos feminismos de latinas, de mulheres de cor e do feminismo pós-colonial do norte das Américas para as nossas análises de teorias, práticas, culturas e políticas do Sul, e vice-versa" (ALVAREZ, 2009, p. 743-744).

Reconhecer que práticas e teorias circulam entre diferentes localidades e provocam debates entre distintos pontos de vista leva-nos a refletir que, por meio do processo de "tradução" das práticas e das perspectivas teóricas, é possível criar, a partir do local, algo diferente, que marque tanto o contexto de onde se fala quanto as subjetividades dos e das sujeitas que falam. Esse processo possibilita a ampliação dos espaços de fala e a diversificação de vozes que podem se fazer ouvir.

Em diálogo com as epistemologias feministas pós-coloniais e decoloniais, Costa (2010) corrobora o entendimento da necessidade de se pensar a "política do lugar" das práticas e epistemologias e suas necessárias traduções culturais. Para ela, além da atenção ao lugar de enunciação, torna-se crucial atentarmos para outra estratégia igualmente relevante que só recentemente encontrou eco nos debates feministas: "[...] a tradução cultural que acompanha a prática feminista de politização do lugar e de descolonização do saber" (COSTA, 2010, p. 52). Segundo Costa, é necessário compreender como e se a produção de conhecimento de intelectuais do Sul (que, por sua vez, responde a especificidades locais) cruza as fronteiras geopolíticas e de que forma estes discursos se relacionam com os saberes e experiências "hegemônicas".

Alvarez (2014) chama a atenção para a necessidade de tradução para verificar as diferenças culturais ou distintas perspectivas sobre um mesmo mundo, e as diferenças ontológicas, percebidas *a partir de outros mundos*, como sugerem as teóricas decoloniais. Assim, o campo feminista, para ela, é compreendido como múltiplo, interseccional e plural. O olhar decolonial evidencia as especificidades de contexto, “raça”/etnia, classe, gênero, orientação sexual, religião, etc., e propõe a criação de categorias outras para a compreensão dos múltiplos feminismos e, respectivamente, das múltiplas sujeitas que fazem parte desse campo.

Assim, atentas às especificidades das manifestações brasileiras com relação às diversas outras manifestações semelhantes que ocorreram ao redor do mundo, pode-se considerar as Marchas das Vadias como um fenômeno próprio, visualizando, a partir da tradução, os sentidos que as “vadias” brasileiras deram às suas manifestações. Assim, as Marchas das Vadias são tidas como espaços de militância e de afetos locais, retomando o relato de Antônia na epígrafe deste capítulo: *“contamos a historinha para localizar as pessoas, mas a Marcha das Vadias aqui é algo completamente diferente”*.

Assim como os significados em torno de “vadia” não estão dados, a própria Marcha das Vadias não “nasce pronta” em cada cidade. As experiências pessoais e as reivindicações de cada grupo afetam tanto a estrutura quanto o direcionamento político das Marchas. Na medida em que ocorre a tradução, tanto a manifestação quanto os sentidos por ela gerados tornam-se múltiplos.

Um dos aspectos a ser considerado é a tradução do idioma: da língua inglesa para a língua portuguesa e os possíveis sentidos do termo nas manifestações em cidades brasileiras. A tradução da *SlutWalk* no Brasil, portanto, foi pensada de acordo com os sentidos que as palavras poderiam ter no contexto de sua enunciação. No caso de Fortaleza, por exemplo, a segunda Marcha a ser organizada no país, a tradução que mais se encaixava, segundo as organizadoras, foi “Marcha das Vagabundas”.

Na própria convocatória da Marcha, a primeira, a gente não nomeou “Marcha das Vadias”, a gente chamou “Marcha das Vagabundas”, que é uma tradução que, inclusive, eu prefiro, pra slut no sentido de que demarca muito claramente, ao menos aqui no Ceará, esse caráter injurioso. Se usa menos “vadia” e mais “vagabunda”. E se usa

"vagabundo", também, pra todos os grupos que são marginalizados, tanto que a marcha, quando foi chamada, foi chamada a partir das mulheres, mas foi chamada pra todos esses segmentos, eu acho que você tem a chamada da primeira marcha, chamando todos esses segmentos que são nomeados pela ordem, que é a ordem patriarcal, mas é também a ordem capitalista, de "vagabundos". (Ilana, MdV de Fortaleza, 2017).

A convocatória a que Ilana se refere durante a conversa que tivemos no carro dela, no estacionamento da Universidade Estadual do Ceará (UECE), em Fortaleza, foi publicada no seu próprio perfil do Facebook, no ano de 2011. Professora de Filosofia da UECE, Ilana organizava na época a Semana dos Malditos, que tinha como objetivo discutir textos de filósofos “malditos”, como ela mesma se refere, ou seja, aqueles que são colocados fora do cânone. Na chamada para a Marcha, além de explicar de onde surge a manifestação, ela justifica a apropriação da injúria e convida a todos os “injurados” para se “apropriarem de si mesmos” e marcharem também, “lutando contra o estabelecido”.

Convocatória da marcha!!!!!!!!!!!!Espalhem!!

A Marcha d@s Vagabund@s de Fortaleza é uma marcha que ocorrerá no dia 17 de junho, às 16:00, saindo do CH da UECE, encerrando a semana dos malditos! Inicialmente, no Canadá, ela foi um protesto contra a recomendação de um guarda para que universitárias não vestissem roupas provocantes, pois poderiam ser estupradas! A recomendação, machista, culpabiliza as mulheres pelas violências sofridas. Algo como "a vagabunda pediu!"....Já ocorreram, depois do Canadá, algumas outras marchas, no Brasil, apenas em São Paulo, no último sábado. A nossa marcha se apropria da injúria "Vagabunda" e diz que somos sim vagabundas, livres para usar nosso corpo como nos aprouver e isso não autoriza qualquer violência! Dizemos ainda mais: todos os injurados "pobre, negro, bicha, ladrão, puta, maconheiro, surdo..." somos vagabund@s e nos

apropriamos de nós mesmos lutando contra o estabelecido!

Tod@s @s injuriad@s somos
vagabund@s!!!!!!!⁸¹

O caráter injurioso de “vagabunda” é marcado por Ilana em relação não somente ao sexismo. O “vagabundo”, no Brasil, é um xingamento marcado, também, pelo viés de “raça”/etnia e de classe: é chamado “vagabundo”, no caso, principalmente, de homens cis, aquele/a que não executa atividade produtiva remunerada, alguém que não possui emprego fixo/assalariado e, frequentemente, qualquer pessoa não branca que esteja circulando por lugares considerados interditados pelo racismo estrutural. Também são chamadas vagabundas as pessoas em situação de rua, andarilhos, dependentes químicos e, em alguns casos, até mesmo pessoas desempregadas. Ao convidar todos os injuriados, “pobre, negro, bicha, ladrão, maconheiro, surdo”, Ilana identifica, além das mulheres, vários outros grupos que são marginalizados pelo sistema capitalista, racista, heteronormativo, capacitista e moralista. Essa chamada dá um tom específico para a MdV de Fortaleza que, desde seu início, motivou a participação de qualquer pessoa que se sentisse convocada. A discussão sobre o feminismo na MdV de Fortaleza, portanto, se relaciona com a luta convocada pelas mulheres contra as diversas formas de opressão que atravessam os corpos “d@s injuriad@s”.

No entanto, diferente do que acontece quando a injúria “vagabundo” é direcionada aos homens cis, os termos “vadia” e “vagabunda” possuem múltiplas aplicações e reverberam sentidos outros quando direcionados às mulheres cis ou trans, também relacionados às questões de “raça”/etnia e classe, ao seu local de circulação e ao seu comportamento social.

Quanto ao trabalho, “vagabunda” pode fazer referência às trabalhadoras sexuais ou prostitutas (que também são referidas como “putas”) ou àquelas que não possuem um trabalho remunerado, um lugar para morar, etc. Além disso, as relações de poder no Sistema

⁸¹ Publicação na página do Facebook de Ilana do Amaral, em 16 de junho de 2011. Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/ilana-viana-amaral/convocat%C3%B3ria-da-marchaespalhem/179570665434382/>. Acesso em 31 jul. 2018.

Moderno/Colonial de Gênero (LUGONES, 2008; 2014), remanescentes do passado escravista, e a opressão afetiva e sexual das mulheres negras ainda persistem na estrutura social contemporânea, resultando na presença majoritária de mulheres não brancas em trabalhos como domésticas e diaristas e em serviços desvalorizados e com baixa remuneração (CARNEIRO, 2003). Não raro, essas mulheres também sofrem assédio sexual de seus chefes, frequentemente ligado à construção racista que relaciona as mulheres negras, principalmente, a três papéis sociais: a “mulata”, a “doméstica” e a “mãe preta”, conforme elaborado pela pensadora brasileira negra Lélia Gonzalez (2011).

Um dito popular brasileiro sintetiza essa situação ao afirmar: “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. Que se atenda aos papéis atribuídos às amefricanas (preta e mulata); abolida sua humanidade, elas são vistas como corpos animalizados: por um lado são os “burros de carga” (do qual as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, se constata como a socioeconômica se faz aliada a super-exploração sexual das mulheres amefricanas. (GONZALEZ, 2011, p. 18).

Lélia Gonzalez evidencia o duplo fenômeno do racismo e do sexismo para pensar o lugar ocupado pelas mulheres negras na sociedade brasileira. Tal lugar, segundo ela, determina a interpretação sobre esse duplo fenômeno, cuja articulação “produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (GONZALEZ, 1984, p. 223). Um dos efeitos, segundo a teórica brasileira Sueli Carneiro (2003, p. 130), é o reconhecimento não só da violência física e sexual, mas da “violência simbólica e a opressão que a brancura, como padrão estético privilegiado e hegemônico, exerce sobre as mulheres não brancas”. Tal violência se dá, também, conforme Beatriz Nascimento (*apud* CARNEIRO, 2003, p. 123), na solidão das mulheres negras, relacionada às “poucas chances para ela numa sociedade em que a atração sexual está impregnada de modelos raciais, sendo ela representante da etnia mais submetida”. Assim, o sistema que impôs a diferenciação de raça e gênero na sociedade brasileira produz sentidos diferentes para o termo “vadia”, quando relacionado às mulheres negras.

Com relação ao comportamento e aos lugares de circulação das mulheres, são chamadas “vagabundas” aquelas cuja prática das relações afetivo-sexuais ocorre fora da estrutura heteropatriarcal cristã do matrimônio monogâmico, isto é, fora da “família” e sem objetivo de reprodução. Com relação a isso também opera o racismo e cissexismo estruturais, por exemplo, quando mulheres não brancas e trans são “lidas” como prostitutas, ou “vadias”, quando circulam sozinhas por determinados espaços. Além disso, no Brasil, todas as mulheres que passam a reivindicar o direito ao seu próprio corpo, à sua sexualidade, a existirem na sociedade sem serem violentadas, independente da roupa, da hora ou do local onde circulam são também “vagabundas” ou “vadias”.

A injúria, portanto, é uma forma de demonstrar qualquer discordância com relação ao comportamento das mulheres: quando exercem livremente sua sexualidade, seja heterossexual, bissexual ou lésbica; quando fazem algo que os homens não concordam (como trabalhar no âmbito público, ter vida social); quando se relacionam com muitos homens afetiva e sexualmente (ao mesmo tempo ou não); quando quebram o contrato monogâmico de um namoro ou casamento; quando saem de casa à noite, sozinhas ou com amigas; quando dizem “não” a uma tentativa de aproximação sexual de um homem; quando tomam a iniciativa de terminar uma relação afetiva/sexual com um homem; quando não se submetem à ordem dos homens, seja marido/namorado ou pai; quando se vestem de maneira “inapropriada”, segundo as normas de recato da sociedade; quando denunciam violências que sofrem de seus maridos, namorados, familiares ou desconhecidos; entre outros exemplos. Ser “vadia” ou “vagabunda”, no Brasil, pode ser, simplesmente, ser alguém que, de alguma maneira, não condiz com “o estabelecido”, aquilo que a sociedade espera ou impõe. Esse traço, ligado ao que é esperado enquanto feminilidade é ainda mais evidente: é “vadia” ou “vagabunda” uma mulher que, dentro das regras sociais heteropatriarcais, capitalistas e racistas, ousa fazer com sua vida (e seu corpo) o que deseja.

Este é o sentido que mobilizou Sandra, da MdV de Salvador, a se propor a organizar a Marcha na cidade. Segundo ela, quando soube, em 2011, que estava acontecendo a Marcha das Vadias em Salvador, ela perguntou, desconfiada: “vadias?” Após saber da ideia de apropriação do xingamento, ela, então, se identificou.

[...] a menina falando "vadia", [...] o que a gente pensa? Vagabundagem. Ai eu falei, porra! Ai depois que ela explicou, eu fiquei com vontade de sair mesmo, porque eu falei, poxa, um policial vai pra uma, lá no Canadá que começou esse troço, numa palestra pra falar que nós temos que ser violentadas mesmo por causa das nossas roupas, então isso me tocou muito, porque eu senti isso na pele. Eu acho que pra mim é fundamental essas coisas. Então foi por isso que eu saí mesmo na Marcha das Vadias, e achei muito importante usar esse nome, sabe? Como uma coisa boa, né, porque a gente é vadia mesmo, a gente é vadia quando a gente paga as nossas contas, a gente é vadia mesmo quando a gente vai pra bar beber e não precisa de macho pra pagar nossas contas, a gente é vadia mesmo quando a gente banca nós mesmas, entendeu, e se fode, viado, porque a gente se fode todo dia né, bicha, aqui entendeu, sem ouvir ninguém. (Sandra, MdV de Salvador, 2017).

A independência financeira e a liberdade de estar na rua com a roupa que quiser são citadas por Sandra como características que definem uma mulher como “vadia” na sociedade. Assim, a Marcha fez sentido para ela, uma mulher cis negra e bissexual, pois se relacionava com uma experiência que ela havia vivido “na pele”, de ser violentada sexualmente por causa da roupa que vestia. Segundo ela, “*[...] esse negócio de roupa pra mim é uma coisa muito importante mesmo, então, [foi] quando eu falei ‘pô, então a gente vai sair da Marcha do jeito que a gente quiser’*”. (Sandra, MdV de Salvador, 2017).

A apropriação do termo faz aparecer os múltiplos sentidos que ele possui na sociedade e, portanto, as múltiplas lutas conjuntas que a Marcha trava ao utilizá-lo no nome da manifestação. A condição de “vadia”, portanto, está relacionada a uma intersecção de opressões que envolvem tanto o âmbito do trabalho – relacionado ao sistema capitalista – quanto ao âmbito dos costumes. Viene, da MdV de Fortaleza, corrobora o entendimento mais amplo relacionado à apropriação do termo: a preocupação ultrapassa a questão do capitalismo e das relações de gênero e leva em conta, também, a sexualidade, como a questão LGBT.

Ser vadia e vagabunda, tudo isso que é descrito, não é só uma injúria sexual que é dirigida a mulheres trans ou cis, mas é uma injúria que é vinculada, inclusive por uma posição política, ao império do trabalho, do trabalhar, o império do bom comportamento sexual, que é também o império do bom comportamento social, que tem essa imposição da sociedade patriarcal que é mundialmente capitalista, e todas as violências, todas as opressões que surgem a partir dessa ordem evidenciam uma sensação de discurso de ódio político-social fascistas, discursos direcionados contra alvos específicos, né, no caso da Marcha nós temos essa evidência com relação às mulheres, a questão LGBT. (Viene, MdV de Fortaleza, 2017).

Ao fazer referência ao que chama de “*império do trabalho, do trabalhar*” e ao “*império do bom comportamento sexual, que é também o império do bom comportamento social*”, ela enfoca dois sistemas que estão profundamente imbricados: a “*sociedade patriarcal que é mundialmente capitalista*”. Essa compreensão corrobora o entendimento das feministas decoloniais, para quem a colonização foi um processo de desenvolvimento capitalista global, cujo sucesso dependia da dominação dos territórios e povos “não ocidentais”. Assim, tanto a categoria “Mulher” quanto a categoria “Raça” foram imposições coloniais que dividiram de maneira binária os povos originais, impondo a eles hierarquias sociais.

De acordo com Lugones (2014), a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento Moderno/Colonial e capitalista sobre “raça”, gênero e sexualidade. Essa lógica distingue hierarquicamente humano e não-humano, homem e mulher e branco/europeu/civilizado e população não-branca/nativa/selvagem. A binaridade de gênero, a divisão racial/sexual do trabalho e a hierarquia em torno de aspectos biológicos (cor da pele, fenótipo, genitália) são características da “colonialidade de gênero”, uma das principais ficções criadas, juntamente com a de “Raça”, no processo de colonização dos povos de África e da América Latina e Caribe.

A crítica ao binarismo de gênero e a denúncia às violências às pessoas LGBTTTIQ são, também, apontadas por Ryane, da MdV de

Florianópolis. Sua motivação para participar da Marcha das Vadias na cidade que se autodenomina "gay friendly" se deu pelo reconhecimento de que, fora das universidades, onde as discussões de gênero eram feitas, as violências continuavam ocorrendo, inclusive algumas que passavam a atravessar sua própria vivência, como uma pessoa em processo de transição de gênero.

As mulheres continuam sofrendo violência, continuam sendo discriminadas no mercado de trabalho, lesbofobia presente na vida, nessa mesma Ilha da Magia que se diz "gay friendly", sabe? Transfobia pesada, né, isso era uma coisa que tava começando a chegar pra mim e, pra mim, tinha essa coisa que a Marcha ela pregava muito essa liberdade de você usar a roupa que você quiser sem medo de sofrer violência pela roupa que você está usando, né, porque às vezes banalizam um pouco essa questão de "ah, é sobre usar a roupa que você quiser", tipo, a questão não é a roupa, a questão é a violência, é a luta contra essa violência, porque essa violência não se exerce contra as roupas que a gente usa à toa, essa violência se exerce contra as roupas que a gente usa por conta de uma cultura machista que quer dizer como a gente deve se comportar ou deixar de se comportar, então isso me mobilizava muito. (Ryane, MdV de Florianópolis, 2018).

No entanto, compreender a questão da roupa e do nome da Marcha, percebendo a apropriação do xingamento como posicionamento político, assim como entender que a maneira que as injúrias e as violências oprimem determinados corpos, formas de expressão de gênero, comportamento e existências, devido a uma estrutura social histórica construída e reproduzida por séculos, não é algo automático.

Apesar de algumas convocatórias das Marchas das Vadias tentarem explicitar as razões da resignificação dos termos "vagabunda" ou "vadia", nem todas as Marchas tiveram sucesso em se fazer compreender. Marcielly, uma das organizadoras da MdV de Curitiba, relata que quando conheceu a Marcha, em 2012, na cidade de Londrina (norte do Paraná), ao ver a chamada do evento no Facebook,

compreendeu que se tratava de uma manifestação contra a culpabilização da vítima, mas não entendeu muito bem o porquê do uso do termo “vadia”.

Pra mim, na minha primeira Marcha das Vadias que eu participei, eu não entendi porque "vadias", isso pra mim não ficou claro. Não ficou claro no evento, não ficou claro nas discussões do Facebook, por que eram chamadas de "vadias". E isso eu fui descobrir aqui em Curitiba, que aí uma das organizadoras da Marcha das Vadias de Curitiba escreveu um texto "Por que vadias?" e aí, e aí sim ficou muito claro. (Marcielly, MdV de Curitiba, 2016).

Marcielly se refere ao texto intitulado “Por que vadias?”, publicado no *blog* da Marcha das Vadias de Curitiba. O texto sugere que há uma polêmica em torno do nome da marcha, mas que, apesar disso, a apropriação do termo é uma forma de resistência.

Apesar da polêmica do nome, o movimento ganhou força, pois as mulheres refletiram sobre os usos e o poder da palavra “vadia”. Há muito tempo os homens têm usado a palavra “vadia” para justificar diferentes tipos de agressão. Afirmam que apanhamos porque somos “vadias”, que merecemos ser esturpadas porque somos “vadias”. Que um decote ou uma minissaia nos tornam “vadias”. O termo “vadia” oprime nossa sexualidade, pois nos torna um mero objeto de satisfação sexual.

Desta forma, usamos a força da polêmica da palavra “vadia” para ressignificá-la. **“Se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias”** tornou-se o lema do movimento. A irreverência da reapropriação de uma palavra que carrega uma conotação tão negativa sugere o caráter

subversivo da marcha. (Por que vadias? Blog Marcha das Vadias de Cwb, grifos das autoras)⁸².

A resposta à pergunta “Por que vadias?” evidencia os sentidos de “vadia” relacionados ao julgamento em torno da forma de se vestir (“um decote ou uma minissaia nos tornam ‘vadias’”) e à justificativa para agressões e estupros. Segundo o texto, é a opressão da sexualidade das mulheres que é evidenciada por esses enunciados. Porém, embora tenha como fundamento uma censura moral da sexualidade feminina, a opressão que gira em torno do xingamento “vadia” é ainda mais profunda, pois está ligada a aspectos simbólicos como a roupa que a pessoa veste. Dessa forma, não se trata de um julgamento da forma como as mulheres exercem sua sexualidade, vontade e desejo (e a consequente interdição desse exercício), mas uma censura prévia à própria forma de demonstrarem sua personalidade, já que roupas são uma das formas de expressão.

Diferente da experiência de Marcielly, Jussara, também da MdV de Curitiba, conta que soube das motivações da Marcha das Vadias desde seu início, em 2011, quando viu o evento no Facebook. De acordo com ela, conforme lia sobre o evento e o manifesto produzido pela MdV de Curitiba, ela ia concordando, se identificando e respondendo aos questionamentos postados na página.

Eu pesquisei, eu, quando eu vi o evento da Marcha das Vadias na internet, tinha 150 mil pessoas convidadas no evento daqui de Curitiba. Então tinha muita gente debatendo dentro do evento, então em 2011, quando eu li o manifesto da Marcha das Vadias de Curitiba, pra mim ficou bem claro, porque elas explicaram o que era “vadia”, o que era, onde tinha surgido, fizeram um manifesto mesmo. E daí, no manifesto, eu fui lendo e fui concordando com tudo, e daí eu fui lendo os comentários e fui respondendo. (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).

⁸² “Por que vadias?” Blog Marcha das Vadias de Cwb. Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/conheca-a-marcha/porquevadias/>. Acesso em 31 jul. 2018.

O Manifesto da MdV de Curitiba também está disponível em seu blog. Intitulado “A Marcha de todas as bandeiras”, o texto apresenta o contexto de surgimento da Marcha e aponta algumas discussões geradas localmente, relacionadas à incapacidade da “civildade curitibana” de exercitar o respeito:

Em Curitiba, a organização da Marcha tem gerado calorosos debates. Muitos jovens, mães de família, políticos, têm expressado a compreensão da urgência em se realizar um ato a favor do RESPEITO. O respeito ao outro, personalizado na mulher, na criança – em todas as vítimas de agressão que todos os dias são atendidas em delegacias e hospitais. O respeito à todas as vítimas anônimas, humilhadas, abandonadas e destruídas. Infelizmente a civildade curitibana não afastou esse fantasma e não podemos mais ser coniventes com todas as formas de desrespeito que presenciamos todos os dias. Por isso queremos todas as bandeiras na nossa marcha! (Manifesto de 2011: A Marcha de todas as bandeiras. Blog da Marcha das Vadias de Cwb)⁸³.

Neste trecho, que aponta que tanto jovens, “mães de família”, quanto políticos têm expressado a compreensão da urgência em realizar um ato a favor do “respeito”, citando como principal alvo de respeito as mulheres, crianças e todas as vítimas de agressão que são atendidas em delegacias e hospitais, o manifesto constrói um discurso ameno, de inclusão, que justifica seu objetivo de unir todas as bandeiras na Marcha das Vadias. Afinal, quem se oporia a uma marcha por “respeito”? A estratégia parece funcionar, considerando as 150 mil pessoas convidadas para o evento no Facebook.

⁸³ Manifesto de 2011: A Marcha de todas as bandeiras. Blog Marcha das Vadias de Cwb. Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/2011-2/>. Acesso em 31 jul. 2018.

Apesar do discurso abrangente e ponderado do Manifesto de 2011, as ativistas da Marcha das Vadias não deixam de ter de enfrentar, de imediato, o estigma de seu próprio nome, referente à reapropriação do xingamento.

Acompanhamos as discussões acerca da dificuldade de ressignificar um termo tão carregado de preconceito, como VADIA, e consideramos que é urgente que todos os nomes pejorativos como puta, biscate, vagabunda, piranha, “mulher fácil” sejam reapropriadas e que a discussão sobre a sexualidade feminina, e tudo o que ela representa, seja pauta política e social.

Se você também não concorda com uma sociedade que aplaude piadas sobre estupro, que segue lideranças que afirmam que, se a mulher foi estuprada, é porque de alguma forma ela consentiu, que banaliza a agressão física, moral e sexual, marche com a gente.

Na “Marcha de todas as bandeiras” traga o seu respeito. Vista-se como quiser, traga a família, ensine ao mundo que as mulheres devem ser respeitadas.

Diga não à violência! (Manifesto de 2011: A Marcha de todas as bandeiras. Blog da Marcha das Vadias de Cwb, grifos das autoras)

O estigma em torno da palavra “vadia” demonstra a dificuldade da maioria das pessoas em ressignificar termos pejorativos. Ressignificar “vadia” significa questionar e desfazer-se das construções em torno da imposição moral cristã sobre a forma de comportamento das mulheres. Embora o argumento da MdV de Curitiba seja a “Marcha de todas as bandeiras” por respeito, a apropriação do xingamento acaba por demonstrar um peso para a mobilização das pessoas.

Da mesma forma como a MdV de Curitiba, Gleidiane, da MdV de Florianópolis, relata que foi gasto muito tempo para explicar para as pessoas a ideia do nome da manifestação e, por isso, a questão da violência sexual foi colocada no centro para gerar empatia nas pessoas.

[...] o estigma da Marcha das Vadias era muito mais forte, a gente gastou muito tempo com lidar com algumas pessoas que achavam um absurdo a Marcha e tal, por exemplo, isso diminuiu absurdamente. A empatia das pessoas com isso. Então, falar de violência sexual era uma forma de usar essa porta mais forte, [...] era uma forma de dizer "olha, é uma coisa muito séria que está sendo feita aqui, [...] não é uma festa que a gente tá fazendo". (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Para Gleidiane, ao usar a “porta” da violência sexual, a MdV de Florianópolis conseguiu ampliar a empatia das pessoas pela manifestação, a despeito da polêmica do nome. Esta também foi a “porta” para discutir outros temas que tangenciavam a questão, como a legalização do aborto, o direito à cidade e outros que, em última instância, tratam, segundo ela, de autonomia.

O que ficou muito claro pra gente era assim: a nossa proposta é discutir violência sexual, trazer um debate sobre o que é violência sexual, que não é só as pessoas serem penetradas à força no matagal, e produzir coisas que propusessem uma análise do que é violência sexual, os motivos, como lidar, o que fazer, o que discutir, mobilizar esse debate que é um debate muito próprio da Marcha das Vadias. Era bem isso. [...] discutir violência sexual, visibilizar esse ponto específico é, ao mesmo tempo, discutir autonomia do corpo, discutir aborto, e tangenciar todas as outras coisas que, no fim, o debate mesmo é sobre autonomia. Autonomia e direito ao próprio corpo. E aí a violência sexual é uma porta para todas as outras. E aí eu acho que foi um pouco essa ideia. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Sensibilizar a sociedade para o tema da violência sexual e, conseqüentemente, sobre a autonomia das pessoas, dependia de desconstruir o estigma em torno do termo “vadia”. Porém, este não foi o

único desafio relacionado aos estigmas que as organizadoras das Marchas das Vadias enfrentaram no Brasil. Os termos “feminismo” e “feminista” geravam e ainda geram resistências em alguns grupos, sendo, inclusive, tema de debate dentro da organização.

A resistência de algumas marchas em se identificarem com o feminismo pode ser compreendida tanto pelo estigma que o termo “feminismo” e “feministas” ainda carregam quanto devido à questão geracional. Muitas das organizadoras das Marchas das Vadias no Brasil estavam, em 2011 e nos anos subsequentes, participando pela primeira vez de algum tipo de ação feminista. O contexto da realização da Marcha das Vadias no Brasil merece uma breve contextualização relacionada à história do feminismo no país, já que as ações feministas nos anos 2000 estavam menos visíveis no âmbito público (da rua), o que as tornava quase invisíveis para a geração de jovens desse período.

1.2 “Localizar-se” feminista no contexto brasileiro

No processo de deslocar-se, traduzir-se e criar outros sentidos, o feminismo se transformou ao longo do último século, tornando-se plural, com características próprias a depender do país ou região. Dessa forma, também foi gerando teorias e categorias próprias para pensar e agir em diferentes sociedades. O contexto onde se traduz a *SlutWalk* e se “localiza” a Marcha das Vadias é um país que, após viver 21 anos sob ditadura militar (1964-1985), passou por um processo de redemocratização onde, até 2011, somente três presidentes terminaram seus mandatos (Fernando Henrique Cardoso 1994-2003, Luís Inácio Lula da Silva 2002-2009 e Dilma Rousseff 2010-2013, seu primeiro mandato). Um país que vivia um período recente de estabilidade econômica e de mobilidade de classe, cuja ascensão da “nova classe média” e a institucionalização de alguns dos movimentos sociais (cujos membros passam a fazer parte do Estado), reconfigura o espaço público, as lutas, as disputas, tensões, fissuras e alianças criadas no âmbito da militância social.

A configuração dos feminismos no contexto brasileiro é resultado das transformações, rupturas e reconfigurações tanto do espaço público quanto do acesso aos direitos sociais. A conquista do sufrágio feminino, em 1932⁸⁴, o acesso à educação formal, o direito à

⁸⁴ A luta pelo voto no Brasil foi marcada pela liderança de Bertha Lutz (bióloga, cientista que estudou no exterior e voltou ao Brasil na década de 1910). Ela foi

propriedade e à possibilidade de darem entrada no divórcio, por exemplo, são algumas das transformações da primeira metade do século XX. Em paralelo a isso, a consolidação das mulheres no mercado de trabalho, mesmo com salários desiguais, e a possibilidade de participação política em partidos e movimentos sociais, ampliaram o exercício da cidadania das mulheres no Brasil.

Em 1964, ano do golpe militar, as mulheres estiveram visíveis tanto na “frente” de manifestações conservadoras, como a Marcha da Família com Deus pela Liberdade⁸⁵, quanto formavam a base da resistência contra o regime, nos anos posteriores. A articulação de uma parte expressiva das mulheres em organizações de esquerda, clandestinas à época, e seu forte compromisso com a oposição à ditadura militar, imprimiu ao movimento feminista brasileiro características próprias. A resistência das mulheres à ditadura possibilitou a reflexão articulada entre as opressões de gênero e as questões de classe na luta da esquerda (SARTI, 2005; WOLFF e PEDRO, 2010). Essa reflexão, em conjunto com as experiências de algumas na prisão ou no exílio⁸⁶, transformou as mulheres brasileiras e fez com que surgissem, a partir do início da década de 1970, os chamados “grupos de consciência”, com encontros periódicos, cujo objetivo era um espaço específico para as mulheres falarem de sua condição⁸⁷ (COSTA, 1988; SARTI, 2004; PEDRO e WOLFF, 2007).

uma das fundadoras da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, organização que fez campanha pública pelo voto, tendo levado, em 1927, um abaixo-assinado ao Senado, pedindo a aprovação do Projeto de Lei, de autoria do Senador Juvenal Larmartine, que dava o direito de voto às mulheres. Este direito foi conquistado em 1932, quando foi promulgado o Novo Código Eleitoral brasileiro (PINTO, 2010, p. 16).

⁸⁵ A Marcha da Família com Deus pela Liberdade é o nome de uma série de manifestações ocorridas em Março de 1964 em resposta à considerada “ameaça comunista” do comício do presidente João Goulart no dia 13 de Março de 1964.

⁸⁶ A maior parte das e dos militantes políticos opositores aos regimes ditatoriais na América Latina se exilou em países da Europa, no momento de efervescência cultural de 1968, com novos comportamentos afetivos e sexuais relacionados a métodos anticoncepcionais e o recurso às terapias psicológicas e à psicanálise, que influenciaram o mundo privado e possibilitaram, ao mesmo tempo, a expansão do feminismo. Ver SARTI, 2004; PEDRO e WOLFF, 2007.

⁸⁷ De acordo com Costa (1988), as mulheres recém-chegadas de exílios na Europa e nos EUA, impressionadas pela pujança do movimento de mulheres no exterior, sentem a necessidade de procurar alguma coisa pra fazer que não fosse só individual, alguma coisa coletiva; seus referentes já não existiam, as pessoas

O funcionamento desses grupos antecedeu a eclosão “oficial” do feminismo em 1975⁸⁸, com o reconhecimento oficial pela ONU da questão da mulher como um problema social (SARTI, 2004; PINTO, 2003; 2010), e favoreceu a criação de uma fachada para os movimentos de mulheres de esquerda que ainda atuavam nos bastidores da clandestinidade, abrindo espaço para a formação de grupos políticos como o Brasil Mulher, o Nós Mulheres e o Movimento Feminino pela Anistia, em São Paulo. “Iniciado nas camadas médias⁸⁹, o feminismo brasileiro, que se chamava ‘movimento de mulheres’, expandiu-se através de uma articulação peculiar com as camadas populares e suas organizações de bairro, constituindo-se em um movimento interclasses” (SARTI, 2004, p. 39).

A relação entre os movimentos populares de mulheres⁹⁰ e os movimentos de mulheres da classe média intelectualizada⁹¹ envolve

próximas haviam morrido, o exercício político que tinham tido antes era impossível. Assim, a formação dos grupos tornou-se vital. De acordo com a socióloga, o primeiro grupo foi criado em São Paulo, em 1972. Nestes grupos, não havia formalização de organização interna; as reuniões centravam-se em temas pré-escolhidos, não havia pauta, nem exposição preparada, nem lição de casa, discutia-se tudo. (COSTA, 1988).

⁸⁸ Sarti (2004) pontua um conjunto de fatores que contribuiu para a eclosão do feminismo brasileiro na década de 1970, entre eles: a declaração do Ano Internacional da Mulher pela ONU em 1975, que favoreceu a discussão da condição feminina no cenário internacional; a modernização, expansão do mercado de trabalho e do sistema educacional e a consequente mudança da situação das mulheres no Brasil a partir de 1960; a resistência das mulheres à ditadura e sua presença na luta armada, que as colocou na rua e as fez elaborar politicamente os conflitos presentes na luta – que era, até então, espaço majoritariamente ocupado pelos homens. Esta militância articulou as relações de gênero (reivindicação do espaço público e um comportamento sexual que colocava em questão a virgindade e a instituição do casamento) à estrutura de classes.

⁸⁹ “Segmento social no qual se situavam as mulheres que tiveram acesso à educação universitária e ao estilo de vida propiciado pela modernização excludente, que caracterizou o desenvolvimento social e econômico brasileiro a partir da década de 1950”. (SARTI, 2004, p. 39, nota da autora).

⁹⁰ Os movimentos populares de mulheres estavam ligados às bases locais dos movimentos sociais urbanos, enraizados na experiência cotidiana dos moradores das periferias pobres. Suas demandas eram dirigidas ao Estado como promotor de bem estar social, reivindicando infraestrutura básica (asfalto, saneamento), segurança, educação etc.. Estes movimentos, embora estreitamente ligados à Igreja, geravam potência de reflexão entre as mulheres, propiciando o seu

uma delicada relação com a Igreja Católica, importante foco de oposição ao regime militar⁹². Embora o tom predominante entre o feminismo, os grupos de esquerda e a Igreja Católica, todos navegando contra a corrente do regime autoritário, tenha sido de uma política de alianças, alguns temas como “[...] o aborto, a sexualidade, o planejamento familiar e outras questões permaneceram no âmbito das discussões privadas, feitas em pequenos ‘grupos de reflexão’, sem ressonância pública”. (SARTI, 2004, p. 39).

Apesar da resistência de grupos de mulheres – principalmente de bairros e atrelados à igreja -, as questões relativas aos direitos sexuais e reprodutivos se tornaram, juntamente com a luta contra a ditadura, centrais no feminismo dos anos 1970 em diante. A possibilidade de prevenir a gravidez, com o acesso à pílula anticoncepcional, por exemplo, gera um corte geracional relevante nesse contexto (PEDRO, 2003). Também é nesse período que a pauta do aborto começa a aparecer no movimento feminista brasileiro, principalmente dentro da corrente majoritária do feminismo que é a dos direitos, situado na linhagem do feminismo internacional do início dos anos 1970, com uma posição favorável à liberação do aborto⁹³ (SCAVONE, 2008).

reconhecimento como sujeitos políticos. Ao saírem do espaço doméstico e participarem de lutas de melhoria para sua comunidade, abriram novos espaços de discussão, onde puderam questionar sua condição de mulher, sua função tradicional dentro da família e as desigualdades e violências vividas pelas questões de gênero. Guzzo (2015) faz uma análise do processo de reconhecimento de mulheres católicas de uma associação de bairro como sujeitos políticos – e, posteriormente, feministas - em Guarapuava, Paraná.

⁹¹ Nestes grupos, além das reivindicações no plano das políticas públicas, houve o aprofundamento da reflexão sobre o lugar das mulheres na sociedade, “desnaturalizando-o definitivamente pela consolidação da noção de gênero como referência para a análise” (SARTI, 2004, p. 41).

⁹² De acordo com Sarti (2004), as organizações femininas de bairro ganharam força como parte do trabalho pastoral inspirado na Teologia da Libertação, o que colocou os grupos feministas em permanente enfrentamento com a igreja na busca por hegemonia dentro dos grupos populares.

⁹³ “Corrente do feminismo centrada nas lutas pelos direitos específicos das mulheres – saúde reprodutiva, sexualidade, educação, trabalho, violência e política – com base no princípio dos direitos individuais do liberalismo democrático. Esta corrente associa os direitos humanos aos direitos sociais, ao considerar as profundas desigualdades sociais que distanciam o País das conquistas feministas já alcançadas nos centros hegemônicos de poder e, portanto, identifica-se com correntes políticas de esquerda. [...] diferencia-se das correntes feministas que privilegiam a luta pela transformação do sistema

Em meados da década de 1970, o feminismo brasileiro já tinha uma posição política sobre o aborto fundamentada no princípio do direito individual. Ao contornar demandas abertas pelo direito ao aborto, as feministas costumavam substituí-las por fórmulas gerais, tais como “direito de decidir pelo número de filhos desejados”, “direito de conhecer e decidir sobre seu próprio corpo”, entre outras. Sempre é bom lembrar que a negociação também era feita entre as próprias feministas, pois havia aquelas que, ligadas aos partidos de esquerda ortodoxos, não aceitavam enfatizar a questão do aborto. (SCAVONE, 2008, p. 676).

De acordo com Eleonora Menicucci de Oliveira (2005), a compreensão feminista do direito sexual e do direito reprodutivo como Direitos Humanos permite reconhecer o mundo do cotidiano colado à ação política, a noção de direito enquanto política, o livre exercício da sexualidade descolada da reprodução e a construção da democracia a partir das relações pessoais entre os sexos. “O pessoal é político”, lema que emerge neste contexto a partir do feminismo e que revoluciona as relações sociais e políticas, coloca, enfim, os aspectos “privados” como a sexualidade e a violência na esfera íntima como pautas políticas do movimento⁹⁴.

As discordâncias, disputas, as múltiplas pautas e sujeitas que compuseram os movimentos de mulheres e grupos feministas, entre a ditadura e a redemocratização, demonstram a complexidade do campo

patriarcal e/ou falocrático, ou ainda daquelas que priorizam a luta contra heteronormatividade” (SCAVONE, 2008, p. 675, nota da autora).

⁹⁴ De acordo com Susan Okin (2008, p. 314), com “o pessoal é político”, as feministas queriam dizer “[...] que o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não é imune em relação à dinâmica de poder, que tem tipicamente sido vista como a face distintiva do político [...] também queremos dizer que nem o domínio da vida doméstica, pessoal, nem aquele da vida não doméstica, econômica e política, podem ser interpretados isolados um do outro”.

feminista no Brasil⁹⁵ num contexto em que está em foco um projeto de redemocratização do Estado e da sociedade, a questão da autonomia dos atores coletivos e sua relação com governos ainda autoritários e a multiplicidade de identidades coletivas (trabalhador, morador, mulher, etc.) das organizações emergentes (LÜCHMANN e SCHERER-WARREN, 2004).

A emergência de múltiplos movimentos neste contexto, como a dos indígenas, quilombolas, de mulheres, assim como de outros grupos que ampliavam a discussão de classe para o âmbito cultural, levando em conta questões étnico-raciais, de gênero, sexualidade, entre outros marcadores de diferença, provocou teóricos/as dos movimentos sociais a partir dos anos 1980, que passaram a colocar sob seu foco os movimentos de mulheres e movimentos feministas no âmbito dos estudos sobre as mobilizações políticas.

Os novos [movimentos sociais] eram aqueles para os quais a identidade era importante, aqueles engajados em ‘novas formas de fazer política’ e os que contribuía para formas mais novas de sociabilidade [...] (indígenas, étnicos, ecológicos, femininos, homossexuais e de direitos humanos). Ao contrário, os movimentos urbanos, camponeses, operários e de bairro, entre outros, eram vistos como lutas mais convencionais por necessidades e recursos. (ALVAREZ *et al*, 2000, p. 22-23).

Embora algumas dessas teorias centrem a distinção do que chamam de “velhos” e “novos” movimentos sociais no fato destes últimos centrarem suas ações em questões subjetivas ligadas às identidades sociais e à busca por mudanças culturais na sociedade,

⁹⁵ Segundo Sarti (2004), são reconhecidas duas principais tendências nos grupos de mulheres dos anos 1970: uma voltada para a atuação política das mulheres, concentrando-se, principalmente, nas questões relativas ao trabalho, ao direito, à saúde e a redistribuição de poderes entre os sexos (corrente que, posteriormente, buscou influenciar políticas públicas utilizando os canais institucionais criados pelo próprio Estado); e outra que privilegiava o terreno da subjetividade, das relações interpessoais, com o âmbito privado (materializada nos grupos de estudo, de reflexão e de convivência).

Alvarez *et al* (2000) argumentam que todos os movimentos sociais colocam em prática uma política cultural, isto é, a política cultural não se restringe aos movimentos que são claramente culturais. Para estas autoras, as identidades e estratégias coletivas de todos os movimentos sociais estão inevitavelmente vinculadas à cultura, na medida em que “[...] em suas lutas contínuas contra os projetos dominantes de construção da nação, desenvolvimento e repressão, os atores populares mobilizam-se coletivamente com base em conjuntos muito diferentes de significados e objetivos” (Alvarez *et al*, 2000, p. 23). Assim, as políticas culturais são também postas em ação quando os movimentos intervêm em debates políticos, tentam dar novos sentidos às interpretações culturais dominantes da política, ou desafiam práticas políticas estabelecidas. As autoras argumentam que as batalhas travadas pelas feministas latino-americanas (consideradas pertencentes à categoria dos “novos movimentos sociais”) que, em anos recentes, penetraram no Estado e no *establishment* do desenvolvimento internacional, devem ser entendidas também como lutas para dar novo significado a noções predominantes de cidadania, desenvolvimento e democracia.

A atuação dos movimentos sociais, entre eles os movimentos feministas, está atrelada ao desenvolvimento e as condições dadas em cada sociedade. Enquanto no período ditatorial a ação se dava na clandestinidade ou dentro da instituição católica (principalmente nos bairros, com a atuação das comunidades eclesiais de base e da teologia da libertação), com a redemocratização, desenvolvimento do neoliberalismo e consequente diminuição do Estado, principalmente na segunda metade dos anos 1980, a “sociedade civil” passou a sentir o aumento de sua responsabilidade em fomentar a “cidadania” – que, cada vez mais, está ligada à integração individual ao mercado (ALVAREZ *et al*, 2000). Esse momento motivou a ampliação, pluralização e o reconhecimento público das organizações não governamentais (ONGs) - processo de “onguização” (GROSSI, 1997; ALVAREZ, 2000) – e alterou o debate sobre participação, democracia e autonomia dos movimentos sociais, principalmente devido ao processo de institucionalização de seus atores, por meio da entrada dos mesmos nos partidos recém-criados ou reativados nos novos governos democráticos. As feministas não escaparam a este destino: passaram a integrar as ONGs e os partidos políticos e iniciaram, assim, um processo de institucionalização do feminismo a partir de meados da década de 1980 (GROSSI, 1997; PINTO, 2003). O “boom” das ONGs nesse período também demonstrou outras facetas da influência externa nos países latino-americanos, caracterizou a atuação feminista nas periferias, com

investimentos de agências internacionais, e agendou as categorias e interesses dos feminismos que atuavam nesses espaços.

A atuação da sociedade civil por meio das ONGs, do estreitamento com o Estado através dos conselhos, orçamento participativo, etc. e a entrada de ativistas sociais nos espaços institucionais do Estado mudou a definição de “espaço público” que, antes, relacionava-se somente ao Estado (em oposição ao “privado”, relacionado ao mercado). Assim, segundo Lüchmann e Scherer-Warren (2004), a partir da Constituição de 1988, o conceito de sociedade civil ganhou novos contornos, gerando um novo paradigma, que prometeu novas relações entre Estado e sociedade, preenchidas por ingredientes pautados na parceria público-privada, na ideia de “terceiro setor”, responsabilidade social, filantropia e solidariedade⁹⁶. Este novo paradigma impôs às análises pensar as possibilidades e limites da participação institucional, ampliando e complexificando o repertório analítico-conceitual sobre o tema da democracia e da cidadania. Assim, o que passa a estar em disputa, fundamentalmente, são os parâmetros da democracia, as próprias fronteiras do que deve ser definido como arena política: seus participantes, processos, agendas e campos de ação. "O campo de ação das lutas democratizantes se estende para abranger não só o sistema político, mas também o futuro do ‘desenvolvimento’ e a erradicação de desigualdades sociais como as de raça e gênero, profundamente moldadas por práticas culturais e sociais" (ALVAREZ et al, 2000, p. 16).

A reconfiguração da sociedade civil e a efervescência do movimento feminista no Brasil nos anos 1980 (SARTI, 2004), com a atuação das feministas nos novos espaços institucionais (ONGs, entidades do “terceiro setor”, partidos, órgãos do Estado e universidades), resultaram na institucionalização e na profissionalização das feministas. Para Alvarez (2014), este é o momento de

⁹⁶ De acordo com LÜCHMANN e SCHERER-WARREN (2004), a crescente incorporação da ideia de “solidariedade” vinculada ao projeto (de corte neoliberal) de reforma do Estado subverteu o conteúdo da radicalidade presente nas ideias de participação, cidadania e solidariedade, desconectado agora dos princípios de igualdade e universalidade. Nesse contexto, as ONGs passaram a ocupar lugar de destaque na execução de ações e programas sociais, desenhados a partir de uma orientação política pautada nos princípios da participação solidária, da focalização e do voluntariado (LÜCHMANN E SCHERER-WARREN, 2004, p. 17).

“descentramento” e pluralização dos feminismos (*mainstreaming*)⁹⁷, cujas características são o fluxo vertical e transversal das pautas de gênero, a entrada das feministas em espaços institucionais, a transnacionalização dos movimentos, o aumento da visibilidade das teorias de gênero em nível científico e a ampliação do debate em torno das “identidades” e dos “sujeitos do feminismo”⁹⁸.

É neste período de institucionalização que algumas reivindicações feministas passaram a se incorporar ao Estado, como com a criação do Conselho Nacional da Condição da Mulher (CNDM) em 1984⁹⁹ e de delegacias especializadas (a primeira Delegacia da Mulher foi criada em 1985, em São Paulo) e a ampla participação de feministas autônomas e organizações de movimentos de mulheres de todo o país na construção da Constituição de 1988. A violência contra a mulher e a saúde foram temas centrais pautados pelas feministas¹⁰⁰, por serem estes “espelhos mais visíveis da opressão sexual que se dá sobre o

⁹⁷ Alvarez (2014) propõe a revisão interpretativa de três momentos nas trajetórias dos feminismos no Sul das Américas: 1) momento de “centramento” e a configuração do “feminismo no singular”; 2) momento do “*mainstreaming*”, fluxo vertical e transversalidade do gênero; e 3) momento do “*sidestreaming*”, fluxo horizontal dos discursos e práticas de feminismos plurais.

⁹⁸ A discussão sobre a identidade e o sujeito do feminismo pode ser vista em Costa (2002), que retoma a forma como feminismo enquanto prática e política construiu a identidade “mulher” em sua positividade, enquanto sujeito/agente, em contraposição aos discursos intelectuais hegemônicos (estruturalistas e pós-estruturalistas) nos quais a figura da mulher é construída e lida enquanto negatividade, ausência e falta.

⁹⁹ Com *status* de ministério, o CNDM promoveu, junto com outros grupos – como o Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), de Brasília – uma campanha nacional para a inclusão dos direitos das mulheres na nova carta constitucional. O esforço resultou que a Constituição de 1988 é uma das que mais garante direitos para a mulher no mundo. “O CNDM perdeu completamente a importância com os governos de Fernando Collor de Mello e Fernando Henrique Cardoso. No primeiro governo de Luiz Inácio Lula da Silva, foi criada a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, com *status* de ministério, e foi recriado o Conselho, com características mais próximas do que ele havia sido originalmente”. (PINTO, 2010, p. 17).

¹⁰⁰ Para Sarti (2004), a pauta da saúde da mulher correspondeu às prioridades das agências financiadoras e causou impacto na área médica, “[...] entre as quais emergiu o campo dos ‘direitos reprodutivos’, que questionou, de um ponto de vista feminista, a concepção e os usos sociais do corpo feminino, particularmente pela medicina dirigida à mulher (ginecologia e obstetrícia), em torno das tecnologias reprodutivas” (SARTI, 2004, p. 48).

corpo e a sexualidade” (OLIVEIRA, 2005). Em torno deles, formaram-se coletivos feministas, como o SOS Mulher (serviço de atendimento às vítimas de violência) e o SOS Corpo (sobre saúde da mulher), e foram centralizadas as ações e políticas públicas do Estado direcionadas às mulheres, como a formulação do Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (Paism), pelo Ministério da Saúde, em 1983¹⁰¹.

Também é nesse contexto que a categoria “mulher” passa a ser tensionada. Entre as classes populares, esta categoria ainda estava atrelada aos valores da família e da comunidade, papéis ligados ao trabalho reprodutivo e de cuidado, onde a subjetividade e a sexualidade são inexistentes enquanto realidades autônomas. Entre os grupos feministas das classes médias intelectualizadas, que tiveram acesso às leituras e reflexões das feministas europeias e estadunidenses, a identidade e a subjetividade do que era “ser mulher” passava a ser considerada uma construção atrelada ao contexto social e histórico (BEAUVOIR, 1949), um lugar de posições múltiplas e variáveis dentro do campo social, em que se compreende a experiência enquanto “resultado de um conjunto complexo de determinações e lutas, um processo de renegociações contínuas das pressões externas e resistências internas” (COSTA, 2002, p. 67). É neste momento que a categoria “gênero” passa a fazer parte do feminismo brasileiro, evidenciando o caráter relacional das diferenças percebidas entre os sexos com as desigualdades sociais vivenciadas pelo gênero reconhecido como feminino (SCOTT, 1998).

A estruturação do Estado democrático de direito, o fortalecimento da atuação da sociedade civil, o avanço do processo de globalização e a realização de inúmeras conferências¹⁰² possibilitaram, de acordo com Oliveira (2005), a interlocução entre os movimentos sociais. Nos anos 1990, ampliaram-se os grupos de mulheres, os coletivos feministas, tomam força política os Encontros Feministas

¹⁰¹ De acordo com Rocha (2006), embora houvesse, na equipe formuladora desse documento, a participação de feministas que em outras circunstâncias priorizariam a questão do aborto, o documento evidencia a falta de informações a respeito do tema. Sua elaboração estava grandemente marcada pelo debate sobre o planejamento familiar e controle da natalidade no país e tinha como um de seus objetivos programáticos “evitar o aborto provocado mediante a prevenção da gravidez indesejada” (ROCHA, 2006, p. 370).

¹⁰² A participação de feministas brasileiras na Conferência Internacional de População e Desenvolvimento, realizada no Cairo, em 1994, e na Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Pequim, em 1995.

nacionais e latino-americanos e os encontros internacionais por área temática, sendo o mais forte o da saúde e sexualidade das mulheres (como o Segundo Congresso Internacional Mulher, Saúde e Trabalho, realizado no Brasil em 1999). A criação de redes, como a Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos e Sexuais, fortalece os movimentos e dá visibilidade e força política para as agendas¹⁰³.

A partir da década de 1990, apesar do aumento dos espaços feministas e do debate sobre gênero no país, o avanço do neoliberalismo, da desigualdade social e da reprodução dos papéis de gênero evidencia os limites da estratégia de entrada do feminismo no Estado, dando lugar de visibilidade aos grupos que propõe uma transformação radical da sociedade, o fim do capitalismo, do Estado e das formas ocidentais de organização social, que envolva a criação de espaços efetivamente democráticos e horizontalizados. Neste contexto, Alvarez (2014) identifica um movimento de “*sidestreaming*” dos feminismos, isto é, “[...] fluxo horizontal dos discursos e práticas de feminismos plurais para os mais diversos setores paralelos na sociedade civil, e a resultando multiplicação de campos feministas” (ALVAREZ, 2014, p. 17). Para Alvarez (2000), teria havido ao longo dos anos 1990 um “descentramento saudável do feminismo latino-americano”, transformando-se este em um “campo de ação expansivo, policêntrico e heterogêneo que abarca uma vasta variedade de arenas culturais, sociais e políticas”. (ALVAREZ, 2000, p. 385-386).

Alvarez (2014) compreende os feminismos como “campos discursivos de ação”, que se caracterizam por serem muito mais do que “[...] meros aglomerados de organizações voltadas para uma determinada problemática; eles abarcam uma vasta gama de atoras/es individuais e coletivos e lugares sociais, culturais e políticos” que “[...] se articulam discursivamente através de linguagens, sentidos, visões de mundo pelo menos parcialmente *compartilhadas*, mesmo que quase sempre disputadas” entre as atoras que com elas se identificam (ALVAREZ, 2014, p. 18, grifo da autora).

¹⁰³ Entre as agendas, a legalização do aborto, por exemplo, passa a gerar embates na esfera pública: o tema foi pauta da 9ª à 12ª Conferência Nacional de Saúde, com disputa acirrada entre setores da Igreja Católica (como a CNBB) e o movimento feminista, mesmo que este estivesse articulado com as mulheres sindicalistas (OLIVEIRA, 2005).

Como conjuntos de ideias, pressupostos, temas e interpretações, os discursos feministas constituem um universo de significados que se traduzem ou se (re)constróem ao fluir ao longo de diversas teias político-comunicativas, norteando as estratégias e identidades das atoras/es que se coligam nesse campo. (ALVAREZ, 2014, p. 19)

É neste contexto que passam a ficar mais evidentes a existência de circuitos de difusão feministas operados a partir das mais distintas correntes horizontais de feminismos (acadêmico, negro, lésbico, masculino etc.). Segundo ela, a partir desse momento até o contexto atual, os movimentos feministas passam a se expandir *para além da sociedade civil*, isto é, se estendem ‘verticalmente’ em direção à sociedade política (ao Estado), e também se articulam ‘horizontalmente’ com outros campos discursivos paralelos, liderados por mulheres e homens atuantes nos movimentos autonomistas, anarquistas, neo-leninistas e trotskystas, “[...] os quais têm múltiplos pontos de interseção e influência mútua, – mas uma relação nem sempre tranquila – com diversos setores do campo feminista atual, especialmente com os mais variados setores do chamado ‘feminismo jovem’”. (ALVAREZ, 2014, p. 33).

A experiência de militância de Ilana, da MdV de Fortaleza, reflete um pouco o cenário apresentado por Alvarez (2014) dos movimentos sociais e feministas em finais dos anos 1990 e começo dos anos 2000 no Brasil. Formada por mãe feminista de “primeira geração”, tendo atuado desde muito jovem no movimento secundarista, Ilana relata que a experiência com o feminismo é algo constitutivo para ela, embora estivesse extremamente afastada no período anterior ao acontecimento que resultou na Marcha das Vadias. Ela relata que em 2000, ela fazia parte de um comitê de solidariedade às comunidades zapatistas, realizando ações ligadas à AGP (Ação Global dos Povos), que é uma coalizão de movimentos autônomos. Esses movimentos tinham “uma pegada extremamente horizontal e anti-hierárquica e anticapitalista”, sendo o feminismo uma das pautas discutidas. Foi nessa época que ela escreve as “Teses para o fim do sistema de gênero” e apresenta sua primeira versão em um encontro da AGP realizado no México, cujo lema era “Sin hombres ni mujeres, sino todo lo contrario”. O texto depois foi publicado na revista *Contra-Corrente*, editada pelo coletivo ao qual Ilana fazia parte.

Segundo ela, as reflexões teóricas provocadas nas “Teses...” tinham uma perspectiva crítica ao feminismo “mais tradicional” e, ao mesmo tempo, muito próximas às discussões feitas pela literatura *queer*, mesmo que ela, na época, não tivesse aproximação com essas teorias. Ao participar do encontro da AGP, no entanto, Ilana conta que encontrou “*as teses andando em San Cristoban de las Casas*”, isto é, percebeu que a preocupação trazida por suas reflexões estava “vivente” através das personagens e nos discursos de quem participava do encontro.

Embora não estivesse, em 2000, atrelada a grupos feministas, as “Teses...” constroem uma análise das relações de gênero e da subalternidade das mulheres a partir de uma leitura muito próxima à perspectiva, por exemplo, de Judith Butler¹⁰⁴. Segundo Ilana, sua atuação na luta anti-globalização e anti-BID¹⁰⁵, assumida por grupos autônomos e horizontais de várias partes do mundo, era diferente da proposta de outros movimentos sociais organizados (“espaços da esquerda oficial”, com “uma pegada partidária”), vistos por ela como muito burocratizados e com os quais ela não tinham qualquer identificação na luta anticapitalista. Após 2001, no entanto, os movimentos aos quais ela estava ligada se desarticulam e passam a ficar longo tempo “sem lugar”, principalmente após o “atentado” do dia 11 de setembro e o avanço do combate ao “terrorismo”. Assim, 2011, para ela, foi o momento de retomada de uma construção autônoma e horizontal, quando passa a organizar a MdV de Fortaleza.

Em 2011 a gente tinha alguns grupos de discussão aqui na universidade e tal, e a gente tava fazendo uma segunda edição de uma coisa que eu tinha organizado em 2001, que era a

¹⁰⁴ Dialogaremos estas duas perspectivas no capítulo 4.

¹⁰⁵ O Anti-BID foi um movimento formado por vários coletivos e movimentos sociais que tinha como objetivo se opor às reuniões e ações do BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento) na sociedade brasileira e latino-americana, baseado no entendimento de que a interferência dos bancos internacionais e a forte incidência de programas sociais financiados por bancos públicos internacionais é resquício da velha política que subordinava os interesses da colônia aos da metrópole (FARIAS, 2014) – ou, no contexto atual, subordina a soberania nacional aos interesses econômicos de países como os Estados Unidos. Diversos protestos ocorreram em várias capitais brasileiras, entre os anos 2001 e 2006.

'Semana dos Malditos'. Era um evento acadêmico, mas um evento acadêmico muito fora da curva, no sentido de que ele não dava certificado, nem na primeira, nem na segunda edição. É um pouco a ideia de bagunçar a lógica do Lattes, a lógica da produtividade, e fazê-la com a inteligência que caracteriza essa crítica, no sentido, assim, de que a gente de fato não precisa dos indicadores de produtividade pra se encontrar, pra pensar, pra discutir e tal. A gente tava organizando a Semana dos Malditos, e na semana anterior rolou a história da Marcha das Vadias no Canadá. (Ilana, MdV de Fortaleza, 2017).

Conforme relata Ilana, na mesma época em que ocorria a Semana dos Malditos aconteceu a *SlutWalk* em Toronto. Conversando sobre isso com algumas pessoas com quem ela tinha algo como um “grupo de afinidade”, elas decidem organizar a Marcha das Vadias em Fortaleza como encerramento do evento de filosofia. Para ela, a motivação maior foi que as Marchas das Vadias reinauraram o feminismo “das ruas”, e a apropriação do xingamento deu um caráter mais escrachado para o evento, um “frescor” que rompe com o moralismo de vários grupos feministas que, segundo ela, eram muito moralistas, separando a questão ideológica da sexualidade e do desejo.

Com relação ao caráter provocativo da Marcha das Vadias, Luana, da MdV de Salvador, reflete que, a começar pelo nome, o ato apresenta um tom de provocação que mobiliza as pessoas, tanto para a identificação quanto para o rechaço.

[...] eu acho que só o nome "Marcha das Vadias" já é impactante. E muitas vezes tentou-se derrubar esse nome, muita gente criticou, que a gente não deveria assumir esse lugar, tipo assim, "Ah, se você tá pedindo respeito, você não tem que se assumir como vadia". Então, assim, "É justamente isso! Eu quero respeito sendo vadia!" Então gerar essa discussão, eu acho que só o nome da Marcha já é impactante o suficiente pra qualquer nível de conservadorismo que você queira trazer, não tem, não tem, é pra me respeitar eu sendo puta, é pra me respeitar eu

sendo vadia, é pra me respeitar de qualquer jeito! Então, eu acho que impacta sim, eu acho que é um movimento que, a duras penas vai carregando isso, porque inclusive é muito criticado dentro dos próprios movimentos de mulheres, né, muitos movimentos de mulheres, movimentos feministas, são contra as Marchas das Vadias que acontecem em todo lugar. Mas eu penso que é isso, é tentar se sustentar em cima da violação. "Se você acha que me viola me chamando assim, eu te digo que eu sou isso e mesmo assim eu não aceito a sua violação". Eu acho que é uma boa resposta à sociedade de assumir mesmo algo que ninguém quer. Eu digo que eu sou e, ainda assim, eu exijo respeito. Não quero nada menos do que isso e não me interessa o que você pensa. Eu acho que nesse sentido a Marcha das Vadias traz, sustenta ideias que são importantes. Eu acho que impacta sim, só pelo nome, as pessoas já ficam meio, "Ah, o que é isso?", né. Ou eu me sinto incomodada ou eu me sinto contemplada, mas gera algum movimento. (Luana, MdV de Salvador, 2017).

Assim como Ilana, Luana aponta a potência de ressignificar um xingamento que provoca, até mesmo, o movimento feminista que se opõe à Marcha. Além disso, o “frescor” da Marcha das Vadias também está em colocar em pauta diversos debates que vão além da questão do gênero (ou “das mulheres”), movimento característico, segundo Alvarez (2014) do momento de “*sidestreaming*” dos feminismos. Segundo a autora, debates sobre corporalidades, sexualidades, e identidades de gênero (transfeminismo, transgênero, pós-gênero, *queer*) e outras questões trazidas pelas trabalhadoras do sexo, mulheres trans, lésbicas e bissexuais, impelem o campo feminista *para além dos binarismos de gênero* e além dos essencialismos corporais¹⁰⁶. Segundo

¹⁰⁶ Embora nos Estados Unidos e na França fosse possível perceber, desde a década de 1970, a forte atuação das mulheres lésbicas na disputa dentro do feminismo, no Brasil essa agenda só se configura posteriormente. O movimento LGBT no Brasil, por exemplo, começa a tomar forma a partir da epidemia de AIDS na década de 1980. Na década de 1990, o termo “gênero”, principalmente a partir de Scott (1998), passa a ser utilizado no contexto intelectual e político do feminismo na América Latina. Ao desnaturalizar a conformidade entre sexo

Alvarez (2014), esses discursos implodem não só a categoria “mulher”, mas a própria noção do feminismo, de quem seriam os seus sujeitos privilegiados e sua visão de mundo compartilhada – elementos centrais na constituição de campos discursivos de ação, incluindo tanto o universo trans quanto os movimentos de mulheres negras.

É parte desse contexto de disputa e do reconhecimento das diferenças entre as mulheres que se opta por usar a categoria “mulheres” ao invés de “mulher”, pontuando as múltiplas desigualdades para além do gênero (de classe, “raça”, etnia, religião, região, nacionalidade, orientação sexual, etc.). Nesse âmbito, as inúmeras nomenclaturas para os diversos tipos de feminismos que se formam em todos os lugares do mundo (ciberfeminismo, transfeminismo, feminismo negro, feminismo radical, ecofeminismo etc.) demonstram tanto a demarcação em termos identitários quanto a estratégia política de visibilizar as especificidades. O crescente *sidestreaming* das ideias e práticas feministas significa uma *multiplicação de feminismos populares* na cidade e no campo e expressões político-culturais lúdicas que sinalizam uma *popularização do feminismo*: “[...] as Vadias, a cena ‘anarca’, a ‘galera do hip hop’, as Blogueiras Feministas, as Blogueiras Negras, as ‘minas do rock’ e tantas outras” (ALVAREZ, 2014, p. 42).

Embora Alvarez (2014) reconheça as “Vadias” como parte do processo de popularização dos feminismos, em 2011, quando a SWTO aconteceu e “viralizou”, este processo ainda parecia muito inicial no Brasil, o que implica observar a questão geracional marcada pelo

biológico e identidade de gênero, essas discussões permitiram dar visibilidade às identidades de gênero não hegemônicas, isto é, às pessoas intersexuais, trans, não-binárias etc. Neste momento, grupos LGBT começam a ocupar mais espaços e gerar disputas e dissidências outras dentro dos movimentos feministas. Mulheres negras fazem a crítica ao feminismo, mulheres lésbicas, mulheres trans, as operárias, as prostitutas. O feminismo lido reduzidamente como um movimento de mulheres brancas, heterossexuais, cisgênero e burguesas é novamente tensionado. Neste contexto, nos EUA e nos países do “Norte” teóricas refletiam sobre a não conformidade entre sexo-gênero-sexualidade. Uma das teóricas com maior incidência no Brasil sobre esse assunto é Judith Butler. No país, a discussão sobre as subjetividades e o corpo foi desenvolvida principalmente por Guacira Lopes Louro (2008) e Richard Miskolsci (2009) e Berenice Bento (2008). A teoria *queer* começada a ter incidência no Brasil na década de 1990, embora já se começasse a questionar a apropriação dessa discussão nos contextos sul-americanos, na mesma linha que faziam as epistemologias decoloniais sobre a colonialidade do saber e a geopolítica do saber, conforme analisa Larissa Pelúcio (2014; 2016).

envolvimento de jovens para quem a Marcha das Vadias consistiu em sua primeira manifestação de rua.

De acordo com algumas interlocutoras desta pesquisa, quando participaram da Marcha das Vadias, elas estavam participand, pela primeira vez, de um ato feminista. Marcielly, da MdV de Curitiba, por exemplo, analisa que uma possível razão para que ela não compreendesse o porquê do uso do termo “vadia”, quando participou de sua primeira marcha, foi que na época não tinha nenhuma leitura ou vivência dentro do feminismo. A mesma experiência incipiente no feminismo é relatada por Luana Peixoto, da MdV de Salvador, que relata que antes de 2011 não havia participado de nenhum movimento ou coletivo de cunho feminista, embora já identificasse, no seu estilo de vida, percepções feministas.

Eu acho, na verdade, eu já tinha muito, no meu estilo de vida, adaptadas às minhas ações, questões conceituais que são defendidas pelo feminismo, e aí esse casamento, ele se deu muito, de uma maneira muito fácil, foi como se eu encontrasse algo que eu já praticava, mas que não tinha nome, mas que eu sabia que era difícil. Em São Paulo, eu habitava ambientes muito masculinos, e aí sempre nessa briga de ter espaço de voz, de ter um espaço legitimado, de ter um espaço respeitado, mas não sabia que isso era feminismo. Era algo meio, não sei como, mas era algo meio que acontecia, mas não tinha um nome. E aí, quando veio esse encontro, aí eu começo a nomear coisas que eu já praticava, mas não sabia o que era. Mais nesse sentido, assim. E aí casou muito por essa ideia de entender que não havia argumentos ou justificativas que pudessem nos parar por ser mulheres. Você pode tentar me parar por qualquer motivo, não por isso. (Luana, MdV de Salvador, 2017).

O encontro entre aquilo que já se “praticava” e o feminismo perpassa pelo reconhecimento de que as desigualdades vivenciadas operam em conjunto com vários sentidos que fazem parte da hierarquização e da imposição de condições específicas àquelas sujeitas lidas como “mulheres” na sociedade. O ato de “nomear” aquilo que já se

praticava aparece em vários dos relatos das organizadoras das Marchas. Não aceitar aquilo que as oprime ou as coloca como diferentes, com menos direitos, é uma forma de se posicionarem como feministas, mesmo que ainda não se tenha o entendimento do que o feminismo é. Para Luana, a dificuldade de ter os espaços de fala legitimados ou de ter suas opiniões e argumentos respeitados nos “*ambientes muito masculinos*” é parte de uma estrutura social construída, onde os espaços políticos de discussão, ou o simples fato de se ter alguma opinião, era algo que se esperava dos homens, e não das mulheres.

A referência de Luana à dificuldade de fala e escuta nos espaços onde a maioria é composta por homens foi, também, um incômodo relatado por Gleidiane, da MdV de Florianópolis, quando perguntei quando foi seu envolvimento com o feminismo. Segundo ela, que começou a se mobilizar desde a adolescência no movimento estudantil, é possível fazer uma divisão de sua vida como militante em dois momentos, um primeiro em que “[...] *you participate das coisas e vai por sentimentos, e vai participando, vai se filiando mais a determinados grupos e não a outros, de uma forma muito mais sensitiva do que necessariamente política definida*” e o momento em que isso muda, que se passa a questionar a dinâmica dos espaços de militância e a forma como eles se estruturam. Este é o momento de definição política, quando a concordância ou discordância diante do que até então era visto como “ótimo” determina a identificação ou ruptura com aquele espaço onde se estava atuando até então. O feminismo, segundo ela, veio neste segundo momento, quando algumas das relações que eram estabelecidas dentro do movimento estudantil passam a ser problematizadas. Pergunto a ela se isso tem relação com as opressões sofridas dentro desses movimentos e que não tinham, ali, espaço para serem trabalhadas. Ela responde afirmativamente, relatando um dos incômodos que sentia nesses grupos.

Não só tem, mas é moral, um julgamento moral que eu fazia da participação dos homens em tudo, não é necessariamente relacionado a temas muito clássicos pra nós, violência sexual, mas são coisas muito sutis. Por exemplo, uma coisa que sempre me incomodou muito em todos os espaços de militância que eu participei é os homens assumirem um caráter de introdutores teóricos das coisas. Eu entrei na universidade, quando eu comecei a militar na Femeh [Federação do

Movimento Estudantil de História], que, enfim, eu fui do CA [centro acadêmico] da História e tinha a Federação de Estudantes de História, eu tinha uns quatro colegas que assumiram pra si a posição de serem instrutores teóricos dos movimentos sociais, e isso me incomodava profundamente e, deliberadamente, eu negava todas essas coisas. Então, isso me incomodou muito. E eu sempre percebi que aos poucos isso foi criando uma demanda, talvez, de eu politizar mais profundamente isso, de não, não sei o quê, eu sou feminista, é isso. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Entre a politização e o reconhecimento de si enquanto feminista há um processo que pode ser mais ou menos lento, dependendo das experiências de cada pessoa. Quando Gleidiane fala do segundo momento, quando ela começa a negar coisas, entender o que são opressões e escolher o que vai ler etc., ela relembra da problematização que fazia com relação às próprias dinâmicas familiares, como, por exemplo, quando o pai era quem tomava as decisões da casa onde ela vivia com a mãe e dois irmãos, mesmo ele não morando mais com eles e tendo outra relação; quando a divisão de tarefas entre os irmãos a responsabilizava e à irmã pelas tarefas do irmão, pois ele não fazia “coisas básicas”, entre outras. No relato de Gleidiane, a família aparece como o primeiro espaço onde as relações de gênero são reproduzidas e dadas como “naturais”. Assim, podemos refletir que crianças e adolescentes que crescem envolvidos nessa dinâmica naturalizada, tanto podem demorar mais para questionar e negar as relações de poder e os papéis definidos dentro dela, quanto podem ser levados a questionar esses papéis a partir de possíveis desconfortos gerados pela desigualdade vivida. Assim, na medida em que crescem e ampliam seus espaços de sociabilidade, o reconhecimento de formas distintas de tratamento, dos limites impostos e dos padrões exigidos devido ao gênero assignado torna-se mais evidente, fazendo com que o contato com o feminismo seja uma questão de oportunidade e de conexão entre os sentimentos (sensação de incômodo) provocados e o reconhecimento do feminismo como luta contra essas desigualdades.

No entanto, por mais que se deseje, o reconhecimento com o feminismo não depende somente de realizar leituras e de refletir sobre as experiências de opressão compartilhadas. No caso da organização das

Marchas das Vadias, a identificação com o feminismo não foi imediata nem automática. A MdV de Curitiba, por exemplo, em 2011, veiculou um manifesto pelo Facebook onde explicava o que era a Marcha, sem em nenhum momento citar a palavra “feminismo” ou se referir ao ato como uma ação “feminista”. De acordo com Jussara, da MdV de Curitiba, o manifesto começava dizendo o que significa “vadia” numa sociedade e vinha com o mote: “Se ser vadia é ser livre, então somos todas vadias”. Para ela, quem “puxou” a Marcha das Vadias em Curitiba puxou muito bem, mas eram mulheres que não se identificavam como feministas.

[Eram] mulheres casadas, a maioria hétera, que é uma coisa muito legal, e sem a leitura de feminismo. Então a chamada que elas fizeram da Marcha das Vadias de 2011 eu, num primeiro momento, não vi feminismo nenhum nele, porque eu também não tinha leitura do feminismo; em nenhum momento tinha a palavra "feminista". Então foi um negócio, tipo, ah, movimento de mulheres, mulheres falando sobre culpabilização da vítima, e daí, depois, eu descobri o que era, que aquilo tudo era feminismo. Entendeu? Mas foi o discurso central da carta, do manifesto, e o debate embaixo, os caras chamando a gente de "vadia", falando que mulher não podia andar sem roupa, que não sei o que lá, que não era pra acontecer isso aqui em Curitiba, que tinha sido absurdo ter acontecido isso nos Estados Unidos, no Canadá, e que onde já se viu acontecer isso aqui em Curitiba, e ameaça, um monte de coisa. (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).

Para Jussara, mais do que o nome “feminista” explícito no manifesto, foi a mensagem central e os comentários dos “caras” chamando as meninas de “vadias” e dizendo que mulheres não podem andar sem roupa que a fez perceber do que o feminismo se tratava. Tais reações demonstraram o funcionamento, mais uma vez, do discurso de controle dos corpos das mulheres, do preconceito e do julgamento moral diante do posicionamento ativo das mulheres na sociedade.

O fato de o primeiro manifesto da MdV de Curitiba não se referir à manifestação como feminista pode ter se dado, conforme sugere Jussara, porque as organizadoras não tinham leitura sobre o tema. Ela, ao ler o manifesto e não ver “nenhum feminismo ali”, justifica que também não tinha leituras sobre o feminismo na época, mas que depois passou a entender que questionar a culpabilização das mulheres vítimas de violência, ressignificar o termo “vadia” e problematizar a estrutura da violência de gênero e a cultura do estupro é fazer reflexão e ação feministas. No entanto, a ausência da autodenominação como “feminista” revela, possivelmente, o estigma que o termo ainda carregava naquele contexto social.

Para Jussara, o que mais “chocou” e chamou a sua atenção para a Marcha das Vadias, no sentido de instigar a querer saber melhor o que era a manifestação, foi a frase: “isso não é sobre sexo, é sobre violência”. A frase foi o “gatilho maior”, segundo ela, para começar a pensar sobre as violências que havia vivido e conversar com outras mulheres sobre isso, compartilhando as experiências, sem medo de falar sobre elas. A possibilidade de sua participação, portanto, foi a luta feminista sem a palavra “feminismo”, pois, segundo Jussara, o termo “feminista” era algo ainda delicado para ela em 2011. Assim, quando pergunto se ela teria participado da Marcha se no texto elas tivessem se autodenominado feministas, Jussara diz que não. *“Não teria. Eu não teria me envolvido. Nasci em uma cidade pequena, a primeira coisa que eu ouvi de feminismo é que era mulheres loucas que queimavam o sutiã. Era a concepção que eu tinha”*. (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).

O estigma em torno do feminismo marcou também a trajetória de Marcielly. Segundo ela, em 2012, quando participou da MdV em Londrina, o termo feminismo estava atrelado a uma ideologia, *“uma ideologia que, se você não tem conhecimento, se você não tem o mínimo de formação e de leitura você acha que é aquilo mesmo, né, um monte de mulher querendo acabar com os homens (risos)”*. (Marcielly, MdV de Curitiba, 2016).

Essas experiências demonstram o quanto o feminismo estava ausente dos espaços públicos nos anos 2000 e o quanto os estigmas em torno dessas ativistas, a despeito das transformações conquistadas no último século, continuaram persistindo no imaginário social: feministas são raivosas, feias, masculinizadas e odeiam os homens. Suas pautas de luta, extensíveis a todas as mulheres, sucumbem diante dos estereótipos e preconceitos.

Embora algumas Marchas das Vadias não tenham se autodenominado feministas no primeiro ano de sua organização, ao

longo dos demais anos todas elas acabaram se identificando com o feminismo. O “retorno” às ruas, a mobilização online e a retomada de pautas históricas do feminismo (como a luta contra a violência e pelo direito ao corpo e à sexualidade), gerou visibilidade para o movimento, alcançando principalmente pessoas jovens para quem aquilo tudo era uma novidade.

Esse contexto demonstra o que, para Gleidiane, da MdV de Florianópolis, acabou sendo o principal resultado alcançado pela Marcha na cidade: ter dado visibilidade ao feminismo.

[...] eu acho que visibilizar que existe feminismo. Que nunca deixa de ser isso. Acho que é uma oportunidade de ter um diálogo com as pessoas, de visibilizar. É isso a marcha. É quase óbvio. É visibilizar esse debate, provocar as pessoas, porque eu acho que também é próprio da Marcha das Vadias provocar o nome, provocar, fazer as pessoas se perguntarem, fazer as pessoas reagirem àquilo de alguma forma, não é algo que passa simplesmente despercebido, não é uma marcha pela paz, que passa... a ideia é perturbar um pouco mesmo, perturbar os sentidos das pessoas, inclusive. E eu acho que é um pouco isso, de visibilizar talvez mais performaticamente esse processo. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Seja por meio da polêmica do nome ou do “retorno” às ruas, a Marcha das Vadias colocou visibilidade sobre o feminismo no Brasil, como há anos não ocorria. Seja com o objetivo de provocar as pessoas ou de abrir uma possibilidade de diálogo com elas, as Marchas tomam formas diferentes em cada cidade e alcançam, também, diferentes grupos de pessoas. No caso de Florianópolis, por exemplo, a preocupação com a panfletagem é uma das características, e faz com que seja possível o diálogo com várias pessoas diferentes no dia da manifestação. Tal diálogo, segundo as organizadoras da MdV de Florianópolis, permite a desconstrução de alguns preconceitos e estigmas em torno da manifestação e, até mesmo, do próprio feminismo.

No entanto, essa é uma estratégia local. Cada Marcha, tanto fora quanto dentro do Brasil, dá visibilidade a pautas e utiliza estratégias

distintas, de acordo com o seu contexto e com as características do grupo que a mobiliza. O grupo, por sua vez, é formado por pessoas com diferentes experiências políticas e afetações diversas com relação ao feminismo, sejam elas relacionadas ao reconhecimento das violências sofridas, ao incômodo diante da limitação e da vigilância por ser “mulher” nesta sociedade, seja pela ampliação das leituras sobre o tema e a busca por um espaço político onde militar. Essas diferenças provocam um deslocamento entre as marchas, gerando múltiplos campos feministas, compostos por uma pluralidade de sujeitas e discursos, tonalizando com várias cores e dando formas distintas para o campo feminista brasileiro.

Ao deslocar-se de Toronto para várias partes do mundo, a pauta local ganhou dimensão global. As Marchas das Vadias no Brasil tiveram diferentes nuances, resultado do processo de deslocamento do contexto canadense para o brasileiro e de diferentes traduções entre as várias cidades brasileiras onde ela foi realizada. São essas nuances e contornos próprios que constituem os elementos mais interessantes para pensar não só os feminismos contemporâneos no Brasil, mas como as múltiplas noções de “feminista” e a identificação com o feminismo foram marcadas pela realização das Marchas das Vadias no contexto brasileiro.

No entanto, a pluralidade de sujeitas e de pautas de luta aparece não só na composição da organização, mas principalmente no dia em que a Marcha das Vadias se realiza. Os aspectos compartilhados entre todos esses campos são a centralidade da luta contra a violência de gênero, a cultura do estupro, a culpabilização das vítimas e a estética da manifestação. Pintados, nus ou com roupas provocantes, corpos tornam-se o meio e a própria mensagem no ato. A performance desses corpos e a composição estética da Marcha das Vadias provocam outros sentidos, tensionam o regime policial de gênero, sexualidade, feminilidade, corporalidade possível, “beleza” e afeto. Estes são alguns dos aspectos trabalhados no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2: PERFORMANCE, PERFORMATIVIDADE E PROFANAÇÃO NA MARCHA DE TODOS OS CORPOS

“El cuerpo y la sexualidade de las mujeres son el núcleo de sus poderes, y en efecto, un campo político definido” (Julia Antivilo Penã, 2015, p. 39)

“A Igreja diz: o corpo é uma culpa. A Ciência diz: o corpo é uma máquina. A publicidade diz: o corpo é um negócio. E o corpo diz: eu sou uma festa”. (Eduardo Galeano, 1994)

Céu aberto e temperatura amena no final de uma tarde de inverno em Florianópolis/SC. Uma pequena quantidade de pessoas começa a se reunir em frente ao Terminal Integrado do Centro (TICEN), o terminal de ônibus que leva e traz pessoas de vários bairros da ilha e do continente. 17 horas: horário de pico. Pessoas entram e saem no terminal, muitas delas voltando para suas casas após uma jornada de trabalho ou estudo. Na via de pedestres que divide a Avenida Paulo Fontes, entre o TICEN e Mercado Público, algumas dezenas de pessoas começam a se aglomerar. Algumas espalham cartolinas, pedaços de papelão e tecidos no chão da via, juntamente com latinhas de tinta e pincéis e começam a pintar alguns desenhos e frases nesses materiais. Faixas e cartazes começam a ser desenhados. Outras pessoas chegam com latas de tintas e tonéis e começam uma batucada. Outras, já com cartazes prontos, começam a tirar peças de roupas e pintar os rostos, braços, colos, costas, barriga e/ou pernas umas das outras, escrevem frases e símbolos de luta, feministas, anarquistas, entre outras. Algumas delas usam peças de roupa como lenços ou balaclavas para tampar o rosto. Em meio a tudo isso, muitos encontros acontecem. Bons encontros, evidenciados pelos abraços, risadas e sorrisos entre as pessoas.

A dinâmica permanece por cerca de uma hora, em clima de festividade. Nesse tempo, cada vez mais pessoas se aglomeram na via de pedestres durante a concentração para a marcha. Perto das 18 horas, algumas pessoas começam a “puxar” gritos de desordem, canções compostas na hora ou já cantadas em outros momentos em diferentes manifestações feministas, e jograis. As pessoas começam a gritar e cantar juntas. As latas e tonéis fazem um ritmo de funk para acompanhar

gritos e canções. Logo algumas pessoas começam a se organizar para a saída da marcha. Umam vão na frente, fechando o trânsito do lado do Mercado Público e segurando os carros quando o sinal verde abre. Enquanto o trânsito fica parado, outras fazem gestos para que as pessoas presentes comecem a caminhada na direção indicada. Aquelas que carregam faixas maiores são indicadas para irem à frente; as pessoas que estão de bicicleta são solicitadas para ficarem atrás, ajudando a “segurar” os carros. A Marcha das Vadias vai começar.

Em meio aos cantos, gritos e batucadas, as pessoas vão caminhando no meio da rua. A polícia chega para fazer a “segurança” da marcha, mas há alguns motociclistas que tentam passar de maneira agressiva. As pessoas indicadas para a segurança ficam correndo, de trás para frente, pelos lados, para manter as pessoas seguras e os carros e motos distantes. No meio da caminhada, as pessoas que seguram seus cartazes e faixas gritam juntas. Alguns sorrisos se expressam durante os cantos mais bem humorados, enquanto rostos sérios se formam quando os gritos são de denúncia. A Marcha segue pelas ruas por cerca de uma hora e meia. O percurso, quase sempre definido na última reunião das organizadoras antes da Marcha, é pensado como forma de ter o máximo de contato com as pessoas que não participam da Marcha. Quando a Marcha passa em frente às lojas e lanchonetes, muitas pessoas saem curiosas para ver. Algumas fazem sinal de apoio, outras de reprovação. Várias pegam seus celulares e fazem filmagens enquanto a marcha passa. Algumas pessoas que participam da Marcha entregam panfletos e conversam com atendentes de loja, estudantes, trabalhadoras e trabalhadores que estão de passagem para explicar o que está acontecendo ali. A Marcha segue e faz uma pausa em frente a uma igreja evangélica. Uma pessoa vestida de Jesus faz uma encenação e outras levam seus cartazes e começam a gritar palavras de desordem na porta da igreja. Ali permanecem por algum tempo e depois seguem em marcha até a Catedral da cidade. Em frente à Catedral, as pessoas sobem a escadaria e se posicionam de frente para a Praça XV, onde algumas viaturas da Polícia Militar estão estacionadas, fotógrafas/os e cinegrafistas fazem seus registros e curiosas/os param para observar. Nesse momento, os cantos e gritos fazem menção à Igreja Católica, como “Se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulher, o aborto seria legal. Seria legal e seguro, seria legal e seguro, seria legal e seguro, se o papa fosse mulher”.

A sensação de força e emoção fica mais forte. Posicionadas entre a Igreja e a rua, as pessoas ficam de costas para a Igreja, mas encarando de frente a rua, isto é, a sociedade. Após algum tempo é feito

um jogral para informar a todas, todes e todos que a Marcha das Vadias desse ano terminará na Praça Miramar com uma atividade cultural. As pessoas retomam a marcha em direção à praça e lá começam a organizar o espaço: batuques, cartazes e gritos são substituídos por instrumentos musicais e microfones. Começam a acontecer as apresentações das convidadas, como o grupo La Clínica, a cantora e compositora Dandara Manoela, o performer Lui Castanho, a rapper Flavinha Manda Rima, além de intervenções da Marcha das Mulheres Negras e espaço aberto para poesia. Ali as pessoas sentam, algumas compram cerveja, cachaça, e interagem umas com as outras. Ao invés de gritar com seus cartazes, conversam, batem palmas, cantam e algumas dançam. Músicas de vários estilos fazem parte da playlist feita pelas organizadoras da Marcha: funk, rap, MPB, punk, cumbia e rock feministas tocam após as apresentações das convidadas. Uma festa começa a se organizar ali, em espaço aberto, público, bem no centro da cidade. Até que a polícia chega, novamente, e manda todas/es/os embora. Então a Marcha das Vadias de Florianópolis de 2015 termina.

As pessoas começam a se dispersar. As organizadoras começam a desinstalar os equipamentos e recolhê-los com ajuda de algumas pessoas que participaram da Marcha. Logo, com tudo guardado, decidem se encaminhar para outros espaços. O lugar, agora, é o bar, ao menos lá não tem intervenção policial e a sensação de plenitude após a marcha pode ser prolongada por mais um tempo, até que todas sigam para suas casas.

A Marcha das Vadias de Florianópolis de 2015 ocorreu no dia 14 de agosto. Esta descrição dos acontecimentos sucessivos em ordem cronológica visa apresentar brevemente a dinâmica do ato que acompanhei como parte da organização da Marcha. Porém, muitas dimensões ficam de fora: a descrição não consegue dar a dimensão dos encontros, dos afetos e das experiências que ocorreram durante a Marcha. Assim, somente entretecendo observações de campo, fotografias, filmagens e relatos das organizadoras entrevistadas, talvez seja possível conhecer outros aspectos da *manifestação-performance* que é a Marcha das Vadias. É isso que buscaremos fazer neste capítulo.

2.1 Singularidades e a construção do coletivo nas Marchas das Vadias

A Marcha das Vadias em suas várias edições, em diferentes cidades do mundo, deu visibilidade às questões relativas aos feminismos

devido à performance das suas participantes. Os modos como levam ao espaço público suas bandeiras de luta coloca em ação vários canais de percepção, de forma, na maior parte das vezes, simultânea: experiências táteis, motoras, acústicas, sinestésicas e, particularmente, visuais. Ativando vários sentidos, a performance provoca respostas variadas. Seja para quem teve contato com essa manifestação por meio da imprensa ou das redes sociais, seja para as pessoas que passavam na rua durante o ato, o que permanece marcado no imaginário social sobre a Marcha das Vadias são as mulheres com os peitos à mostra carregando cartazes, com o colo, os braços, pernas e barriga escritas com frases de batom ou tinta.

O uso do corpo (do próprio corpo) aproxima a Marcha das Vadias à prática política e estética da arte feminista na América Latina que, de acordo com Julia Antivilo Peña (2015), tem como característica essencial encarnar uma arte onde o corpo é ferramenta, matéria-prima e produto. Como ferramenta, é o suporte no qual se molda a obra, lhe dá forma; como matéria-prima, o corpo é indagado, explorado, como nas ações pornoterroristas; e como produto, “[...] o corpo é o que se quer mudar, transformar; uma questão que pretendem a maioria das propostas feministas que posicionam ou põem, literalmente, o corpo em sua política estética”¹⁰⁷ (PEÑA, 2015, p. 35).

A utilização do corpo e, muitas vezes do próprio corpo, na arte feminista se deve à denúncia do lugar que o corpo feminino ocupou na história da humanidade, como depositário de todas as formas de violência patriarcal (PEÑA, 2015). Para teóricas e teóricos decoloniais, o corpo é o espaço onde se exerce a dominação e a exploração baseadas na divisão de “raça” e “gênero” imposta no processo colonial (LUGONES, 2008; 2014; QUIJANO, 2010). A construção da imagem das mulheres como submissas, donas de casa, consumidoras obsessivas, sujeitos de corpos sexualizados e genitalizados, mães assexuadas ou esposas abnegadas, entre outras, também faz parte da violência exercida por esse sistema. Segundo Peña (2015, p. 14), a sexualização do corpo das mulheres é a representação que mais predomina na cultura visual, “pois a acompanha em cada contexto histórico, perfilando os valores ideológicos, simbólicos e estéticos de cada época”.

Essa construção sociocultural dos corpos se fez, segundo Peña (2015, p. 36), “mediante um rigoroso controle social implantado através

¹⁰⁷ “[...] el cuerpo es lo que se quiere cambiar, transformar; una cuestión que pretenden la mayoría de las propuestas feministas que posicionan o pone, literalmente, el cuerpo a su política estética.” (PEÑA, 2015, p. 35)

da censura e da autocensura, instalando a lógica que nega a propriedade do próprio corpo¹⁰⁸, que funcionou, principalmente, a partir da invasão e posterior colonização hispânica e portuguesa, através do censurador olhar cristão patriarcal¹⁰⁹.

A forma como se deu a construção simbólica e a representação das mulheres como objetos sexualizados na cultura heteropatriarcal configura as mulheres como seres alienados, com quase nenhuma autonomia. A construção das mulheres como meros “corpos sexualizados”, usados pelos homens e apropriados pelo mercado, é frequente e aceita culturalmente na ordem do sensível hegemônica. No entanto, quando as próprias mulheres se tornam sujeitas de sua sexualidade, se apropriando de seus corpos (historicamente expropriados), e fazendo dele o uso que desejam, elas produzem uma fissura, uma mancha, um ruído na ordem do sensível, e sua postura é considerada histórica, suja, promíscua, radical e inaceitável.

Essa marca colonial cristã, heteropatriarcal e capitalista aparece como central nas Marchas das Vadias do Brasil. Como em muitos dos protestos, estar na rua é colocar no âmbito público as reivindicações e pautas pelas quais se luta em outros âmbitos, também políticos. Colocar-se, enquanto manifestante, produz efeitos de exposição que são, ao mesmo tempo, individuais e coletivos.

Reconhecer que o pessoal é político é reconhecer que os cartazes e corpos que carregam mensagens em referência à reivindicação de autonomia individual negada pelo “cistema”¹¹⁰ heteropatriarcal - como “direito ao próprio corpo”, “esse corpo é meu”;

¹⁰⁸ “cuerpos que se han erigido mediante un riguroso control social desplegado a través de la censura y de autocensura, instalando a lógica que niega la propiedad del cuerpo propio” (PEÑA, 2015, p. 36).

¹⁰⁹ A relação entre a colonização de Abya Yala com a desumanização das populações indígenas e africanas justificada pela ideia de “raça” (QUIJANO, 2000) teve, como uma das principais ações empreendidas de dominação, a violação e o sequestro dos corpos das mulheres indígenas e africanas - que, segundo a lógica racista do Sistema Moderno/Colonial de Gênero (LUGONES, 2008; 2014) eram tidas meramente como “fêmeas”.

¹¹⁰ Este termo é utilizado por viviane v. (2014) para enfatizar o caráter cis-supremacista do “[c]istema-mundo ocidentalizado/cristianocêntrico moderno/colonial capitalista/patriarcal” (GROSFUGUEL, 2012, p. 339). Além deste, também uso sua expressão “cis+sexismo” concordando com sua tentativa de “caracterizar a complexa interseção entre a normatividade sexista de gênero (produtora cultural das diferenças homem-mulher) e a normatividade cissexista de gênero (produtora cultural das diferenças cis-trans)” (v. 2014, p. 40).

“meu corpo, minhas regras” -, são, também, expressões coletivas contrárias ao sistema que ampara as desigualdades estruturais que submetem determinados grupos de sujeitos, como o racismo, o classismo, o machismo, o sexismo, a cultura do estupro, a trans-lesbo-bi-homofobia etc.

As expressividades nas Marchas das Vadias foram capturadas em alguns momentos por fotógrafas e fotógrafos, amadores/as e profissionais, que estiveram presentes nos atos. Algumas das fotografias, tiradas por pessoas que participaram de alguma Marcha das Vadias, foram postadas por elas mesmas nos eventos do Facebook criados pelo grupo que organiza cada Marcha das Vadias. Outras foram postadas pelas organizadoras nas *fanpages* do Facebook das respectivas Marchas. Outras, ainda, foram feitas por fotógrafas/os profissionais que realizaram a cobertura da Marcha das Vadias da cidade, tanto para seu portfólio pessoal quanto para publicar em algum veículo de comunicação¹¹¹.

São trazidas, neste capítulo, algumas dessas fotografias, pois elas são e permitem formas de leituras das Marchas das Vadias, tecidas a partir do produto do processo de captura do fragmento a que a fotógrafa¹¹² atribuiu importância durante a manifestação. Através do olhar da fotógrafa nos é permitido “estar” momentaneamente presentes na manifestação, acessando informações que não seriam possíveis acessar sem a nossa presença no ato. No entanto, tratando-se de um fragmento, o momento fotografado é um entre as múltiplas possibilidades de “ver” e de “estar presente” na Marcha.

Concordamos com Boris Kossoy (2001) quando o teórico argumenta que as fotografias produzem um recorte daquilo que está sendo visto. São criações com objetivo de “obter uma representação visual de um trecho”, destacando do mundo visível um fragmento deste (KOSSOY, 2011, p. 36). Para o teórico, “toda fotografia tem sua origem a partir do desejo de um indivíduo que se viu motivado a congelar em imagem um aspecto dado [...] em determinado lugar e época”. “O produto final, a fotografia, é, portanto, resultante da ação de uma pessoa, a/o fotógrafo, que em determinado espaço e tempo optou por um assunto em especial e que, para seu devido registro, empregou os

¹¹¹ Agradeço, especialmente, ao fotógrafo Eduardo Valente por permitir o uso de suas fotografias nas análises desta tese.

¹¹² Opto pelo universal no feminino, já que a maior parte das fotografias utilizadas foram feitas por mulheres e postadas na página do Facebook das Marchas de cada cidade.

recursos oferecidos pela tecnologia” (KOSSOY, 2001, p. 37). O ato do registro, ou o processo que deu origem à fotografia, tem seu desenrolar em um momento histórico específico, caracterizado por um determinado contexto econômico, social, político, religioso, estético etc. A fotografia, portanto, traz em si indicações acerca de sua elaboração material (tecnologia empregada), do tempo (contexto de sua produção) e, também, do próprio criador (o “filtro cultural”). Dessa forma, qualquer que seja o assunto registrado na fotografia, esta também documentará a visão de mundo da própria/o fotógrafa.

Por ser resultado do processo de escolha do sujeito que fotografa, elegendo como importante determinado tema, recortando-o e congelando-o, as fotografias são marcadas espaço e temporalmente, apresentam o tema específico “[...] a partir de certo lugar social, de um ponto de vista marcado por condições de possibilidade historicamente produzidas” (ZANELLA, 2011, p. 21). Dessa forma, a fotografia pode ser considerada um duplo testemunho: “[...] por aquilo que ela nos mostra da cena passada, irreversível, ali congelada fragmentariamente, e por aquilo que nos informa acerca de seu autor”. Assim, conforme Kossoy (2001), toda fotografia é um testemunho segundo um filtro cultural, “[...] representa o testemunho de uma criação” e, por outro lado, “[...] representará sempre a criação de um testemunho.” (KOSSOY, 2001, p. 50). O que se retém na fotografia fornece um “[...] testemunho visual e material dos fatos aos espectadores ausentes na cena. [...] o que resta do acontecido, fragmento congelado” de determinado instante vivido. (KOSSOY, 2001, p. 36-7).

Sendo testemunho, “véstígio de um passado, assunto retirado de seu contexto espacial e temporal e codificado em forma de imagem”, a fotografia compõe a memória de determinado assunto em determinado contexto social. “Toda fotografia carrega um resíduo do passado”, lembra Kossoy (2001, p. 45). Assim, cada fotografia carrega uma história e torna-se, por sua vez, uma fonte histórica, pois registra em si um fragmento do instante vivido. O registro visual reúne um inventário de informações acerca daquele preciso fragmento de espaço/tempo retratado.

Sendo fonte histórica, a relação entre imagem e contexto é indispensável¹¹³. Nas fotografias das Marchas das Vadias, consideramos

¹¹³ A relação das imagens com contexto é indispensável, principalmente, pelo risco do uso das mesmas de forma descontextualizada. Imagens das Marchas das Vadias, por exemplo, já foram utilizadas por grupos conservadores durante as eleições presidenciais de 2018, para descaracterizar o movimento #EleNão,

a sua finalidade documental, mas que mantém seu valor iconográfico e estético, resultado da captação do tema através de uma “atmosfera’ cuidadosamente arquitetada” (KOSSOY, 2001, p. 48), fruto do talento da fotógrafa desde o momento da seleção do fragmento até a sua materialização iconográfica.

Uma das imagens da MdV de Salvador de 2015 (Figura 4), que apresenta a “abertura” da Marcha, foi publicada por Rafaela Maria na página do grupo fechado do Facebook chamado *Slut Walk Salvador (Marcha das Vadias)*, com objetivo de documentar a manifestação. Para produzir essa imagem, a fotógrafa precisou se antecipar à Marcha, estar à frente dela, e voltar-se para trás, posicionar-se de frente à faixa principal que “abria” a manifestação. Dessa forma, é a própria fotógrafa que “abre” a Marcha: vindo à frente da própria faixa, já chamando a atenção do público para o algo de importante que estava se aproximando¹¹⁴. Esta imagem carrega fortes significados, já que a frente da Marcha é aquilo que tem mais visibilidade para os observadores, e a fotografia a partir da abertura da marcha torna-se uma das imagens mais veiculadas e representativas de cada manifestação.

que se posicionava contrário à candidatura de Jair Messias Bolsonaro (PSL), e que era composto e organizado por mulheres. As imagens foram usadas para atrelar as manifestantes do #EleNão ao estigma das feministas como mulheres que tiram as roupas em público. Fora de contexto, os efeitos das imagens soaram ameaçadores, inclusive para mulheres, em grupos conservadores.

¹¹⁴ Esse movimento da fotógrafa lembra a famosa foto de Sebastião Salgado da invasão do Movimento Sem-Terra (MST) a uma fazenda. Na análise de José de Souza Martins (2008), é o próprio o fotógrafo quem invade primeiro a fazenda, se antecipando ao movimento para fotografá-lo.

Figura 4: Marcha das Vadias de Salvador 2015. Postagem de Rafaela Maria em 3 de julho de 2015.



Na imagem da abertura da MdV de Salvador (Figura 4), é possível analisar como o caráter individual torna-se coletivo na manifestação. No primeiro plano da fotografia, vemos algumas pessoas carregando uma faixa escrita “Mexeu com uma mexeu com todas!”. Essa frase faz referência tanto ao caráter coletivo das opressões de gênero como, também, da reação às opressões: o que fere a uma, fere a todas e, portanto, a reação torna-se coletiva. Esta frase também pode ser lida como uma atualização do lema “o privado é político”, incorporado pelo movimento feminista a partir dos anos 1970, momento em que a violência e a opressão vivenciada no âmbito privado foram reconhecidas pelas feministas como estruturais e, portanto, coletivas e políticas. A frase da faixa da MdV de Salvador também ganhou visibilidade, anos depois, em uma campanha realizada por atrizes de uma emissora de TV brasileira contra o assédio sexual sofrido em seu ambiente de trabalho¹¹⁵.

¹¹⁵ A campanha organizada por atrizes da Rede Globo foi feita após a figurinista Suslem Meneguzzi Tonani ter acusado o ator José Mayer de assédio sexual. A figurinista publicou um texto no blog #AgoraÉQueSãoElas, do jornal Folha de S. Paulo, no dia 31 de março de 2017, relatando como foi abordada por Mayer no camarim. O texto está disponível em:

Além da faixa principal, é possível ver outras pautas apresentadas tanto em cartazes quanto no próprio corpo das manifestantes. Do lado esquerdo da foto, por exemplo, lê-se um cartaz de cartolina branca com os dizeres “Contra os interesses do capital: feminista antipatriarcal”. Logo acima deste cartaz, está outro cartaz feito com papelão com a frase “Aborte o estado racista fascista”. Ao lado direito da faixa principal, uma pessoa carrega um cartaz que diz: “Tire seu padrão do meu corpo”, com um desenho de um corpo sem braços, com seios, quadris largos, e pernas mais grossas que o tronco ao lado. Ao lado direito, no primeiro plano da imagem, está uma pessoa carrega uma cartolina rosa, onde é possível ler a frase “Tava no fluxo avistei uma novinha no grau. Sabe o que ela quer? Respeito Geral”¹¹⁶, a qual faz referência a uma música de composição de Lucas & Orelha. Atrás do primeiro plano, é possível ver outras pessoas carregando cartazes que dizem: “Não se nasce mulher torna-se”, “Meu nome não é psi!!!”, “Desconstrói o binarismo. Meu corpo, minha...” e “Travestis contra o sistema”¹¹⁷. Em seus corpos, no rosto, no colo e na barriga, as pessoas escreveram palavras como: “PRETA”, “LIVRE” e “NEGRA”, além do símbolo feminista. Em plaquinhas, algumas penduradas no pescoço, também é possível ler: “RESPEITO”, “PRETA” e “TRANS VISIBILIZAR”.

A composição desta imagem apresenta algumas características da Marcha das Vadias da capital baiana. Apesar de a faixa principal não fazer referência a um tipo específico de violência ou opressão, as sujeitas que a carregam e as palavras escritas em seus corpos ou nas placas penduradas tornam visíveis as questões raciais, o respeito e a visibilidade trans e a luta anticapitalista como pautas que, sendo de uma, são, ao mesmo tempo, de todas. A centralidade das “pretas” e das “trans” na Marcha das Vadias de Salvador aparece quando são essas as sujeitas que carregam a faixa principal, que “abre” e “puxa” a Marcha.

<https://agoraquesaoelas.blogfolha.uol.com.br/2017/03/31/jose-mayer-me-assediou>. Acesso 24 nov. 2018.

¹¹⁶ A música de Lucas & Orelha tem a seguinte letra: “Tava no fluxo, avistei uma novinha no grau/ Sabe o que ela quer?/ Ela quer um cara, que cuide bem dela/ E que trate ela, feito Cinderela...”. A mudança da letra da música redimensiona o desejo da “novinha”, de sujeito passivo a ativo: ao invés de querer “um cara que cuide bem dela” e que a trate como Cinderela, o cartaz expõe que a “novinha” quer “respeito geral”.

¹¹⁷ As duas últimas frases são de cartazes que estão parcialmente cobertos por pessoas que caminham à frente. O que está escrito é uma suposição nossa.

As imagens de abertura das marchas são aquelas que se tornam as mais veiculadas e, portanto, representativas do protesto. Por isso, a definição de quem a carrega a faixa principal é determinante para compreender o caráter que a manifestação tem na cidade.

A partir dessa fotografia da Marcha das Vadias de Salvador de 2015, é possível dimensionar algumas características das Marchas das Vadias no Brasil, como seu aspecto feminista interseccional, isto é, que articula diversas categorias de diferenciação como gênero, sexualidade, “raça”/etnia, classe, geração, entre outras. Além da faixa principal, que remete a uma unidade, há na Marcha das Vadias a possibilidade de cada sujeita reivindicar o que lhe afeta mais, tornar públicas suas dores e coletivizar as opressões que perpassam seus corpos e existências. Nessa composição de corpos, frases e reivindicações, os alvos são diversos e vão desde a padronização dos corpos, o binarismo de gênero, o privilégio branco, o patriarcado, o capitalismo, a opressão cis e a ideia de natureza ligada à ideia de “mulher”. A interseccionalidade, portanto, compõe o ato, quando cada indivíduo tem garantida a possibilidade de se representar no espaço construído pela Marcha das Vadias e seu posicionamento torna-se um tecido que, costurado com outros tantos, constrói a luta coletiva no momento da marcha.

2.2 Performances e profanação

A presença do corpo na rua, em manifestações políticas, é histórica, e pode ser considerada uma performance, de acordo com a historiadora Mary Ryan (1992). Ao realizar uma análise da “performance comemorativa” do aniversário dos EUA, Ryan (1992) argumenta que a “parada”, na qual a população das cidades desfilava pelas vias públicas, organizadas em “pelotões”, “companhias”, “regimentos”, “tropas” e “colônias”, parece ter sido uma invenção estadunidense que se destaca nos registros da vida pública como o gênero característico da solenidade cívica do século XIX. Para ela, a “parada” (*parade*) relacionava-se, inclusive nos dicionários, a uma adaptação do termo relativo à reunião de tropas militares com objetivos cívicos e cerimoniais.

Segundo Ryan (1992), as paradas eram uma espécie de “performance cultural” das quais se pode, historicamente, extrair ricos significados, tanto relacionados à uma “cultura” ou “história que um povo conta sobre si mesmo”, quanto à uma afirmação positiva da democracia, pois desenvolveram-se, também, como comemoração

cívica em uma época em que muitos grupos recorriam aos desfiles para afirmarem seus direitos civis.

Os partidos políticos recém-criados faziam paradas quando essas ações populares e democráticas eram ainda suspeitas. Os trabalhadores do comércio ‘tomavam as ruas’ em desfiles de protesto contra seus patrões. Grupos de imigrantes, principalmente os irlandeses católicos, marchavam pelas ruas para exigir os direitos plenos de cidadania, em franco desafio a um nativismo feroz. Esses desfiles – que hoje talvez pudéssemos chamar de manifestações – eram considerados, nas décadas de 1830, como atitudes de rebeldia política. Os múltiplos arquitetos da parada anterior à Guerra de Secessão incorporavam essas demonstrações de democracia militante às comemorações públicas. (RYAN, 1992, p. 185-6).

Embora houvesse manifestações de rua como atos políticos, o modelo de parada analisado por Ryan (1992) servia para forjar uma ordem no caos social do período de recente industrialização e urbanização, de grandes fluxos migratórios, tensões e confrontos partidários e de uma guerra civil. “A desordem e a cacofonia que imperavam durante a maior parte do ano eram ordenadas segundo padrões reconfortantes, visual e auditivamente agradáveis” (RYAN, 1992, p. 207).

Esses atos de rua são, segundo Ryan, (1992, p. 179) muito “eloquentes”, pois evocam “[...] uma força emocional e uma expressividade estética que faltavam à mera formulação literária de ideias ou valores”. Os relatos sobre as “paradas” registram não só as ações, mas as palavras do passado. Embora constituído por grande número de participantes, o “corpo organizado” dessa performance cultural (RYAN, 1992) objetivava demonstrar uma identidade social comum. Embora a fragmentação étnica tenha, em última instância, destruído a parada enquanto comemoração “unificada” da cidade, a afirmação étnica manteve essa forma de manifestação viva, quando grupos sociais específicos imprimiram sua identidade no espírito público e se fizeram visíveis como parte da cultura urbana

estadunidense. No início do século XX, por exemplo, as sufragistas apelaram a este modelo e conquistaram para as mulheres um papel representativo, e não só simbólico, nas comemorações públicas.

No Brasil, desfiles, paradas e manifestações também ocorreram historicamente, embora sejam muito menos frequentes que na tradição estadunidense. Além do Desfile Cívico de Sete de Setembro, Dia da Independência do Brasil (1822), manifestações de rua foram feitas desde finais do século XIX e o início do século XX, com pautas como a melhora nas condições de trabalho, a luta pelo sufrágio feminino, conforme relata Céli Regina Pinto (2003), e outras manifestações marcantes, como a Passeata dos 100 mil, uma manifestação popular contra a Ditadura Militar, organizada pelo movimento estudantil, que ocorreu em 13 de fevereiro de 1968, no Rio de Janeiro.

Embora as Marchas das Vadias não sejam “paradas” ou “desfiles cívicos” (exceto a MdV de Salvador, que sai à rua no Desfile de Dois de Julho, também chamado Festa da Independência da Bahia), alguns dos aspectos apontados por Ryan (1992) são interessantes para historicizar e analisar elementos das Marchas das Vadias no Brasil.

Diferente do caráter autoritário dos Desfiles de Sete de Setembro, principalmente no período da ditadura militar, o Desfile de Dois de Julho, chamado também de Festa da Independência da Bahia, ocorre até hoje com um caráter mais festivo e carnavalesco. Embora tenha “alas” dos militares, este é o dia que a MdV de Salvador escolhe sair à rua. Dessa forma, além do caráter sério dos desfiles e marchas militares, é perceptível uma hibridização, no Desfile de Dois de Julho, com o carnaval, com o cortejo. Assim, a MdV Salvador é um misto disso, uma “carnavalização” em meio a uma marcha militar.

Seja como um método cerimonial de forjar e afirmar as identidades nacionais ou sociais, seja como performance cultural de luta por demandas sociais, ocupar as ruas continua sendo uma estratégia política. Assim, a exposição do próprio corpo como forma de manifestação faz com que a Marcha das Vadias possa ser lida, também, como uma performance.

Kelly Y. de S. Mendonça (2017) demonstrou, a partir da análise de intervenções e das práticas corporais da Marcha das Vadias de Curitiba, que a provocação e o choque são utilizadas como estratégias da manifestação. Nas performances, as “vadias” utilizam seus corpos como instrumento político com forte apelo visual: tendo como palco e cenário a rua, os corpos seminus, pintados com tinta ou fantasiados falam, gritam e se manifestam, afetando de maneira diversa tanto as

pessoas mobilizadas na Marcha quanto quem as vêem e/ou escutam a partir de fora.

Tanto as performances quanto as frases nos cartazes são práticas de protesto que foram utilizadas, também, nos anos 1960, principalmente em Maio de 1968. De acordo com a historiadora Joana Maria Pedro (2008),

Esta prática de escrever em muros, de criar impactos com ações surpreendentes, com performances desconcertantes, certamente remonta ao feminismo e aos movimentos sociais da segunda metade dos anos sessenta. Assim como os demais movimentos, o feminismo de “Segunda Onda” produziu uma “fraseologia” que tentava indicar, através das palavras, uma explicação para a subordinação das mulheres. Palavras como “patriarcado”, “condição feminina”, “relações de gênero”, “relações de sexo”, indicavam divisões, posições e disputas. Produziu frases de efeito, numa mesma mistura geralmente bem humorada, mas muitas vezes também trágica, para atrair atenção e formular suas reivindicações, por vezes acompanhada, também, de dramatizações. Em 1968, por exemplo, mulheres norte-americanas teatralizaram, no cemitério de Arlington, o “enterro da feminilidade tradicional”, coroaram como “Miss América” um carneiro e colocaram no “lixo da liberdade” seus sutiãs, cintas e pestanas postiças. (PEDRO, 2008, p. 60-1).

O ato realizado no cemitério de Arlington em 1968 produziu uma simbologia marcante: o uso do sutiã relacionado a estar presa à “feminilidade tradicional” e o ato de joga-los no lixo relacionado à libertação, à liberdade. Os sentidos dessa performance repercutem na contemporaneidade, quando as feministas continuam a ser chamadas de “queimadoras de sutiã”, e podem ser encontrados, também, nas Marchas das Vadias. Os seios nus na manifestação, além de uma forma política de reivindicar para as mulheres o lugar de sujeito de desejo, cujo acesso a seu corpo deve ser consentido, também remetem à libertação das amarras do pudor da moral cristã, que determina que seios femininos

devem estar presos e escondidos, já que, segundo Virginie Despentes (2016, p. 43) “Na moral judaico-cristã, mais vale ser tomada a força do que ser tomada por vadia”.

Além da exposição do corpo no espaço público da rua, algumas ações das Marchas das Vadias elaboram uma produção e interferência dos corpos com elementos do cotidiano que, em contato com o público (pessoas que andam nas ruas no momento da Marcha), podem ser caracterizadas como *happenings*, *body art* e performances. Segundo Glusberg (2008), o denominador comum de todas essas propostas era o de “desfetichizar o corpo humano” (p. 43). Através delas, segundo René Berger, “o corpo, se não chega a se vingar, aspira ao menos escapar da sujeição do discurso, que é um prolongamento de sua sujeição ao olho” (*apud* Glusberg, 2008, p. 46). A performance procura transformar o corpo em um signo, em um veículo significante. A performance, indubitavelmente, envolve um ato verdadeiro de comunicação, de transmissão de significados, que deve ser visto relacionado com seu contexto devido à sua forte associação com seu meio cultural (Glusberg, 2008).

A escolha das frases, a forma de se vestir e os gritos de desordem formam uma composição híbrida entre a arte e a manifestação política nas Marchas das Vadias. De acordo com Luana, organizadora da MdV de Salvador, na primeira Marcha das Vadias que participou, elas tiveram a ideia de criar uma performance como forma de transmitir a mensagem da Marcha. Como o objetivo da manifestação, o cerne da discussão, era consensual entre as participantes, a preocupação foi, então, a forma de alcançar as pessoas.

Primeiro ano, por exemplo, nós pensávamos muito na estrutura da Marcha, né, então a gente pensou uma performance, e aí eu escrevi um texto, eu declamava esse texto no megafone, enquanto isso as meninas faziam uma ação coreografada. Então a gente pensou essa performance, foi muito de estruturar isso, [...] pensar como essa mensagem seria transmitida. A gente já tinha uma mensagem pronta a transmitir, então não tinha tanto esse debate conceitual, porque a gente já sabia o que era pra ser transmitido, até em decorrência da história. Então tinha muito a ver com isso, em falar das nossas vestimentas e que isso não inviabilizava o

nosso estar no mundo, e não podia ser uma justificativa para a violência. Como isso já tava dado, [...] porque todo mundo concordava, tava todo mundo com um pensamento comum, não tinha muita polêmica, e a nossa preocupação era com essa mensagem ia ser transmitida. Então, a primeira performance, as mulheres entravam com roupas sensuais e bem maquiadas, e aí conforme o texto ia declamando, que era um texto que desconstruía a mulher pelos objetos, né, de maquiagem, de seio, de sapato, as meninas iam borrando, assim, as maquiagens, e se apertando, e se... pra causar incômodo mesmo nas pessoas, até porque era o primeiro ano, então, era no sentido de causar um choque mesmo ali pra aquelas pessoas. E rolou. (Luana, MdV de Salvador, 2017).

Tendo consenso em torno da mensagem - que era dizer que a forma como se vestem não inviabiliza seu estar no mundo e nem é justificativa para a violência -, as organizadoras da MdV de Salvador centraram sua preocupação na eficácia da transmissão dessa mensagem. Ao realizarem uma performance, as ativistas utilizaram o próprio corpo como a superfície de inscrição e aproximaram o ato político da arte da performance, apostando nisso como forma de alcançar o público e provocar as pessoas.

A estratégia de transmissão de mensagens por meio da arte e da linguagem urbana é uma marca de grupos feministas como o *Mujeres Creando*, da Bolívia, que desde 1992, realiza ações diretas reconhecidas pela “[...] combatividade e pelas criativas formas de exposição de ideias, como os grafites e as performances de rua” (FERREIRA, 2018, p. 27). De acordo com Gleidiane de Sousa Ferreira (2018), muito dos escritos e da estética política do *Mujeres Creando* circulou pelo continente latino-americano como “[...] expressão de um feminismo autônomo e com forte atuação com linguagens de rua” (idem), sendo considerado, hoje, um dos grupos mais importantes da América Latina no que se refere à produção de ideias, originalidade de ações e interesse social sobre as suas propostas políticas¹¹⁸.

¹¹⁸ A menção ao *Mujeres Creando* tem como objetivo evidenciar que a proposta de utilizar a arte e a linguagem urbana nas Marchas das Vadias não é uma “inovação” local, mas poderia ser considerado reflexo de outros grupos e

A performance criada na MdV de Salvador de 2012 deu destaque à discussão sobre a forma como a “mulher” é construída, através das roupas, dos sapatos, do uso de maquiagem, da evidência de algumas partes do corpo, como os seios etc. Essa “mulher” instituída de acordo com padrões de gênero é, na performance da MdV de Salvador, borrada, desconstruída, problematizada. Ao tirar a roupa, borrar a maquiagem, apertar partes do corpo, a performance demonstra inquietação e inconformidade com o que estava construído, o que é estabelecido para as “mulheres” pelo regime de inteligibilidade heteropatriarcal hegemônico. A inconformidade e o incômodo da expressão performática em torno da construção hegemônica da “mulher” demonstram outro tipo de violência, que é inerente à imposição desse regime de expressividade de gênero, que enquadra corpos e subjetividades em determinados padrões, cerceando a liberdade de expressão e, até mesmo, a possibilidade de existência de qualquer expressividade que não esteja conforme a norma.

A performance que questiona a construção em torno do que é “ser mulher” a partir da “desmontagem” e do borramento de elementos constitutivos da feminilidade hegemônica, demonstra que, se o “ser mulher” pode ser desmontado e borrado, esse “ser” não é um “fato natural”, mas uma performance cultural, como elabora Judith Butler (2003, p. 9): uma “[...] ‘naturalidade’ constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas”. Assim, os elementos desconstruídos da feminilidade, conforme performado pela MdV de Salvador em 2012, constituem uma performance no sentido da arte, ao mesmo tempo que evidenciam o gênero como “efeito, *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência de gênero” (BUTLER, 2003, p. 48, grifo da autora).

[...] o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é. Nesse sentido, o gênero é sempre

estratégias que foram desenvolvidas nas últimas décadas em locais distintos da América Latina. Embora não seja possível inferir que coletivos como o *Mujeres Creando* tiveram influência nas Marchas das Vadias brasileiras, percebemos mais proximidade entre as marchas estudadas nesta pesquisa com o grupo *Mujeres Creando* da Bolívia do que, por exemplo, com a *SlutWalk* de Toronto.

um feito [...] Não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados. (BUTLER, 2003, p. 48, grifo da autora).

A frase célebre “Não se nasce mulher, torna-se”, de Simone de Beauvoir (1949), também foi escrita no sentido de evidenciar o aspecto social e cultural da construção da identidade “mulher”, que determina a forma de “ser” das pessoas que nascem com vaginas. Assim, as assignadas “mulheres” ao nascer (esperadas e desejadas como tal ainda antes do seu nascimento) são “formadas” para reproduzir certo padrão de feminilidade, um conjunto de normas que deve ser reproduzido para que elas “se sintam” e sejam reconhecidas pelos padrões de inteligibilidade da sociedade como tal.

Ninguém nasce uma mulher; é uma atribuição (não só um sinal, mas também uma tarefa ou um imperativo, como eu discuto na parte I) que pode nos moldar; nos fazer; e nos quebrar. Muitas mulheres que são assignadas mulheres ao nascer, vamos nos lembrar, não são consideradas mulheres da maneira certa, ou não são consideradas mulheres de maneira alguma, talvez pela forma como elas se expressam ou não (elas são tão boas em esportes, não femininas o suficiente por causa de sua forma corporal, comportamento ou conduta não heterossexual, não mães e assim por diante). Parte da dificuldade da categoria de mulheres é o que segue residindo na categoria, assim como os desejos que você tem, os caminhos que você segue. Pode haver violência em jogo em ser reconhecida como mulher; pode haver violência em jogo em não ser reconhecida como mulher. (AHMED, 2017, p. 15, tradução nossa)¹¹⁹

¹¹⁹ No one is born a woman; it is an assignment (not just a sign, but also a task or an imperative, as I discuss in part I) that can shape us; make us; and break us. Many women who were assigned female at birth, let us remind ourselves, are deemed not woman in the right way, or not women at all, perhaps because of how they do or do not express themselves (they are too good at sports, not

O padrão imposto que define o que deve ser uma “mulher” torna-se imperativo por uma série de dispositivos de poder, que visam determinar os papéis sociais, os locais de circulação e os modos de expressão que, em última instância, acabam servindo de justificativa para as violências que ocorrem com esses sujeitos, seus corpos e subjetividades. Seguindo essa lógica, sair do padrão, se vestir como “vadia”, dá direito ao agressor que assedie, estupre ou mate este sujeito.

Além da realização de performances que envolvem as próprias participantes, alguns dos grupos que organizam a Marcha das Vadias convidam pessoas, coletivos, grupos de arte para apresentar suas performances no dia do ato, conforme conta Nathália, da MdV de Florianópolis.

Assim, a maior parte delas [das performances] era programada. A gente organizava, dava um trabalho também, do mesmo jeito, "Ah, eu conheço um grupo tal, vou falar", "Ah, eu conheço não sei quem..." ou alguém do grupo mesmo falava "Ah, eu topo preparar uma fala, fazer não sei o quê, fazer uma performance", e pronto. A gente programava sim, mas também é um ato público, né? Tá ali no meio da rua, tá interagindo, às vezes alguém que nem tava sabendo se somava e fazia alguma coisa. Então, sim, tinham algumas surpresas também, mas a maioria dos atos eram todos programados, eram coisas que a gente programava com antecedência para acontecer, e conversava com esses grupos para estarem ali, fazendo. (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

feminine enough because of their bodily shape, compartment, or conduct, not heterosexual, not mothers, and so on). Part of the difficulty of the category of women is what follows residing in that category, as well as desires you have, the paths you follow. There can be violence at stake in being recognizable as women; there can be violence at stake in not being recognizable as women. (AHMED, 2017, p. 15)

As performances que são programadas, resultado de um convite feito pelas organizadoras a grupos que elas conhecem são, geralmente, performances artísticas de grupos feministas. No caso da MdV de Florianópolis, por exemplo, uma das pessoas convidadas para fazer uma performance foi a poeta mato-grossense Mariana Queiroz, que escreveu um poema especificamente para ler no dia da Marcha de 2014. A performance aconteceu em uma das paradas da Marcha das Vadias, na esquina do Shopping Beira Mar (localizado no centro da cidade, frequentado por um público de médio e alto poder aquisitivo), entre as ruas Mauro Ramos, Bocaiúva e Heitor Luiz, esquina que é um ponto nevrálgico do trânsito da cidade. Foi feito um círculo com as pessoas que participavam do ato e ali, no meio do círculo, Mariana declamou o poema intitulado *Fita métrica*¹²⁰.

[Fita métrica]
 Ofereciam – nos
 - nós -
 Como parte
 Do contrato:
 Terra
 Nome
 Dote.
 O destino exato,
 Métrico:
 Objeto de mobília
 Útero
 Românticos,
 De longe
 Olharam:
 Olhos púrpuras azuis anil
 Donzela,
 Amada,
 Névoa
 Que desfaz
 O destino etéreo,

¹²⁰ O poema foi publicado no evento do Facebook da MdV de Florianópolis, no mesmo dia que foi lido na Marcha, 24 de maio de 2014. A publicação está disponível em:
<https://www.facebook.com/events/249712618564522/permalink/260145650854552/>
<https://www.facebook.com/events/249712618564522/permalink/260145650854552/>. Acesso em 26 nov. 2018.

Métrico:

Sub existir,
 Na evanescência
 De ser miragem
 E não corpo
 Que sangra
 Nos medem,
 Milimetricamente

A palavra

O passo

O vacilo:

Quantas lágrimas você chora?

Para quantos você deu?

Já cuidou do seu cabelo? Já passou a sua roupa?

Já brilhou o seu sorriso?

Já contou a sua grana? Já lustrou os seus sapatos?

Já malhou a sua bunda? Já limpou suas crianças?

Ariou a prataria? Comprou a nova revista?

Apagou a marca do rosto? Engoliu mais um
 desgosto? Conhece a nova dieta? Satisfez um

homem hoje? Comprou aquele vestido?

Tirou a poeira dos livros? Pendurou o certificado?

Já escondeu os seus anseios? Alisou teus

devaneios? Já cuidou do lar? Já fudeu gostoso? Já

gozou de quatro? Andou de carro novo?

A cada esquina uma imagem

Te dizendo:

Seja!

Seja!

Seja!

O destino fatal,

Métrico:

Outdoor,

Vitrine,

Manequim.

A moça branca lisa e sorridente

Do comercial de margarina

Mas não se enganem!

Essa

Tua fita métrica

Sua balança

As vidraças

Que rodeiam essas jaulas

Suas correntes

Nunca serão

Fortes o suficientes
 Para nos ditar
 Caminhos
 Pois quebramos teus vidros
 E erguemos no grito
 Esse corpo que é arma
 Se fizeram
 Do nosso corpo
 Latifúndio
 Propriedade privada
 Para vossa exploração
 Faremos - nos terras griladas
 Por nós mesmas
 Ocupando nossos destinos
 Com pulsos erguidos
 E seios de artilharia
 Não se enganem!
 Essa fita métrica
 Que querem enrolar em nossos pescoços
 Em nossas cinturas
 Estrangular nossos sonhos
 Nossos sorrisos
 Rasgamos com os dentes
 Não se enganem!
Estos cuerpos
Son nuestros cuerpos
 Agueridos
 De força
 E Libertação!
 (Mariana Queiroz)

O poema escrito em primeira pessoa do plural faz referência à forma como o sujeito “nós” foi submetido a um destino “métrico”. Isto é, “nós” tem sua vida medida como parte de um contrato de terra (dote); por sua pureza (donzela); pela forma física, pelo peso, por suas medidas; pela expressão do corpo, por suas lágrimas, pelo seu gozo; pelas tarefas destinadas (da casa, maternidade); pela imagem (manequim), entre outras. No entanto, “nós” quebra os vidros, ergue no grito o corpo que é arma e, por fim, rasga a fita métrica que quer estrangular os sonhos e alcança a sua libertação. O poema que foi declamado no centro de um círculo de pessoas, organizado durante a Marcha das Vadias, demonstra a possibilidade de as mulheres, a partir de seus próprios corpos, se

libertarem da sujeição de terem sua existência, sua forma, seu desejo e seu destino milimetricamente traçados e medidos.

As performances realizadas durante as Marchas das Vadias colocam em cena vários aspectos da violência de gênero. Além daquilo que é programado, muitas das performances que acontecem no dia da Marcha geram surpresa nas próprias organizadoras. Durante todo o ato, é comum que sejam feitas falas, gritos e que um grupo de pessoas comece a puxar canções que não estavam, ainda, no repertório das organizadoras, conforme relata Antônia, da MdV do Rio de Janeiro.

A forma como a marcha se organiza, como ela termina, tem coisas mais ou menos planejadas, delineadas, mas não é uma coisa fechada não. As pessoas tomam conta da marcha, entendeu? As pessoas acabam tomando conta da Marcha e puxando as músicas. No ano passado tinha muita mina novinha, e elas puxaram várias músicas, a gente não conseguia nem, assim, não era a gente que escolhia as músicas que tavam sendo cantadas. As meninas tavam puxando as músicas, eu só puxava uma quando surgia aquele silencilzinho entre uma e outra. Mas assim, a coisa meio que se auto-organiza no dia também, né. A marcha é auto-organizada por um grupo, por pessoas independentes, tem pessoas que não estão na organização de fato, mas são amigas e que juntam quando a gente precisa organizar algum evento, mas a parada no dia em si, é meio que auto-organizada também, as pessoas que chegam lá fazem o lance delas, é bem louco isso, porque aí também é sempre uma surpresa. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

A espontaneidade é considerada uma das principais características das Marchas das Vadias no Brasil. No caso da MdV de Fortaleza, Viene aponta que a auto-organização, a abertura e a espontaneidade fazem com que cada pessoa se sinta parte do processo de construção e realização da Marcha. Assim, tanto gritos não ensaiados quanto performances de grupos que as organizadoras não tinham conhecimento da existência, passam a fazer parte da Marcha no dia do ato.

[...] uma das características que eu acho muito interessante na Marcha é de ter espaço para expressões diversas e não de ser colocado uma performance prévia, por assim dizer, apesar de tê-las - como a gente faz oficina de cartaz, oficina de instrumento, tambores improvisados. Então, a gente naturalmente, no ensaio dos toques, a gente acaba fazendo alguns gritos, nas oficinas de faixa a gente acaba pensando em algumas faixas, algumas pautas pra evidenciar, mas surgem contribuições inesperadas e muito interessantes também, assim como faixas com outras pautas, surgem às vezes pessoas que vão com alguma intervenção diferenciada. Inclusive gritos, inclusive músicas, até danças. Nós já tivemos uma intervenção muito interessante de umas meninas que fizeram um rap muito interessante, um rap autoral e a gente nem sabia que elas iam chegar, mas que lá no meio dos tambores, dos instrumentos e dos gritos que gente tinha ensaiado anteriormente elas chegaram e fizeram essa performance com um rap autoral muito interessante e algumas danças, e foi maravilhoso. (Viene, MdV de Fortaleza, 2017).

Viene e Antônia apontam que o espaço da Marcha das Vadias é aberto a expressões diversas, nem sempre organizadas previamente. Essa abertura permite que qualquer pessoa participe do ato da maneira que desejar, que realize performances sem aviso prévio, que “puxe” gritos espontaneamente, possibilitando que surja uma sensação de liberdade e uma pluralidade consideradas positivas pelas organizadoras.

Sempre teve algumas performances na marcha, mas acontece muitas coisas na hora, não organizadas. É meio que, depois, fazendo parte da organização, eu vi isso. A gente organiza o ato, mas o que acontece na hora a gente nunca sabe o que vai acontecer. Aquela performance, inclusive, do Coletivo Coyote na Marcha do Papa, que é a de 2013, [...] a gente não sabia que ia acontecer.

Tem muita gente que não acredita na gente, acha que foi a gente que organizou, mas foi uma coisa que aconteceu. A gente vai lidando com as coisas na medida em que elas acontecem, mas a gente cria um espaço que é um espaço em que as pessoas se sentem livres pra se manifestar. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

As intervenções e performances não ensaiadas ou espontâneas, de grupos diversos de pessoas ocorrem, segundo Antônia, porque “*as pessoas se sentem livres*” para se manifestarem. A sensação de liberdade, no entanto, se relaciona à possibilidade de expressão de falas e gritos de desordem que façam parte do repertório de luta das Marchas das Vadias. Embora qualquer pessoa possa participar das Marchas, puxar gritos ou realizar performances, o grupo que realiza a segurança da Marcha se mantém atento a qualquer ato, grito ou atitude que “destoe” dos objetivos da manifestação. Pessoas que entram na marcha para agredir ou assediar as participantes são convidados a sair do espaço da marcha pelo grupo de segurança. Neste caso, a liberdade é relativa: para que a sensação de liberdade seja garantida para as marchantes, o grupo de segurança toma providências que cerceiam a liberdade de indivíduos que parecem ser ameaças às pessoas naquele espaço.

O grupo de pessoas da organização que fica responsável por cuidar da segurança da Marcha é, geralmente, definido em reuniões de organização ou pouco antes da Marcha “sair”. Segundo Sandra, da MdV de Salvador, embora haja uma organização prévia e a definição de um grupo de segurança para que as coisas saiam da melhor maneira possível, sempre podem acontecer surpresas.

A Marcha se organizava ali perto onde que tem a Estátua da Maria Quitéria, num bairro que tem aqui, ali perto da Lapinha, e a gente fez assim, a gente se organizava e saía e as pessoas iam interessando e quando você via, a Marcha pegava aquele corpão. Porque as pessoas, elas não ficavam na organização, elas só tavam esperando a Marcha sair, tanto que você vai ver, a Marcha vai ser isso, a gente vai se organizar em pouquinhas pessoas e depois vê aquele negociação (sic) gigante que, às vezes, você não dá conta, né? Já teve muita briga dentro da Marcha. [...] ano

passado eu não participei da Marcha, porque eu tava nessa situação [Sandra teve câncer de mama], mas no outro ano que passou eu lembro que eu fiquei atrás, vendo, porque assim, os caras passando a mão nas meninas, o pessoal veio com bandeira de partido e quer passar na frente... Então é uma organização que não dá só pra ficar na frente, você tem também que ficar atrás. [...] A Marcha geralmente é esse babado, então você tem que ficar sempre ligado, sempre de olho que aconteça alguma coisa. Tem gente que aplaude quando a marcha passa, tem gente que faz grito de ordem, a gente faz as músicas. Então as pessoas ficam olhando, observando como são esses gritos, essas músicas. Então quando eles concordam, eles batem palma, quando não, vão também. Então, é uma coisa bem eclética. Não é porque a gente tá passando e tá todo mundo adorando não. [...] A Marcha é uma surpresa. [...] a gente faz, como por exemplo, meu aniversário é dia primeiro. A gente faz a festa dos cartazes aqui em casa, sempre, todo ano, e a gente vai pensando o percurso, e tal, quem vai ficar como segurança, quem vai ficar atrás, a gente pensa isso aqui no sábado, enquanto a gente vai fazendo os cartazes. Mas lá, fica uma porção tão grande, que não dá pra você... né. Então assim, a Marcha é uma surpresa. Claro que quando acontece alguma coisa, assim, de os caras passarem a mão nas meninas, aí você sabe né, eu sou uma cavala, que, e às vezes eu tô lá na frente, às vezes eu tô lá atrás, então, pego a mão dos caras, conversa, entendeu? (Sandra, MdV de Salvador, 2017).

Além do que pode acontecer com as manifestantes, como o assédio de alguns “caras”, as surpresas também estão relacionadas ao tipo de performance feito durante a Marcha por grupos independentes da organização. Antônia, da MdV do Rio de Janeiro, menciona uma performance realizada pelo Coletivo Coyote na Marcha de 2013 que gerou muita repercussão e polêmica. Embora as organizadoras enfatizem que não sabiam que ela fosse acontecer, a imagem da Marcha

das Vadias a partir de 2013 ficou atrelada a esta performance até mesmo em outros estados.

Em 2013, a MdV do Rio de Janeiro foi organizada para ser realizada no dia 27 de julho de 2013, mesmo dia em que ocorria a Jornada Mundial da Juventude¹²¹, com a presença do Papa Francisco, em visita ao Brasil. Em “homenagem” a este evento, as manifestantes que participaram da Marcha das Vadias deste ano se vestiram de maneira provocadora, fazendo analogia às santas católicas, freiras e ao próprio Papa, e realizaram algumas performances críticas à moral cristã. O tema do ano foi a laicidade do Estado e grupos se formaram para chamar a atenção para essa temática, como o Bloco Meu Cu é Laico. Em um vídeo intitulado “A Magia das Vadias”, disponível no Youtube¹²², as manifestantes fazem uma espécie de “confessionário” durante o ato. Uma delas diz: “Deus, eu confesso, eu uso camisinha!” e é aplaudida pelas demais. Outra diz: “Apesar de ser assim, linda, santa, eu confesso que eu gosto de dar o cu!”, e várias outras gritam e aplaudem. O grupo também canta, enquanto algumas pessoas tocam tambores e trompete:

Se o papa fosse mulher
 Se o papa fosse mulher
 Se o papa fosse mulher
 O aborto seria legal
 Seria legal e seguro
 Seria legal e seguro
 Seria legal e seguro
 Se o papa fosse mulher
 (Feminista - Putinhas Aborteiras)

¹²¹ A XXVIII Jornada Mundial da Juventude aconteceu de 23 a 28 de julho de 2013, no Rio de Janeiro. Pela primeira vez esse evento da Igreja Católica ocorreu em um país onde a língua portuguesa é majoritária, e pela segunda vez em um país da América do Sul - o primeiro encontro no subcontinente foi na Argentina em 1987. A escolha da cidade brasileira foi feita pelo então Papa Bento XVI em 2011. Com a renúncia do papa Bento XVI em fevereiro de 2013, o evento foi conduzido pelo seu sucessor, Papa Francisco.

¹²² O vídeo está disponível em:
https://www.youtube.com/watch?time_continue=14&v=wyBA5UCUfMs.
 Acesso em 30 nov. 2018.

Neste trecho, que é parte da canção “Feminista” da banda anarcofunk *Putinhas Aborteiras*¹²³, de Porto Alegre, as manifestantes expõem o controle dos corpos das mulheres pelos homens e pela Igreja. A imposição da maternidade e a impossibilidade de decisão por um aborto, por exemplo, vincula-se ao controle da reprodução que incide especificamente sobre os corpos de pessoas que podem engravidar. Assim, a Igreja Católica, representada na canção com a menção ao Papa, utiliza-se do discurso religioso para regular não só a prática reprodutiva, mas também as práticas sexuais das mulheres. Seguindo esta lógica, a canção diz que se a pessoa que ocupa a posição de poder mais alta na hierarquia da Igreja Católica fosse uma mulher, esse tipo de regulação provavelmente não existiria.

O clima da Marcha era de diversão, de festa. Embora houvesse, em alguns momentos da manifestação, encontros entre católicos e ativistas da Marcha das Vadias, não houve nada mais que algumas tensões relacionadas à desaprovação de algumas pessoas de um grupo com relação ao outro – principalmente de grupos de católicos diante das “vadias”. Porém, o que realmente marcou a MdV do Rio de Janeiro daquele ano foi a performance realizada pelo Coletivo Coyote, que gerou repercussão nacional e internacional, principalmente de grupos conservadores.

O Coletivo Coyote é um coletivo de arte. A performance aconteceu no início da Marcha, na Praia de Copacabana e consistiu em duas pessoas nuas, com os rostos cobertos com balaclavas, que tinham, no lugar da genitália, uma imagem de Jesus e um crucifixo. Durante a performance, eles manusearam imagens de santas e outros crucifixos. Em determinado momento, uma das pessoas realiza a penetração do crucifixo em seu ânus e outra pessoa senta na “cabeça” da imagem da “Virgem Maria”. Depois disso, essas imagens são quebradas.

¹²³ A banda foi formada por várias pessoas que se reconhecem como anarcafeministas e que fizeram parte de diversos protestos na capital gaúcha. Integrantes da banda compuseram, também, o coletivo que organizou a Marcha das Vadias de Porto Alegre, em 2013. Em 2014, a banda se apresentou em um canal de TV aberto e ganhou repercussão nacional devido ao tom direto e irônico que suas letras assumem. Um vídeo dessa apresentação está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pEQruB_eGcE. Acesso em 25 ago. 2018. Reportagem do jornal Zero Hora abordou a polêmica em torno da postura da banda. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2014/05/Polemico-grupo-Putinhas-Aborteiras-combina-musica-e-aco-es-de-protesto-4508148.html>. Acesso em 25 ago. 2018.

Essa performance dividiu as opiniões e provocou fissuras, até mesmo, entre as organizadoras da MdV do Rio de Janeiro, segundo Antônia.

A gente teve alguns rachas ao longo dos anos. Um dos rachas que a gente teve foi em 2013 mesmo, logo depois do... É muito tensa a construção da Marcha, quando você tem uma coisa que nem aconteceu em 2013, Coletivo Coyote, as meninas depois foram expostas, foram perseguidas, receberam todo tipo de ameaça. Teve um racha ali na marcha, de algumas pessoas desconfortáveis com a questão lá das imagens que teriam sido quebradas, enfiadas no ânus e tal, e outras pessoas que falaram “foda-se”. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Devido à filmagem da performance e rápida divulgação pelas redes sociais e pelos veículos de comunicação¹²⁴, o grupo que realizou a performance foi exposto, sofreu ameaças e, ainda, foi denunciado pelo Ministério Público do Rio de Janeiro por prática de ato obsceno em local público (art. 233 do Código Penal) e por preconceito religioso (art. 208 do Código Penal, que trata de crime por “vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso”)¹²⁵.

No campo das artes, este tipo de situação não é novidade, sendo foco de problematização por teóricos da área. Segundo Glusberg (2008, p. 61), sem uma infraestrutura de um sistema de comunicação que

¹²⁴ A performance repercutiu em sites de notícias, como a UOL, disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/12/10/mp-rj-denuncia-casal-por-ato-obceno-na-marcha-das-vadias-durante-a-visita-do-papa.htm>. Acesso em 30 nov. 2018. Também pautou o principal jornal televisivo brasileiro, o Jornal Nacional. O vídeo da nota coberta, apresentada por William Bonner, está disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/2719965/>. Acesso em 30 nov. 2018.

¹²⁵ O portal de notícias da UOL publicou matéria sobre a denúncia do Ministério Público do Rio de Janeiro contra as pessoas que realizaram a performance. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/12/10/mp-rj-denuncia-casal-por-ato-obceno-na-marcha-das-vadias-durante-a-visita-do-papa.htm>. Acesso em 27 dez. 2018.

suporte as novas propostas artísticas, “[...] a ruptura causada pela arte da performance poderá desaguar em desconcerto ou indiferença - e até em temor e repulsa”. Este foi o caso das performances iconoclastas durante a Marcha das Vadias no Rio de Janeiro de 2013. Embora tenha causado choque e indignação, a performance do Coletivo Coyote, que mistura o *body art* com a performance, não é uma inovação na arte. O Grupo de Viena, por exemplo, já em 1962, utilizava elementos de violência e do sadomasoquismo em suas ações, que resultavam em feridas e mutilações nos artistas e, muitas vezes, em sacrifício de animais (GLUSBERG, 2008).

No Brasil, no entanto, a performance do grupo Coyote, realizada em espaço público e no contexto de uma marcha com temáticas políticas específicas, repercutiu para além da própria marcha. A polêmica em foco, de cunho religioso, de certo modo ofuscou as outras pautas e as instituições que subjugam as mulheres e seus corpos. Este episódio marcou a MdV do Rio de Janeiro, sendo sempre lembrado nas entrevistas com as organizadoras da marcha. Indianara, da MdV do Rio de Janeiro, ao responder sobre as performances que ocorrem nas MdV do Rio de Janeiro, ri e diz: “quebrar gesso”, fazendo referência à performance realizada pelo Coletivo Coyote durante a Marcha de 2013 e refletindo sobre a responsabilidade das organizadoras da Marcha diante dos efeitos dessa performance.

Então, na realidade a gente abre a Marcha para performances. Então somos responsáveis? Não somos responsáveis [pelas performances que acontecem nas marchas]. Fechamos com as pessoas o que pode e o que não pode? Não, não fechamos. Então deixamos livres para que aconteça a performance. E aconteceram algumas que foram problemáticas, né? E que não somos responsáveis, porque não nos responsabilizamos pelas performances; somos responsáveis porque não deixaremos ninguém para trás. Então vamos ter que discutir isso, em algum momento a gente vai ter que discutir [...], que não deixamos, que somos realmente um corpo, uma por todas e todas por uma, nenhuma a menos e nenhuma para trás. E aí lá o que houve, que foi a Marcha onde teve a quebra de imagem dita “sacra”, que eu costumo dizer que não era sacra porque ela não tinha sido

sacramentada, tinha sido apenas comprada sem ser sacramentada primeiro, mas enfim, foi a quebra de imagem, a penetração com imagem, crucifixo enfiado no ânus, a quebra dessas imagens, a quebra desse crucifixo, foi assim "Ah, sacrilégio!", "A Marcha das Vadias..." Então, sofremos ameaças bem graves, de estupros, de que seríamos assassinadas, de que nos matariam, inclusive pessoas que ainda estão em questões judiciais, que estão em julgamento, foram julgadas, estão, não podem participar de determinadas coisas, determinados espaços, estão sobre perseguição e houve também um racha na Marcha. (Indianara, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Ao mencionar a performance, Indianara coloca a questão da responsabilidade diante do que acontece na Marcha, mesmo aquilo que não estava programado. Embora a Marcha das Vadias não possa ser responsabilizada diretamente pelo que é feito por grupos que não sejam parte da organização, há o entendimento de que *“somos responsáveis porque não deixamos ninguém para trás”*, principalmente após as inúmeras repercussões negativas a respeito da performance. Ela reflete que é preciso discutir isso, se a marcha é *“realmente um corpo, uma por todas e todas por uma”*, evidenciando o caráter coletivo gerado a partir da participação na MdV do Rio de Janeiro. Esta é outra forma de criar um espaço coletivo, em que, embora aberto, com possibilidades de cada pessoa ou grupo manifestar o que e como sente que deve, a repercussão, os efeitos dos atos, afetam o coletivo.

A performance do Coletivo Coyote, além de gerar uma denúncia do Ministério Público, resultou na perseguição e em ameaças de muitas das organizadoras e em um racha na própria Marcha das Vadias, entre aquelas que se solidarizaram com o coletivo e aquelas que não concordaram com a performance e saíram da organização. Além disso, a performance provocou ojeriza, ódio de outros grupos à MdV do Rio de Janeiro, que teve sua imagem atrelada à performance a partir de então. Os efeitos desta performance, portanto, geraram um paradoxo: ao mesmo tempo em que deu visibilidade nacional para a Marcha das Vadias, tendo sido pauta de um dos jornais televisivos mais assistidos em todo o país, também atrelou as Marchas das Vadias a uma concepção considerada muito radical, até mesmo por alguns grupos feministas. Tal

paradoxo, embora reconhecido pelas organizadoras entrevistadas, não consistiu em um fator negativo para a MdV do Rio de Janeiro. Assim, o enfrentamento através da arte pode ser visto como caminho possível para a sensibilização, a denúncia e o expurgo da ordem moral cristã e do sistema heteropatriarcal que enquadra, limita e violenta sistematicamente vários corpos na sociedade.

Outro ponto interessante refletido por Indianara diz respeito à ideia de “sacrilégio” em torno da denúncia contra a performance. Indianara argumenta que a imagem, embora seja um ícone religioso, não foi sacramentada e, portanto, sua quebra ou uso pelo coletivo de arte não poderia configurar sacrilégio. Segundo Glusberg (2008),

Cerimônia sem Deus, rituais sem crenças: é impossível assistir a essas manifestações sem uma certa sensação de impostura. Contudo, essa forma de arte, não tem nenhuma relação com o sacrilégio e, sim, com a pantomina, com uma ação que se manifesta por uma linha incomum de expressão (GLUSBERG, 2008, p. 51).

No entanto, a sensação de impostura causada pela performance e, principalmente, pelas imagens feitas da performance e divulgadas rapidamente via redes sociais e veículos jornalísticos, foi provocadora pela “linha incomum de expressão”, isto é, tanto pelo uso dos símbolos religiosos estarem deslocados do culto religioso, onde seria seu “espaço natural”, quanto pela referência ao ato sexual estar deslocada de seu espaço “sagrado”, o âmbito privado. Quando Indianara contesta que não seria exatamente sacrilégio, ela coloca em funcionamento uma retórica que, para uma pessoa católica, não funciona. Para religiosos, o uso de seus símbolos fora do contexto de culto é um ato de profanação e, no caso do uso feito pelo Coletivo Coyote, agressivo. Somado a isso, há o ato de enfiar a imagem no ânus, ação marcada por simbolismos na cultura brasileira. O ânus é frequentemente lido como um lugar sujo, usado em xingamentos (“vai tomar no cu”, “enfia no cu”) carregados de negatividade, principalmente por não ser reconhecido pela moral cristã como lugar viável às práticas sexuais, já que a prática sexual, na moral cristã, está relacionada especialmente à reprodução e não ao prazer.

Assim, no contexto brasileiro, a performance pode ser lida como algo maior do que “quebrar gesso”, mas como uma profanação agressiva e carregada de sentido às crenças e aos símbolos cristãos.

Segundo Agamben (2017), os romanos consideravam que a consagração (tornar algo “sacro”) designava a saída das coisas da esfera do direito humano, do uso comum, para uma esfera separada, do divino, pertencentes aos deuses. Assim, qualquer ato que violasse ou transgredisse a especial indisponibilidade das coisas que pertenciam aos deuses era considerado sacrilégio. Profanar, então, era o ato de restituir a coisa sagrada ao livre uso dos homens, tornado livre a coisa profanada.

No espaço de intersecção entre arte e política, as performances da Marcha das Vadias provocam a “profanação” dos ícones religiosos e, também, do próprio culto. Profanar, para Agamben (2017), significava restituir as coisas sacramentadas ao livre uso dos homens. Portanto, utilizar imagens ditas “religiosas” para fazer performances artísticas é restituir ao uso da arte coisas que estavam em um lugar separado, o do sagrado. “Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (AGAMBEN, 2017, p. 66).

Ao retirar de seu lugar separado objetos de gesso e de madeira, vestimentas e, até mesmo, *palavras* e *nomes* que estavam na esfera do sagrado (Papa, Deus, santa, “confesso” etc.), fazendo outro uso desses elementos, as manifestantes da Marcha das Vadias estão profanando. A profanação implica uma neutralização daquilo que profana: aquilo que estava indisponível e separado perde a sua “aura” e é restituído ao uso comum. No entanto, no caso da performance do Coletivo Coyote, mais que profanar, ocorre a dessacralização, a destruição dos ícones. Os performers não querem restituir ao uso comum, querem destruir a igreja e sua influência sobre os corpos.

A crítica à igreja, à influência das religiões cristãs e da moral vinculada a elas nas decisões políticas se repete em várias das Marchas das Vadias. Em Florianópolis, por exemplo, todos os anos a Marcha das Vadias partiu da ou passou pela Catedral, localizada em frente à Praça XV, no centro da cidade. Ocupando as escadarias da principal igreja católica da cidade, as manifestantes se posicionam de costas para o edifício e de frente para a praça, cantando e gritando palavras de desordem relacionadas à interferência da igreja e do cristianismo na vida das pessoas.

A escolha de passar em frente às igrejas e parar ali para fazer algum protesto ou performance, segundo Gabriela, da MdV de Florianópolis, não é algo programado, mas que sempre acontece, possivelmente pelo apelo imagético da composição formada por pessoas semi-nuas, com os corpos pintados, carregando cartazes e usando balaclava em frente aos edifícios das instituições que construíram e

reproduziram de maneira mais violenta a hegemonia da moral misógina cis-heterossexual. Essa composição produz um efeito político e estético quando capturada pelas fotografias presentes no local.

Eu não sei, de verdade, eu acho que é uma coisa da fotografia, mesmo, sabia? Tem a coisa da discussão da igreja e daí o que a gente fez foi ir também na Universal do Reino de Deus, né, fazer nossas performances lá na frente, o que gerou que hoje a Universal do Reino de Deus tem um muro na frente, ela é fechada por conta das manifestações agora, antes ela não tinha nem segurança, em 2012 ela não tinha nem segurança. (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

As intervenções em frente às igrejas são uma das formas encontradas pelas manifestantes de se posicionarem contra o controle histórico exercido, desde o período colonial, sobre seus corpos. Em frente às igrejas, elas expurgam as “forças” religiosas que as tentam controlar. Exemplo disso foi a entrada das manifestantes da MdV de Florianópolis em 2013 no terreno da Igreja Universal, localizada na Rua Mauro Ramos, centro da cidade (Figura 5). Nas escadarias, com seus corpos à mostra, pintados, as inúmeras faixas, bandeira LGBTTTIQ e cartazes, elas gritam: “eu amo homem, amo mulher, tenho direito de amar quem eu quiser”. Em seguida, inicia uma canção que diz: “Fora Feliciano, Feliciano fora, Fora Feliciano tá chegando a sua hora”¹²⁶; “eu sou mulher, quero respeito, mulher não é só bunda e peito”. Essa intervenção foi filmada por um cinegrafista amador que, depois, publicou no Youtube sob o título “Invasão na Igreja Universal”¹²⁷. As imagens do protesto demonstram uma espécie de “ritual de profanação” do espaço religioso, uma profanação do culto.

¹²⁶ A referência é a Marco Antônio Feliciano, um pastor ligado à igreja Assembleia de Deus que se elegeu deputado federal pelo Partido Social Cristão, em 2010 e que atualmente é filiado ao Podemos. Eleito presidente da Comissão de Direito Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados, cargo que exerceu até 2013, o pastor gerou controvérsias e muitos protestos devido às suas declarações homofóbicas, misóginas, contrárias aos direitos das pessoas LGBTTTIQ, do direito ao aborto, entre outras.

¹²⁷ O vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2Gk9UIn4ICs>. Acesso em 30 nov. 2018.

Figura 5: Marcha das Vadias de Florianópolis em frente à Igreja Universal, 2013. Crédito: Eduardo Valente



Ocupando o espaço da igreja com cartazes como: “Tire seus rosários de nossos ovários”, “Se na TV pode, no outdoor pode, aqui também pode!!! Minha nudez é política!”, e a nudez dos corpos escritos com frases: “Meu corpo, minhas regras”, profanam o lugar “sacralizado” da religião, confrontam seus discursos e denunciam o modo como subjugam as mulheres e seus corpos, em sintonia com a lógica patriarcal e capitalista de uso dos corpos seminus na publicidade e na TV, mas impossibilitando que elas mesmas façam deles o uso que desejam, proibindo o aborto, a livre sexualidade, o uso de determinadas roupas, a nudez etc.

Compreendendo também o capitalismo como religião, que “sacraliza” coisas – humanas ou não humanas – retirando-as do uso comum e incluindo-as na esfera do sagrado, da mercadoria, Agamben (2012) permite compreender a profanação, também, como o ato de restituir a mercadoria ao âmbito do uso comum. Assim, é possível reconhecer a profanação na Marcha das Vadias não só ao restituírem os objetos ditos “sacros” nas performances, mas ao permitirem que os próprios corpos das sujeitas sejam usados como meio e mensagens de seus desejos e de sua subjetividade, resgatando-os do âmbito sagrado (privado, mercadoria ou doméstico, domínio masculino) e libertando-os.

Assim como a MdV de Florianópolis, a MdV de Curitiba também realiza paradas simbólicas em frente à Catedral Metropolitana de Curitiba, localizada na Praça Tiradentes (Figura 6).

Figura 6: Performance em frente à Catedral Metropolitana de Curitiba, Marcha das Vadias de Curitiba, 4 de julho de 2015. Créditos: Rodrigo Gomes.



Na fotografia tirada durante a Marcha das Vadias de Curitiba de 2015, vê-se o grupo de manifestantes formando um círculo em frente à Catedral (Figura 6). No centro do círculo, no chão, foi colocada a faixa da Marcha das Vadias. Algumas pessoas estão sentadas e outras em pé. Muitas fotografam a cena. No meio do círculo, um pouco abaixo da faixa da Marcha, uma pessoa está deitada no chão com os braços e pernas abertas. Ela usa um vestido branco e botas pretas. O vestido e várias partes de seu corpo estão manchadas de vermelho. Em outras fotografias tiradas durante esta marcha, é possível identificar quem é a pessoa que está deitada em frente à Catedral na Figura 6: trata-se da atriz trans Maite Schneider. Embora não faça parte da organização da MdV, ela esteve presente em várias das marchas de Curitiba realizando

performances e usando figurinos sempre provocadores¹²⁸. Em 2015, ela usa um vestido branco com várias bonequinhas costuradas, simbolizando pessoas brancas e negras, e na parte da frente do vestido, na altura da barriga, está escrito “Intolerância mata”.

Segundo Maite, no momento capturado pela Figura 6 estava tocando uma música e as participantes da Marcha também puxavam o grito: “Se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulher, o aborto seria legal. Seria legal e seguro, seria legal e seguro, seria legal e seguro se o papa fosse mulher”. Enquanto isso, algumas pessoas se levantaram, foram até o meio do círculo e deitaram no chão. *“Eu estava fazendo das mulheres trans, mas tinham várias mulheres, vários corpos diferentes das mulheres, etnias, enfim e era contra a intolerância da Igreja Católica, contra a proibição do aborto, e a gente ocupou, daí, a frente da Catedral”*.

De acordo com Jussara, uma das organizadoras da MdV de Curitiba, Maite participou de várias edições da Marcha, sempre realizando performances, não só relacionadas à questão trans, contrárias ao binarismo de gênero, mas também relacionadas ao aborto. Além da presença de Maite, pelo menos outras três pessoas realizaram performances neste dia em frente à Catedral, sem programação prévia da organização da Marcha, como a leitura da poesia *Aviso da Lua que Menstrua*, de Elisa Lucinda.

Para Glusberg (2008), no trajeto do ritual, do sagrado e do profano, do possível e do impossível, pode-se ter a possibilidade de decifração parcial dos sentidos envolvidos durante uma performance. Como nenhuma performance pode ser vista isolada de seu contexto, os sentidos envolvidos durante as performances de profanação das Marchas das Vadias só podem ser compreendidos em relação ao contexto de indignação contra as violências que são, institucionalmente, acobertadas pelo Estado e pela Igreja; a indignação contra o discurso moralista sobre gênero e diversidade propagado pela Igreja; a indignação contra aqueles que defendem a “cura” de pessoas que amam, independente do gênero;

¹²⁸ Busquei o contato de Maite para compreender melhor do que se tratava a performance fotografada na MdV de Curitiba de 2015. Conversamos por Whatsapp e ela contou que usa vários figurinos para provocar as pessoas, a maior parte deles criado por Alexandra Linhares. Um deles foi uma roupa que era metade homem, metade mulher, com objetivo de discutir a questão da dicotomia, os binarismos, as imposições de gênero. Em 2015, na sua participação na Marcha das Vadias, Maite utilizou um vestido que foi feito para as Paradas LGBT que ela participou em várias cidades.

entre outras. Assim, compreender o momento de ocupação de um espaço religioso para profanar seus símbolos só é possível identificando que tais símbolos, mesmo tidos como sagrados, são profanados pelos seus próprios fiéis, quando os usam para justificar preconceitos, discriminação e, até mesmo, agressões e mortes de outros seres humanos, profanando sua própria crença, que orienta “ama o próximo como a ti mesmo”, pois todos deveriam ser considerados “irmãos”, pois, seriam filhos do mesmo pai: Deus.

2.3 Corpos, subjetividade e a (des)ordem do sensível

O corpo que se coloca na rua se coloca performativamente, reelaborando seu fazer cotidiano, ressignificando suas formas de agir, vestir, mover e expressar. Ao mesmo tempo, é possibilidade de ressignificação dos corpos de pessoas que possam vir a se afetar com a performance e a ela, de algum modo, responder. Estar na rua, então, pode ser uma forma de ressignificação do político, profanação do espaço do corpo e dos próprios afetos. Segundo Glusberg (2008, p. 56), “[...] o corpo nu, o corpo vestido, as transformações que podem operar-se nele, são exemplos das inúmeras possibilidades que se oferecem a partir do simples, do imprevisto trabalho com o corpo”. Neste aspecto, a performance particulariza este corpo, trabalhando com o discurso do corpo. No entanto, “[...] a codificação a que está submetido esse discurso é oposta às convenções tradicionais; embora parta das linguagens tradicionais ela acaba por entrar em conflito com elas” (GLUSBERG, 2008, p. 56-7).

Como parte da performance da Marcha, no dia do ato, muitas pessoas utilizam roupas, maquiagens e formas de expressão que não costumam usar no seu dia-a-dia. Assim, alguns corpos em marcha caracterizam-se pela “montagem” de si, formada pela escolha das peças que se vai vestir, ou daquelas que se vai tirar, e da pintura de partes do corpo, seja com maquiagem, seja com frases de resistência. Estar com os seios nus, com o corpo pintado, com uma fantasia, com roupas consideradas sensuais, tudo é possível neste espaço que, além de aberto, pode ser considerado, também, seguro, já que as manifestantes protegem umas às outras.

Sandra, da MdV de Salvador, comenta sobre o simbolismo e o ato político que compõem a manifestação, quando dezenas de mulheres, vestidas das mais diversas formas e, algumas, com os seios à mostra,

passam carregando cartazes, gritando e cantando em pleno Desfile de Dois de Julho.

[...] a Marcha das Vadias quando a gente saiu em 2012, foi uma coisa assim, muito louca, que a gente tava com 400 mulheres. Uma coisa de louco. Só que você tá no meio de uma passeata, e a gente tem várias coisas que acontecem, que quando você vê uma mulher saindo de peito numa Marcha, de fora, as pessoas não compreendem. "Ai, meu deus, o que é aquilo?", né? Como por exemplo, eu já saí na Marcha de tudo quanto é jeito, já saí de freira, esse ano eu tô querendo sair de noiva, já coloquei o meu peito pra fora. Que eu acho que o peito também é um ato político, né. Então quando você sai com aquelas mulheres assim, imagina, aquele monte de mulher, umas tiraram a camisa, as outras não, porque a marcha é livre, você sai do jeito que você quiser. As pessoas tiveram impacto, porque "o que é isso?", aquele monte de mulher vindo com cartaz, não entendendo nada as pessoas, e ainda escrito "Marcha das Vadias". Porra! Então deu uma repercussão, foi tanto que os outros municípios começaram a fazer. Então eu acho super importante que a Marcha fez esse repensar, essa discussão. Muitas pessoas viraram "ai, não vou pra uma marcha que coloca o peito pra fora". Meu amor, você vai pra onde você quiser, ninguém tá chamando você pra ir pra marcha, se você quiser vir pra Marcha das Vadias você vem, querida, porque aqui é livre. Se você não quiser vir, vai pra onde você tiver vontade, a gente tem muitas marchas por aí. A gente tem muito feminismo por aí, eu acho que você tem que ir pra onde você se acha. Agora você não dá pra você acabar com as pessoas, achando que aquilo é errado, o que elas tão fazendo. Então assim, eu não tô nem aí, tá querida, eu sei que eu vou marchar com você ou sem você, entendeu bicha? [...] Então a Marcha ela deu esse impacto nas pessoas, e todo mundo querendo saber o que que era a Marcha, que deu uma explosão no Brasil inteiro, 2012 ficou mais forte, então foi uma coisa

assim, muito louca. (Sandra, MdV de Salvador, 2017).

Conforme relata Sandra, o fato de algumas mulheres estarem com os seios à mostra gerou impacto e repercussões negativas em alguns grupos. No entanto, o fato de esta ser algo que faz com que algumas mulheres não queiram participar da Marcha, segundo Sandra, não a inviabiliza e tampouco diminui o seu impacto na sociedade. Tal impacto, talvez, só tenha sido gerado devido às formas de expressão das manifestantes das Marchas das Vadias. Se fosse uma “passeata” comum, talvez não chamasse tanta atenção da sociedade para a mensagem que gostariam de passar.

De acordo com Indianara, da MdV do Rio de Janeiro, a forma de se manifestar, o corpo marchando e se manifestando, é a principal performance da Marcha das Vadias. Os peitos de fora - uma prática que ocorre desde a primeira marcha, mas que se tornou polêmica e mais difícil após denúncias por atentado ao pudor - são colocados, a partir de determinado momento, por travestis. Estrategicamente, travestis e mulheres trans vão com os peitos de fora para a frente da Marcha, já que não podem ser denunciadas por atentado ao pudor por não terem reconhecida institucionalmente a sua identidade feminina. Tal estratégia tensiona e coloca em xeque a própria legislação que nega a elas sua identidade. Para ser considerado atentado ao pudor e criminalizar o que fazem, deve-se reconhecer que se trata de seios femininos, isto é, há que reconhecê-las como mulheres. Como as instituições não o fazem, o cerceamento da liberdade de ficar “sem camisa” não pode ser aplicado, pois no Brasil, peitos de pessoas lidas como “homens” podem ficar à mostra sem caracterizar atentado ao pudor.

Esta forma de “resolver a questão” gera, de acordo com Indianara, uma provocação ainda maior na ordem hegemônica de inteligibilidade e do sensível que estabelece que o peito feminino deve estar sempre coberto.

[...] a questão das mulheres da Marcha das Vadias dizendo que "Ah, o problema é que se formos com o peito de fora podemos ser detidas por ultraje público ao pudor, por atentado ao pudor". Então eu disse: "ah, vou eu e trago algumas travestis comigo, porque legalmente sou homem, então não podem me prender por peito de

fora senão terão que prender todos os homens”. Aí cria-se também esse marco e essa discussão, e eu passo a ser perseguida, meus peitos passam a ser perseguidos, e aí nasce, então, meu movimento “Meu peito, minha bandeira, meu direito”. A Marcha, as performances, são tantas que acontecem, mas eu acho que são, as principais são essas com os corpos, mesmo, os corpos marchando, os corpos gritando, os gritos que são construídos e criados na hora, né, dependendo da situação. (Indianara, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Os corpos, as performances, os gritos de desordem, os cartazes e as canções formam, segundo Indianara, uma “*performance maior que é a Marcha na rua*”.

Então tivemos: “E aí, como é que é, engravidar Maria é fácil, quero ver engravidar José”; “Ei, Papa, levanta seu vestido, quem sabe aí embaixo não está o Amarildo”; depois da quebra das imagens, aí [...]”Sou vagabunda de noite e de dia e quebro gesso na Marcha das Vadias”, né, então, há vários que vão surgindo e que vão fazendo parte de gritos também em outras marchas e vão pra outras. Aí nós temos algumas, temos “Quanto mais eu rezo, mais Maria goza, mais Maria goza, quanto mais eu rezo. Quanto mais eu rezo...” (risos), então nós temos algumas... Então são as performances, são, ou seja, de gritos mesmo da marcha, seja com nossos corpos mesmo, apenas, tem as mulheres que vêm mostrar o estupro, então tem toda uma encenação teatral, tem teatro dos oprimidos, tem um pessoal que vem com perna de pau, tem as pessoas do bambolê, tem as danças, tem os tambores, então, a Marcha é bem performática, eu acho que a Marcha ela é uma performance total, eu acho que todas as performances formam a performance maior que é a Marcha na rua. Acho que é isso. (Indianara, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

A junção de corpos e gritos de desordem que questionam o “cistema” binário de gênero, ao mesmo tempo em que profanam algumas “verdades” baseadas em crenças religiosas, além da expressão cultural de grupos teatrais, da dança, do circo, entre outros, constroem uma grande performance. Essa performance, portanto, é construída por vários elementos espontâneos, por corpos diversos e suas subjetividades plurais. Assim, a composição de várias singularidades forma, na marcha, uma grande unidade na subversão, conforme relata Antônia, da MdV do Rio de Janeiro.

Então assim, tem nudez, sim, mas ninguém é obrigado a estar nu, claro. A gente se protege, umas às outras, quando aparece qualquer desafio. Já aconteceu de terem homens que tiveram que ser expulsos da Marcha, mas assim, então rola uma coisa muito grande, um sentimento muito grande de unidade, de subversão, mas também de, você estar com minas ali que você não conhece, nunca viu... E cada, a gente incentiva que as pessoas, assim, no começo da marcha a gente faz uns cartazes, a gente incentiva que as pessoas ponham as suas questões nos cartazes, né. Tem questões que são muito específicas, assim, de mulheres lésbicas, de mulheres pretas, de mulheres que são mães, mulheres que são do funcionalismo público e aí vai... mulheres que sofreram todos os tipos de violência... a gente incentiva muito que as pessoas coloquem a história delas no protesto, o lado delas no protesto. E a gente vê muito as pessoas abraçando isso. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Segundo Antônia, a única coisa que as organizadoras fazem antecipadamente é definir o trajeto da Marcha, o restante, as performances, os gritos de desordem cantados e as pautas que aparecem nos cartazes são definidos na hora, de acordo com cada participante que é incentivada a colocar suas reivindicações no seu cartaz. O incentivo à produção de cartazes com as pautas de cada uma é uma característica que se repete em outras Marchas das Vadias. Assim, tanto a

espontaneidade das performances quanto a diversidade das frases escritas nos cartazes e nos corpos tornam a Marcha um espaço de múltiplas vozes, de pautas diversas e, como na chamada da MdV de Curitiba, de “todas as bandeiras”.

Para Viene, da MdV de Fortaleza, diferente das manifestações em que os carros de som vão na frente, “guiando” as/os manifestantes, na Marcha das Vadias cada pessoa pode expor suas próprias pautas e puxar seus próprios gritos, sem necessidade de qualquer programação prévia. Viene relata que a abertura do espaço proposto pela Marcha das Vadias gera espontaneidade e faz com que as pessoas se sintam parte daquela mobilização, o que, segundo ela, não acontece quando carros de som e porta-vozes assumem o papel de lideranças da manifestação.

E justamente esse diferencial de alguns atos de rua que eu participei porque eu participei de alguns atos de rua, mas geralmente não eram auto-organizados nem partidários, apesar de ter como frente pautas que eram colocadas pra todo mundo, pra sociedade em geral, mas tinha um direcionamento político e tinha uma organização muito forte, inclusive com a presença massiva de carros de som e de pessoas, porta-vozes que usavam realmente do comando, dirigentes. E essa diferença, essa espontaneidade que você nota e que você sente ao participar de um ato [...] e essa espontaneidade, essas intervenções diferenciadas, essa liberdade de se expressar como quiser, e a própria característica muito interessante da Marcha é da apropriação do próprio corpo como porta-voz daquilo que se quer dizer, então existe uma intensidade, uma participação muito forte que você sente que você está realmente participando daquele processo, você não tá sendo conduzido a uma luta, pelo menos eu me sinto assim. E pelo que eu posso ver, por essa espontaneidade, pelas pessoas chegar e trazer coisas novas, diferenciadas, intervenções que não se tinha colocado em um roteiro, isso faz toda a diferença, com certeza, pelo menos pra mim. (Viene, MdV de Fortaleza, 2017).

A “*apropriação do próprio corpo como porta-voz daquilo que se quer dizer*”, como se referiu Viene, é um aspecto importante na Marcha das Vadias. Durante o ato, o corpo não é só o meio, mas a própria mensagem (MCLUHAN, 1964), na medida em que o que se quer dizer está escrito sobre ele. Dessa forma, a performance dos corpos em marcha torna-se um “manifesto de si”, uma forma de emissão de suas próprias mensagens (MELO, 2014). A performance como manifesto de si subverte, momentaneamente, a necessidade de ser representada por discursos de outrem (seja do movimento social, do partido ou representante político), que são padronizados e, muitas vezes, universalizantes. Nas Marchas, cada manifestante representa a si mesma, carrega suas próprias reivindicações e é vista (e lida) a partir de suas próprias pautas e lutas, escritas sobre a pele ou em seus cartazes. Conforme Ilana, da MdV de Fortaleza, a Marcha acaba se tornando um espaço de visibilização de si mesmas, de seus corpos, desejos e reivindicações.

Nós marchamos, sobretudo, antes de mais nada, por nós mesmas. O que que eu quero dizer: é claro que se espera numa marcha dar visibilidade, mas a visibilidade que a gente busca dar é exatamente essa visibilidade dos nossos corpos realmente na rua. E nos diálogos que a gente desenvolva, e aí cada qual aonde mora, onde trabalha... (Ilana, MdV de Fortaleza, 2017).

Para Ilana, mais que dar visibilidade para alguma pauta ou reivindicação específica, a Marcha das Vadias é o espaço de colocar o corpo da própria sujeita, com suas subjetividades e desejos, no lugar do visível. Dessa forma, podemos refletir que a Marcha das Vadias cria um espaço onde a liberdade de ser quem se é pode ser exercida. Assim, não é só com frases de luta escritas sobre os corpos e cartazes que se faz a Marcha das Vadias, mas a composição dos próprios corpos, expostos, à mostra, que produz este espaço subversivo de existências não padronizadas, não normativas, dissidentes. Assim, as manifestantes da Marcha das Vadias reverterem os sentidos da frase categórica de Despentes (2016, p. 43), de que “na moral judaico-cristã, mais vale ser tomada a força do que ser tomada por vadia” e dizem, por meio de seus corpos, que mais vale ser vista como “vadia” do que aceitar que seu corpo seja sistematicamente tomado à força. Em marcha, elas gritam e

escrevem sobre si mesmas: “Se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias”.

Assim como em outros espaços políticos, a Marcha das Vadias dá visibilidade ao corpo como porta-voz das demandas, deixando-o falar, em meio a pessoas, muitas vezes, desconhecidas. Esse espaço aberto possibilita a manifestação de múltiplos corpos, frases e gritos, que dão às Marchas das Vadias um aspecto de improvisação, um “clima anárquico”, como se referiu Antônia, da MdV do Rio de Janeiro. Para ela, este clima produz um sentimento diferente daquele esperado em outros tipos de manifestação, que ela considerava chatas. Na Marcha das Vadias, diferentemente, o clima a agradou, acolheu, tanto que na primeira marcha que ela participou, em 2012, ela já passou a interferir no espaço, criando gritos e sendo acompanhada pelas demais manifestantes. Essa dinâmica, para ela, gera uma sensação de diversão, de unidade, conforme relata.

Bom, a primeira, essa primeira Marcha que eu fui, eu acho que me deu um sentimento muito assim, quando eu falei um clima anárquico, não tava falando assim de anarquismo, anarquia como um movimento político, mas assim, é uma coisa muito, de ter energia muito alta, ter uma energia de diversão, ter uma energia de unidade, mas ter um lado muito subversivo mesmo. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

A “energia muito alta”, “energia de diversão”, “energia de unidade” e, ao mesmo tempo, seu aspecto subversivo, são características possíveis de perceber através das fotografias das Marchas das Vadias em cidades brasileiras. É comum capturar nas fotos as pessoas gritando algo, sorrindo ou dançando. A sensação de unidade ao gritarem juntas contra formas de opressão e de violência que todas sofrem, de maneiras e intensidades diferentes dependendo do lugar que ocupam na sociedade, provoca um deslocamento dos sentidos, uma afetação. Ao mencionar a “energia muito alta” e a “energia de diversão”, Antônia reflete sobre esse aspecto transformador possível por meio do contato entre as pessoas na marcha. No encontro, os afetos e sentimentos que comumente estão relacionados à dor, ao sofrimento, ao medo e, muitas vezes, ao trauma, tornam-se potência para afetos relacionados à união e à força.

Sentir-se afetada pela Marcha das Vadias pode estar relacionada às próprias vivências das pessoas na sociedade, como a dimensão da experiência diante da violência durante a construção social e subjetiva do sujeito “mulher”, que Sara Ahmed chama de “*gender fatalism*” (AHMED, 2017). Essa violência, segundo Ahmed (2017), transforma, mudando a própria forma do corpo, a forma como se vive no mundo, assim como mudando o próprio mundo, isto é, a forma como se interpreta o que se vive.

A violência faz coisas. Você começa a esperá-la. Você aprende a habitar seu corpo diferentemente através dessa expectativa. Quando você sente o mundo lá fora como um perigo, é sua relação com o seu próprio corpo que muda: você se torna mais cautelosa, tímida; você pode se retirar antecipando que o que aconteceu antes irá acontecer novamente. Pode ser suas próprias experiências que a levam até aqui, à precaução da retirada, mas pode ser também o que você aprendeu com outras pessoas. Você é ensinada a ser cuidadosa: ser cheia de cuidado a torna ansiosa sobre o potencial de ser machucada. Você começa a aprender que sendo cuidadosa, não tendo coisas como esta acontecendo com você, é uma forma de evitar se machucar. É para o seu próprio bem. E você sente a consequência: se algo acontecer, você falhou em preveni-la. Você se sente mal na antecipação de sua própria falha. Você está aprendendo, também, a aceitar que a potência de violência é iminente, e manejar você mesma é uma forma de manejar as consequências. (AHMED, 2017, p. 24, tradução nossa)¹²⁹.

¹²⁹ “The violence does things. You begin to expect it. You learn to inhabit your body differently through this expectation. When you sense the world out there as a danger, it is you relation to your own body that changes: you become more cautious, timid; you might withdraw in anticipation that what happened before will happen again. It might be your own experiences that lead you here, to caution as withdrawal, but it might also be what you have learned from others. You are taught to be careful: to be full of care as to become anxious about the potential to be broken. You begin to learn that being careful, not having things like that happen to you, is a way of avoiding becoming damaged. It is for your own good. And you sense the consequence: if something happens, you have

Como “*gender fatalism*” Ahmed (2017) compreende que aprender a ser cuidadosa e tímida para prevenir violências faz parte da construção do sujeito “mulher”. Esse aprendizado não começa, somente, após ter sido violentada, mas é construído a partir dos discursos anteriores à violação. Assim, antecipadamente, você sabe que é a culpada, pois não preveniu e não se cuidou o suficiente caso algo aconteça com você. Segundo Ahmed (2017), isso torna as mulheres medrosas, tímidas e cautelosas e cerceia sua liberdade de ser e de estar no mundo.

Regina, da MdV de Fortaleza, ao se referir a um episódio de sua vida marcado pelo amedrontamento e recolhimento de sua expressividade diante da ameaça de violência ao caminhar por determinadas ruas de sua cidade, reflete que participar da Marcha das Vadias a afetou muito, na medida em que ela viu colocadas de maneira visível e pública muitas das violências pelas quais ela passa cotidianamente. Segundo ela, durante a Marcha, ao passar por lugares conhecidos, como a padaria que ela compra pão, o local onde tira cópias dos textos da faculdade, com “um monte de homem lá que me conhece”, vestida só com um “topzinho”, barriga de fora, etc., ela se sentiu mais forte, inclusive ao passar por um posto onde um dos homens a assediava e ela nunca tinha tido coragem de reagir.

[...] eu lembro que senti, me senti mais forte estando lá e gritando as palavras de desordem e passando mesmo, com a barriga de fora, que é uma coisa que eu não costumo usar no cotidiano - não costumava usar, porque agora eu estou ficando cada vez mais atrevida (risos) -, mas naquela época eu acho que eu sofria muito, sabe, com os assédios, eu acho que eu não sabia reagir. Hoje, eu nem ligo, respondo, reajo na hora, ou então, deixo pra lá, às vezes eu acho graça, porque tem coisas engraçadas e que não são, que não me ferem, eu realmente acho engraçado. Enfim, mas naquela época era mais doloroso, eu

failed to prevent it. You feel bad anticipation of your own failure. You are learning, too, to accept that potential for violence as imminent, and to manage yourself as a way managing the consequences” (AHMED, 2017, p. 24).

era mais novinha e tudo, e sentia que tinha mais medo, em geral, de tudo, né, hoje eu também sinto menos. Mas assim, em geral, eu acho que me senti muito fortalecida, é sempre fortalecedor, pra mim, construir algo coletivo, depois vem até uma certa ressaca, uma certa solidão, também, quando esses momentos acabam. (Regina, MdV de Fortaleza, 2017).

Para Regina, tanto as sensações de medo, quanto de fortalecimento ligado à perda do medo demonstram a gama de possibilidades que se abrem ao estar na rua, coletivamente, lutando contra as múltiplas opressões. Ao invés do processo de recolhimento e de limitação dos espaços de circulação de seu corpo, resultado do “*gender fatalism*”, a Marcha das Vadias provocou um efeito contrário em Regina, uma reversão no processo de controle e limitação para um momento de maior “atrevimento” ligado à liberdade de se expressar e mostrar o corpo na rua, a despeito das violências sofridas. Esse sentimento, para Regina, está relacionado à construção de algo coletivo.

Assim, na Marcha das Vadias, as manifestantes se movem do lugar da dor e do sofrimento, resultados da opressão e da violência, para um lugar de apoio mútuo, construção coletiva de um espaço que é afetivo e potente. Para Luana, da MdV de Salvador, estar juntas na rua gera potência, legítima a luta por direitos e fortalece o entendimento de que essa luta não “tá errada”.

Ah, é potência, né. Potência. É entender que não é a gente que tá errada (risos). Quando a gente vai pro enfrentamento e vai com outras mulheres é algo que legitima que é isso mesmo, ou seja, a gente precisa garantir os nossos direitos, a gente precisa garantir o nosso ir e vir com segurança, a gente precisa não justificar mais essa violência, e que muitas vezes quando você tá num ambiente isolado, as pessoas podem até te convencer de que você tá errada, né, e quando você se junta com outras mulheres e vai pra rua, e grita, e vê a potência disso, é uma confirmação de que esse sofrimento que as mulheres passam todos os dias ele não é justificável. (Luana, MdV de Salvador, 2017).

O entendimento de que o sofrimento que as mulheres passam todos os dias não é justificável se relaciona com tornar visível, dizível e compartilhável aquilo que, para muitas, esteve silenciado, trancado dentro de si. O medo de uma agressão ou de um estupro é um sentimento que aquelas assignadas como mulheres ao nascer foram criadas para cultivar, de que é preciso se proteger da libido dos homens, “que adoram que seu objeto de desejo continue em seu lugar de origem, quer dizer, desencarnado, e, sobretudo, mudo” (DESPENTES, 2016, p. 82). Se forem vítimas de um estupro, os conselhos mais razoáveis dizem “não conte para ninguém” (DESPENTES, 2016, p. 33), então a palavra é evitada e o estupro acaba se tornando uma “ferida de uma guerra que se trava no silêncio e na obscuridade” (DESPENTES, 2016, p. 31). Esta é a estrutura da chamada “cultura do estupro” e do “*gender fatalism*”, que ensina às pessoas assignadas mulheres que são elas que devem evitar a violência sexual, porque se alguém as estuprou, foram elas que “provocaram”, falharam em evitar a violência, e são, portanto, culpadas. Conforme escreve Despentes (2016, p. 37): “Porque, num estupro, você precisa provar que não estava de acordo. A culpa está submetida a uma atração moral não enunciada que faz com que a balança sempre pese mais do lado que quem foi fodida do que de quem fodeu”.

O espaço da Marcha das Vadias possibilita que esses silêncios sejam quebrados e que o corpo, desencarnado e mudo, possa encarnar e tornar-se falante. Mesmo assumindo o estigma de “vadia”, os reflexos coletivos gerados ao ver-se espelhada na bandeira da outra, no cartaz e nas frases escritas no corpo da outra, potencializam a ação transformadora da quebra do silêncio. Cada corpo e cartaz carregam múltiplas vozes e experiências, já que a dor vivenciada por uma é reflexo de opressões e desigualdades estruturais compartilhadas com muitas outras.

O uso do corpo como meio de comunicar reivindicações ou fazer visíveis as próprias existências é uma das formas das manifestantes tornarem seu corpo tanto o meio de luta quanto a própria mensagem. Em contraposição ao discurso que culpabiliza as vítimas por estupro, justificando que determinada roupa é um “convite” para o assédio, as manifestantes escrevem no corpo, geralmente próximo aos seios: “isso não é um convite”. Dessa forma, a percepção e leitura desses corpos, seja pelos olhos curiosos de quem passa pela Marcha, seja pelas lentes de fotógrafas/os e jornalistas, acaba sendo mediada pelas mensagens escritas na pele e pelos cartazes que são carregados. As

mensagens, assim, tornam-se mais visíveis e importantes do que o próprio corpo, subvertendo seu “uso” pelo mercado (principalmente no caso de mulheres cisgêneras na publicidade), como objeto de estímulo do desejo masculino.

Assim, o corpo, mais que um meio, um veículo de transmissão de mensagens por meio de movimentos, gestos e ações, conforme preconiza Glusberg (2008, p. 99), torna-se uma “[...] infraestrutura biológica e psicológica, fonte dessas mensagens”. Essa característica da expressão do corpo na Marcha das Vadias aproxima a manifestação de uma performance. Desde a composição até a performance, os corpos na Marcha das Vadias produzem mensagens que direcionam a comunicação e guiam as/os espectadoras/es a respeito do que se quer transmitir. A estratégia é tornar a mensagem o mais explícita, escancarada, direta e, muitas vezes, crua possível, através dos corpos, transgredindo, muitas vezes, o regime de sentidos hegemônico na sociedade. “As performances, como verdadeiras emergências estéticas, são transgressões dentro de uma cultura em que o corpo, a partir das convenções vigentes, é alienado de si próprio” (GLUSBERG, 2008, p. 100). Buscando desalienar-se é que a Marcha das Vadias propõe a exposição dos corpos a partir de suas subjetividades e desejos.

2.3.1 “Barramos a violência a partir do nosso desejo”

A possibilidade de expurgo da revolta e da indignação no momento da Marcha das Vadias a transforma num espaço de rebeldia, como relata Ilana, da MdV de Fortaleza. Para ela, o que é uma característica profundamente diferente da Marcha das Vadias com relação às demais marchas é que ela, de fato, existe a partir de uma posição de rebeldia muito singular. Não à toa, a polícia faz marcação cerrada nos atos.

Quer dizer, não tem uma mulher que esteja nessas marchas que não, que não esteja pondo o corpo, e não apenas performativamente, por exemplo, lembro que na marcha de 2014 foi extremamente tenso, a gente foi seguido pela polícia, moto tentando passar por cima... Foi extremamente tensa do ponto de vista da segurança. Sempre foi, em todas elas. Eu tô dizendo nessa de 2014 foi mais, porque inclusive tinha a presença, ostensiva

de polícia seguindo a marcha. Em todas as marchas, o conflito com motoqueiros no meio da rua, xingamento, " bando de vagabunda"... , e topar esse conflito tem a ver com essa exposição da singularidade no corpo ali. E aí eu acho que isso diz alguma coisa muito fundamental da própria natureza ou da especificidade das Marchas das Vadias, não é close, mas é uma apropriação da própria singularidade, inclusive como essa pauta da sexualidade é muito fundamental, isso eu acho que talvez seja outro dos elementos que, mais do que qualquer coisa se trata de assumirmos em nossos corpos e na nossa palavra a nossa condição de sujeitos, de sujeitos do nosso desejo, inclusive. Barramos a violência a partir do nosso desejo, esse eu acho que é um diferencial muito importante, sobretudo para um feminismo com certa tradição de feminismo que é moralista e encareteou a um grau que chega a nos desprover de corpos. (Ilana, MdV de Fortaleza, 2017).

Ilana aponta dois aspectos da Marcha de Fortaleza que também fazem referência a outras Marchas das Vadias no Brasil. Um deles é a presença sempre ostensiva da polícia durante os atos, característica compartilhada entre várias manifestações de rua. A relação entre a Polícia Militar e os movimentos sociais, no Brasil, é geralmente tensa na maior parte dos atos de rua, e frequentemente marcada por situações de violência física. No lugar de garantir a segurança das/os manifestantes, contendo os carros e motociclistas que desejam passar no meio das pessoas que caminham durante o protesto, a Polícia acaba, muitas vezes, por ser a própria agente de violência. No caso de algumas das Marchas das Vadias¹³⁰, o cordão de segurança, tanto nas laterais quanto na retaguarda do ato, é feito pelas próprias manifestantes que utilizam faixas ou bicicletas para conter o avanço dos motoristas. Pessoas da organização também ficam responsáveis pela segurança do ato, correndo

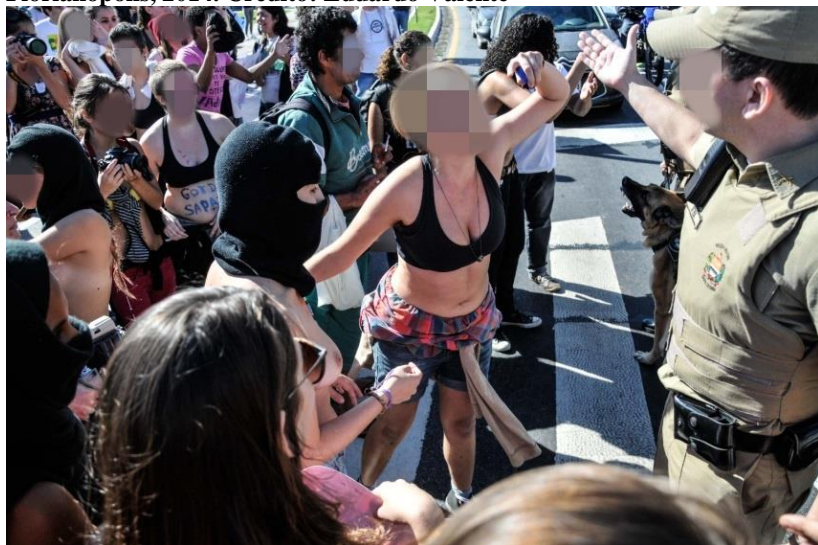
¹³⁰ Importante lembrar que não são todas as Marchas das Vadias que “param” o trânsito e entram em conflito com a polícia devido à ocupação do espaço da rua. A MdV de Salvador, por exemplo, é realizada em conjunto com o Desfile de Dois de Julho, um evento que já tem as ruas fechadas para acontecer, assim, na cidade, é como se a Marcha das Vadias fosse uma das “alas” do Desfile.

de um lado para o outro, observando qualquer ação hostil ou violenta contra as manifestantes e, também, “segurando” carros e motos que tentam “furar” o protesto.

Essa organização autogestionada é efetiva na maior parte dos casos e as marchas costumam terminar sem qualquer ocorrência grave. No entanto, há casos em que a atuação da Polícia Militar (PM) deixa de ser sutil – na contenção dos carros e motociclistas e no fechamento das ruas – e passa a ser hostil. Neste caso, o alvo principal torna-se as próprias manifestantes. Na MdV de Florianópolis, por exemplo, o fotógrafo Eduardo Valente capturou vários momentos de intervenção da Polícia Militar, de 2013 a 2015. A abordagem da Polícia ocorre, geralmente, após a marcha tomar algumas ruas que são mais movimentadas, onde a paralisação do trânsito pelo protesto tem um efeito mais amplo na dinâmica da cidade. Se, até então, os policiais, motos e viaturas estiveram ali para conter os demais carros, “protegendo” as/os manifestantes, no momento em que recebem uma ordem para dispersar o ato ou para não deixarem que o mesmo tome determinado trajeto, a polícia se volta contra as/os manifestantes. Movendo-se para a dianteira do ato, os policiais criam uma barreira para que as/os manifestantes não possam passar daquele ponto. Quando as pessoas do ato chegam à barreira, com os ânimos sempre altos da energia do protesto, nem sempre a discussão é tranquila e chega brevemente a uma resolução. Muitos dos protestos acabam após a polícia agir com bombas de efeito moral, gás de pimenta e golpes contra os manifestantes.

Em 2014, de acordo com as organizadoras da MdV de Florianópolis, a intervenção aconteceu minutos depois da leitura do poema *Fita Métrica*. As manifestantes desfizeram o círculo formado para a performance e continuaram “descendo” a rua Mauro Ramos em direção à Avenida Beira Mar Norte, uma das principais vias automotivas da cidade. Neste momento, a PM interferiu na manifestação com cachorros. Em uma das imagens, Eduardo Valente captura o momento em que uma das manifestantes discute com um policial militar em cima de uma das faixas de pedestres da Avenida Beira Mar (Figura 7).

Figura 7: Manifestante e policial discutem durante a Marcha das Vadias de Florianópolis, 2014. Crédito: Eduardo Valente



Nesta imagem da MdV de Florianópolis de 2014 (Figura 7), é possível ver que está acontecendo uma discussão entre as manifestantes e um policial militar em cima de uma faixa de segurança. Ao redor, algumas pessoas observam, outras tiram fotos. É possível ver que um cachorro da raça pastor alemão da polícia late no meio das pessoas. Ao fundo da imagem percebe-se carros parados atrás de uma faixa onde provavelmente há um semáforo. A foto foi tirada no momento em que a manifestante aponta o dedo para o alto e fala algo pra o policial. Sua expressão é de indignação. Ao lado dela, outra manifestante está usando uma balaclava preta e tem os olhos direcionados para baixo. O policial que aparece falando com a manifestante está com o braço estendido com a mão aberta.

Em outra foto deste mesmo ato (Figura 8), um dos cachorros da PM pega o casaco de uma das manifestantes e arrasta pelo chão. Ele está sendo segurado por um policial, que está olhando para o cachorro no momento da imagem. A manifestante cujo casaco foi arrastado está usando uma balaclava que esconde apenas o nariz e a boca, o que possibilita ver a expressão de espanto em seu olhar. Ao redor desta cena, ao lado direito da fotografia, dois policiais estão formando um círculo e parecem estar conversando com outras pessoas. Do lado esquerdo, ao lado do policial que está com o cachorro, algumas manifestantes

parecem estar atravessando a faixa de pedestres, da esquerda para a direita da foto. Ao centro, entre o policial, o cachorro e a manifestante, vê-se um fotógrafo ou cinegrafista e, ao fundo, carros parados atrás da faixa de um possível semáforo.

Figura 8: Cachorro da PM arranca casaco de uma das manifestantes durante a Marcha das Vadias de Florianópolis 2014. Créditos: Eduardo Valente.



Devido à atuação da Polícia Militar, não só nos atos, mas na vida cotidiana das comunidades periféricas, as Marchas das Vadias costumam apresentar sempre uma crítica a essa instituição. Em outra parte da canção das Putinhas Aborteiras, a mesma que menciona o Papa e a questão do aborto, há uma menção direta, por exemplo, ao desaparecimento de um homem após uma abordagem policial no Rio de Janeiro. O trecho cantado nas Marchas diz: “Ei, Papa, levanta seu vestido, quem sabe aí embaixo não está o Amarildo”. Novamente, a referência ao Papa faz menção à Igreja Católica. Neste caso, porém, não se trata da influência da instituição na vida e nos corpos das mulheres. A referência é a Amarildo Dias de Souza, pedreiro morador da Rocinha, uma comunidade do Rio de Janeiro, que desapareceu em julho de 2013 após ser conduzido por policiais militares à sede da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) para “prestar esclarecimentos”. De acordo com as

diversas notícias sobre o caso¹³¹, que gerou repercussão internacional, a família do pedreiro registrou seu desaparecimento dois dias depois e, após três meses de investigação, o Ministério Público denunciou 25 policiais militares por tortura, morte e ocultação de cadáver. Embora treze deles tivessem a prisão decretada, o julgamento que começou em fevereiro de 2014 ainda não foi concluído. O caso mobilizou a sociedade civil e gerou muitos protestos em todo o país, principalmente na cidade do Rio de Janeiro.

A menção ao caso de Amarildo na Marcha das Vadias refere-se à postura das manifestantes com relação à atuação da Polícia Militar nas comunidades das cidades. Além desse trecho da banda Putinhas Aborteiras, o grito: “Não acabou, tem que acabar, eu quero o fim da Polícia Militar” é frequentemente puxado várias vezes durante a Marcha das Vadias, e também em vários tipos de manifestação. Na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, em 2014, o grito de desordem após a intervenção da PM foi: “Polícia, não esculacha, mete no cu a sua bala de borracha!”

A crítica à Política Militar, no entanto, não está deslocada à crítica que ocorre ao próprio Estado. As manifestantes das marchas também criam e reproduzem gritos de repúdio a algumas personalidades políticas e religiosas. No Rio de Janeiro, por exemplo, as Marchas de 2013 e de 2014 enfatizaram críticas ao governador Sérgio Cabral com gritos como “Olê olê, olê olá. Olê olê, olê olá, sou feminista, sou radical, eu tô na rua pra derrubar Cabral”, “Mulheres na rua o que é que você faz? Fora Cabral e Eduardo Paes! Mulheres na rua qual é sua missão? Acabar com o machismo e a exploração!”. Também foram feitos vários cartazes onde se lia “Fora Cabral” na Marcha de 2013¹³².

A crítica ao Estado também se alinha à defesa do Estado laico e do direito das mulheres de decidirem sobre a continuidade ou não de sua gestação. Na Marcha do Rio de Janeiro, em 2014, elas gritaram: “Oôô, Dilma, que papelão, pra bolsa estupro eu digo não!”, e algumas faixas

¹³¹ “Cinco anos após morte de Amarildo, família ainda aguarda indenização: ‘Estado tem que pagar por seu erro’”. BBC Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44790123>. Acesso em 9 mar. 2019.

¹³² Vídeo amador publicado no Youtube mostra alguns trechos da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2013, onde é possível ouvir gritos e ver os cartazes que se manifestavam contra Cabral, Eduardo Paes e pelo veto do projeto conhecido como Bolsa Estupro. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jbHDOGXIIsqQ>>. Acesso em 30 nov. 2018.

pediam que a ex-presidenta Dilma vetasse o PL 478/2007, que “dispõe sobre o Estatuto do Nascituro e da outras providências”, mais conhecido como Bolsa Estupro¹³³.

A crítica ao Estado também esteve presente na MdV de Curitiba, tanto em 2015, com o tema “Sabotando o Estado”, quanto em 2016, com o tema “Vadias contra o fascismo: cuspiendo na cara do Estado”.

Assim como o posicionamento político anticapitalista e anti-Estado que a Marcha das Vadias defende, as performances também visam ferir a moralidade cristã da sociedade. Aliás, é por estar em contraste com a dita “moralidade”, a higiene e a docilização dos corpos que a Marcha das Vadias ganha tanta repercussão e polêmica. A moral cristã cuja racionalidade é heterossexual e puritana é afetada pelos corpos nus, pelas performances provocadoras, pela presença de corpos dissidentes e pelos afetos lésbicos e homoafetivos explicitados na rua.

O outro aspecto apontado no relato de Ilana é o posicionamento da singularidade e do desejo na rua, espaço onde convergem arte e política, aspectos privados e públicos e possibilita potencializar a função política do corpo. A função política reside em encarnar o próprio corpo, fazê-lo falar e ser ouvido em espaço público. Segundo Ilana, reconhecer em si mesmas o próprio sujeito do seu desejo e barrar a violência a partir do desejo torna-se um diferencial da Marcha das Vadias. Neste ponto, ela faz referência a alguns setores do feminismo que “*encaretou*” e que chegou a “*nos desprover de corpos*”, alinhado a uma censura dos corpos, a uma censura do desejo, do exercício da sexualidade (hetero, mas principalmente não hétero) como face inerente das relações humanas sociais.

O tabu em torno da sexualidade e do desejo, principalmente de mulheres, é abordado por Virginie Despentes (2016). Segundo ela, há, de um lado, um desejo que indica “[...] boa saúde, que possui a benção do coletivo, que é exaltado, pelo qual demonstramos benevolência e compreensão. E, de outro, um apetite obrigatoriamente grotesco, monstruoso, risível, a ser reprimido”. Este é o desejo feminino. Segundo

¹³³ Entre outras, o projeto apelidado de Bolsa Estupro prevê proteção jurídica e pré-natal ao nascituro durante uma gestação que é fruto de um estupro. Criticado por várias entidades de defesa de direitos humanos e das mulheres, o PL havia sido aprovado em junho de 2013 na Comissão de Finanças e Tributação da Câmara dos Deputados, com apoio da Frente Parlamentar Evangélica e do então Deputado Federal Eduardo Cunha (PMDB). O projeto de lei, no entanto, não foi sancionado.

ela, o desejo feminino permaneceu em silêncio até os anos 1950 quando, pela primeira vez, as mulheres se reuniram em massa e declararam: “somos desejantes, atravessadas por paixões brutais, inexplicáveis, nossos clitoris são como pintos, eles pedem alívio’ [...] Os homens não querem ouvir. O desejo é domínio exclusivo deles.” (DESPENTES, 2016, p. 89).

A retomada de seu direito ao desejo é expressa durante as Marchas das Vadias em gritos de desordem como “Se o corpo, se o corpo, se o corpo é da mulher, ela dá pra quem quiser, ela dá pra quem quiser” e “É minha, é minha, a porra da buceta é minha”, as manifestantes reivindicam seu lugar como sujeito de desejo e sujeito desejante.

Além dos gritos que retomam seu direito ao desejo e à sexualidade, as manifestantes das Marchas das Vadias tornam visíveis os afetos plurais, tornando-o outro aspecto do político. Gritos como “Eu beijo homem, beijo mulher, tenho direito de beijar quem eu quiser” e “Se o mundo, se o mundo fosse cheio de sapatão, seria a revolução, revolução das sapatão!” são entoados para reivindicar as possibilidades de manifestarem e viverem seus afetos não heterossexuais.

Em frente às Igrejas, principalmente, as manifestantes realizam “beijaços”, que são beijos entre pessoas gays, bis ou lésbicas, com objetivo de reivindicar a liberdade dos afetos e expurgar a moral heterossexual imposta por padrões religiosos e sistemas políticos diversos. As manifestantes dão visibilidade à impossibilidade de os afetos e a sexualidade serem enquadradas numa norma restritiva e delimitadora. Ao se manifestarem através de demonstrações de afeto públicas, elas novamente colocam na ordem do político aquilo que estava sendo controlado e tutelado sob a falsa ideia de estar restrito ao âmbito privado. Assim, o que as Marchas das Vadias fazem é dar visibilidade ao corpo como objeto de fiscalização, de regulação, de controle e, portanto, de punição. Tanto a sexualidade quanto os corpos são tutelados e sujeitados às normas de controle e vigilância, assim, nunca foram propriamente privados ou de livre arbítrio. Elas escracham, denunciam essa condição política do corpo, provocando ruídos na ordem do sensível que nega essa condição. O privado também é vigiado.

Figura 9: Manifestantes se beijam em frente à igreja Universal do Reino de Deus. Marcha das Vadias de Florianópolis, 2014. Crédito: Eduardo Valente.



Na fotografia de Eduardo Valente, tirada durante a MdV de Florianópolis de 2014 (Figura 9), as manifestantes estão em frente à Igreja Universal do Reino de Deus. No primeiro plano, duas pessoas se beijam na boca. Pela roupa que vestem, ambas com um tope preto cobrindo os seios, é possível que sejam duas mulheres. Ao lado direito, há uma pessoa utilizando balaclava e carregando uma bandeira e, atrás dela, outra pessoa também com balaclava está segurando um tambor. Um pouco mais atrás na imagem, é possível ver algumas pessoas fotografando o momento do beijo. Mais ao fundo, estão cerca de dez pessoas enfileiradas como seguranças da Igreja, possivelmente agindo para que as manifestantes não entrem, como ocorreu no ano anterior, em 2013. Ao fundo, o edifício imponente da Igreja Universal divide o plano horizontalmente com um céu quase sem nuvens.

Além dos “beijaços”, as manifestações criam um espaço de festa, de muito contato e de afirmação do direito das pessoas serem quem quer que sejam e de sentirem prazer. Ryane, da MdV de Florianópolis, lembra que a Marcha de 2015 finalizou com uma ocupação cultural na Praça Miramar, localizada em frente à Praça XV, onde teve microfone aberto, apresentação de grupos musicais, além de

outras intervenções. Para ela, esse momento de celebração é muito característico da Marcha das Vadias.

[...] foi muito bonito esse momento de celebração no final, de festa, tipo, para além do momento mais de luta ter esse momento de festividade, de celebração, que é uma coisa que eu sempre senti na Marcha, essa questão de ser uma luta contra a violência, mas também no sentido de afirmar e de celebrar o direito ao próprio corpo. Para além de uma relação de falar só do sofrimento, só de falar das dores, né, embora se fale disso também, mas é muito no sentido de "eu não vou deixar você me machucar", sabe? A gente, "se você me machucar, a gente vai reagir e a gente vai afirmar o nosso direito a estar viva e a sentir o nosso prazer", sabe? Eu acho que sempre foi muito essa mensagem, em geral, que se plantava. (Ryane, MdV de Florianópolis, 2017).

A afirmação do direito ao próprio corpo, do direito ao prazer e o clima de celebração durante as Marchas das Vadias são potenciais desta manifestação. Ao produzirem e estimularem afetos como a alegria, relacionada à celebração, e a sensação de força e de liberdade durante a caminhada coletiva, as Marchas das Vadias unem política e emoção. Na rua, as singularidades, as sexualidades e expressividades de gênero historicamente silenciadas e invisibilizadas, passam a ser reivindicadas; as existências do prazer feminino e das subjetividades dissidentes forçam os limites da ordem de sentido hegemônica, colocando em cena os corpos que estavam à parte. A exposição dos afetos em local público, a profanação e dessacralização dos espaços religiosos, os corpos não binários, de diferentes formas e cores, deslocam e transcendem os espaços onde determinadas subjetividades estavam enclausuradas, tornando-as visíveis, como parte do político.

2.3.2 Desordenar e ruir os padrões da magreza e da cisgeneridade

Para fazer funcionar a ordem das coisas, de cada coisa em seu lugar, é preciso obedecer a um sistema de normas que determina *a priori*

o que se dá a sentir, o visível, a palavra e o espaço e tempo do possível. Neste sistema, “coisas” ficam à parte, não são dadas a sentir, ficam invisíveis, ruidosas, localizadas no tempo/espaço do impossível. Embora mantidas isoladas no âmbito do impossível, essas “coisas” desobedecem, tensionam os limites da partilha, sobre a qual teoriza Rancière (2005), provocando o âmbito da estética, disputando os sentidos e afirmando-a política.

As Marchas das Vadias, ao construir um espaço onde o invisível e o ruído tornam-se visível e palavra, forçam os limites da ordem do sensível, provocando desordenamentos momentâneos do regime de inteligibilidade. Um desses desordenamentos se relaciona aos corpos que são postos em exposição, por si mesmos, tais como são, durante as manifestações na rua.

O padrão magro, branco e cisgênero¹³⁴ dos corpos-objetos das mulheres frequentemente expostos nos produtos midiáticos é posto em xeque pela variedade de corpos-políticos que se posicionam na Marcha das Vadias. A reivindicação da nudez atrela-se não só ao enfrentamento da culpabilização da vítima de violência, mas, também, reivindica uma ideia outra de “beleza” e de sensualidade. Corpos diferentes daqueles insistentemente vendidos em propagandas, filmes e na pornografia se posicionam como sujeitos de desejo, tensionando o regime estético do sistema racista cis-heteronormativo¹³⁵.

O posicionamento das manifestantes é colocado em cartazes e escrito na própria pele durante as Marchas das Vadias. Frases como “tire

¹³⁴ “Cisgênero” é uma categoria que define pessoas que estão em conformidade com a identidade de gênero que lhes foi assignada. Foi criado para criar um referencial, já que sem uma categoria equivalente, pessoas não-trans seriam tidas como “a regra” enquanto a transsexualidade seria uma exceção”. (MOREIRA, 2014, p. 133).

¹³⁵ Ancorada nos aportes de Judith Butler, Berenice Bento (2008) entende que gênero é uma sofisticada tecnologia social heteronormativa, operacionalizada pelas instituições médicas, linguísticas, domésticas e escolares que produzem corpos-homens e corpos-mulheres. “Por heteronormatividade entende-se a capacidade da heterossexualidade apresentar-se como normal, a lei que regula e determina a impossibilidade de vida fora de seus marcos. É um lugar que designa a base de inteligibilidade cultural através da qual se naturaliza corpos/gênero/desejo e se definirá o modelo hegemônico de inteligibilidade de gênero” (BENTO, 2008, p. 51). Assim, a cis-heteronormatividade define um sistema que supõe que para um corpo ter coerência e sentido, deve haver um sexo estável expresso mediante um gênero estável, que incorpora a sexualidade (desejo) heterossexual.

seus padrões do meu corpo” caracterizam o enfrentamento à padronização dos corpos, à gordofobia e a todos os problemas e doenças relacionadas à imposição e à busca incessante pelo corpo ideal vendido pela publicidade, pela medicina e pela indústria farmacêutica.

Figura 10: “Natural é não odiar o seu corpo”. Postagem na página do Facebook da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro em 3 de agosto de 2013.



Na MdV do Rio de Janeiro de 2013, por exemplo, uma fotografia publicada no dia 3 de agosto de 2013 (Figura 10), sem créditos, pela própria página da Marcha no Facebook, mostra uma manifestante de costas, que veste uma calça preta e usa uma faixa para cobrir os seios. Com os cabelos raspados, ela tem as costas à mostra, onde está escrito: “Natural é não odiar seu corpo”. Na imagem, é possível perceber que ela é um pouco mais alta que algumas pessoas que estão ao seu redor e que se trata de um corpo considerado, pelos padrões hegemônicos, como gordo. A imagem recebeu 257 curtidas, 33 comentários e 208 compartilhamentos. Ao abrir os comentários, é

perceptível o incômodo gerado por aquela expressão livre que reivindica o amor pelo seu corpo. O primeiro comentário é de um homem, que diz “certo, mas cuidar mal dele também não é normal”, e foi respondido por algumas pessoas. Logo depois, outro homem tenta argumentar que uma pessoa obesa pode usar essa liberdade e acabar se prejudicando. Novamente pessoas respondem, uma delas aponta que o recado não foi compreendido e que é comum que relacionem uma pessoa gorda a uma pessoa doente (obesa) e que da sua saúde, ela mesma cuida. Logo abaixo, um comentário mais hostil é postado por uma mulher. Ela escreve: “O q (sic) a obesidade tem haver (sic) com a violência contra a mulher?!!! Vcs (sic) não passam de um bando de idiotas manipuladas por interesses políticos de esquerda!!! Burras!” A este comentário, outras pessoas se manifestam.

Ler os comentários à imagem possibilita perceber as reações que uma frase sobre amar seu corpo escrito na pele de uma pessoa pode gerar. No entanto, é preciso enfatizar: não se trata de qualquer corpo. Um corpo gordo, nesta sociedade, é colocado à parte: deve estar doente, deve ser escondido, motivo de vergonha. A construção social que relaciona a gordura do corpo com a doença e vê as pessoas gordas como descuidadas e desleixadas com a saúde gera preconceito e discriminação com base nas formas do corpo e no peso das pessoas.

A questão da pressão estética sobre o corpo das mulheres foi identificada, especialmente, pelo movimento feminista, como resultante da estrutura patriarcal que atua para manter a opressão das mulheres. De acordo com Naomi Wolf (2018), com as conquistas das mulheres, principalmente a partir dos anos 1950, quando conseguiram abrir brechas nas estruturas do poder, uma violenta reação contra o feminismo empregou “[...] imagens de beleza feminina como arma política contra a evolução da mulher: o mito da beleza” (WOLF, 2018, p. 26-7), que foi usado como nova forma de controle social das mulheres. “O mito da beleza não tem absolutamente nada a ver com as mulheres. Ele gira em torno das instituições masculinas e do poder institucional dos homens” (WOLF, 2018, p. 31).

Com o afinamento das amarras que às prendiam à “Mística Feminina da domesticidade”, da maternidade, da castidade, da passividade, a “ideologia da beleza” permaneceu como “última remanescente das antigas ideologias do feminino que ainda tem o poder de controlar aquelas mulheres que a segunda onda do feminismo teria tornado relativamente incontroláveis” (WOLF, 2018, p. 27). Como resultado disso, “a modelo jovem e esquelética tomou o lugar da feliz dona de casa como parâmetro de feminilidade bem-sucedida” (idem).

Para Wolf (2018), o mito da beleza foi aperfeiçoado de forma a impedir o avanço do poder em todos os níveis da vida individual da mulher: “As neuroses modernas da vida num corpo feminino se espalham de mulher para mulher em ritmo epidêmico”. (WOLF, 2018, p. 38).

Para Wolf (2018, p. 28), “uma revolução passou por nós e mudou tudo o que estava em seu caminho [...] mas ainda resta um direito final que não foi totalmente reivindicado”. Este é o direito a ser quem se é, sem que a autoestima esteja dependente da aprovação externa vinculada à exigência de um padrão não só de aparência, mas de comportamento.

A problematização sobre a pressão estética que sofrem as mulheres leva à compreensão sobre a estigmatização que sofrem as pessoas com corpos gordos, chamada de gordofobia. De acordo com Natália Rangel (2017), o conceito de *fatphobia* surgiu nos Estados Unidos a partir de militantes gordas/os que passam a questionar e lutar contra a estigmatização, a desvalorização e a hostilização de pessoas gordas. Estudos de vários países demonstram que o impacto do estigma e do preconceito na vida das pessoas gordas afeta desde a autoestima e saúde mental, com o desenvolvimento de doenças e transtornos alimentares (como a anorexia e a bulimia, por exemplo) até a questão econômica, como salários mais baixos, mais dificuldade de acesso à educação e ao emprego¹³⁶.

Assim, além do racismo, da misoginia, do machismo, da translesbo-homofobia, do classismo, entre outras, as pessoas que vão às ruas na Macha das Vadias lutam, também, contra a violência provocada pela gordofobia. Dessa forma, quando elas se sentem livres para amar e mostrar seus corpos gordos na rua, geram outra tensão na ordem do sensível: provocam o “mito da beleza” e o sistema machista, patriarcal e capitalista que gira em torno dele, representado pela propaganda, pela indústria farmacêutica e pelo mercado das cirurgias plásticas.

A experimentação do corpo seminu em Marcha é um dos aspectos relacionados à liberdade e ao questionamento do ideal de beleza padronizado. Sandra, da MdV de Salvador, relata com emoção a

¹³⁶ Reportagem publicada pela Revista Galileu apresenta diversos estudos relacionados à questão da obesidade e da gordofobia, com relatos sobre os preconceitos vividos por pessoas gordas no Brasil. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Revista/noticia/2017/05/gordofobia-por-que-esse-preconceito-e-mais-grave-do-que-voce-pensa.html>. Acesso em 8 dez. 2018.

quebra de paradigma na vida de Pérola¹³⁷, quando esta passa a se ver como bela e digna da admiração das lentes fotográficas em um ensaio da Marcha das Vadias.

E pra mim tem uma coisa muito marcante na Marcha, é o seguinte, a questão do corpo. Que tem que entender que Salvador é uma cidade que as mulheres são gordas, então na Marcha das Vadias eu lembro que eu tava, fui fazer um ensaio no meio da rua, e ela me disse "eu vim pro ensaio, mas eu não vou ter coragem de tirar a roupa, não". Eu falei "não precisa de você tirar a roupa, você vai tirar a blusa se você quiser, a Marcha das Vadias ela é livre". Aí eu lembro que eu tava sem blusa, sem coisa por baixo, e um blusão. E ela, engraçado, "se você pode, eu também posso". Então aquilo pra mim foi muito marcante, porque ela foi tirando a roupa, eu fiquei olhando pra cara dela, e ela "eu nunca tive coragem de tirar a roupa". Foi as fotos mais bonitas [as] dela, sabe? Foi tanto que as fotos dela, eu entreguei pra ela, eu não soltei na rede, lógico, que era uma coisa dela. E até hoje ela fala "na Marcha das Vadias que eu tive coragem de colocar a minha estria". Então isso é, pra algumas pessoas não é importante, mas pra mim foi impactante, muito lindo, assim, d'ela colocar esse corpo que a sociedade coloca pra gente, que a gente tem que tar nesse padrão, e até hoje, Pérola, minha amiga, então pra mim foi muito lindo de ela tirar a blusa, de ela sentir à vontade. Então a Marcha das Vadias ela tem significado que às vezes as pessoas falam assim "Ah, é uma marcha insignificante", insignificante pra você, querida, mas na vida de muitas mulheres faz diferença. Então, é lindo falar de Pérola, eu choro porque é lindo quando eu lembro dela falando comigo que ela tinha vergonha de tirar a roupa perto das meninas, perto do namorado dela, então eu lembro dela como se ela estivesse*

¹³⁷ Perola é o nome fictício sugerido por Sandra para preservar a identidade da amiga que ela cita neste trecho da entrevista.

aqui na minha frente, de tirar a roupa e falar "esse corpo é meu e ele me pertence, e eu tenho estria, e eu vou colocar pra fora. E eu sou linda", né? Eu vivo falando que a gente é linda, né? Então Pérola foi uma das meninas muito impactante pra mim na Marcha das Vadias, de ter essa coragem de tirar as roupas, foi lindo, muito lindo, adorei. (Sandra, MdV de Salvador, 2017).

A coragem de tirar as roupas e de aparecer diante de outras pessoas mostrando aquilo que, segundo os padrões hegemônicos, deveria estar escondido, no lugar da vergonha e da insegurança, surge do compartilhamento dos espaços com outras pessoas que, de uma forma ou de outra, também estão rompendo com algum padrão. Quando Sandra relata que Pérola disse “Se você pode, eu também posso”, ela demonstra que a partir da liberação de uma, outras podem se sentir liberadas também. Sandra aponta que o tipo físico das mulheres de Salvador não é o padrão magro vendido pelo mercado. Dessa forma, ela, uma mulher gorda e negra, quando se expõe na Marcha das Vadias, sentindo-se bem, linda e livre, torna-se exemplo para muitas mulheres também se reconhecerem como bonitas e desejáveis.

O “mito da beleza” é uma das construções culturais da sociedade de consumo e tem sua base, também, numa questão econômica: as mulheres, em seu papel de consumidoras, são essenciais para o desenvolvimento da sociedade industrial (WOLF, 2018).

Assim que o valor social básico da mulher já não pôde ser definido pela encarnação da domesticidade virtuosa, o mito da beleza redefiniu como a realização da beleza virtuosa. Tal redefinição criou um novo imperativo de consumo e uma nova justificativa para desigualdade econômica no local de trabalho, que substituíram os que já não exerciam influência sobre a mulher recém-liberada (WOLF, 2018, p. 37).

Um novo imperativo de consumo e uma forma renovada de manter as mulheres reféns. O trabalho relacionado à busca pela “beleza” e à manutenção da juventude acaba servindo para tirar as mulheres de

outros focos, como a sua própria libertação, através da luta por igualdade e justiça, tanto na esfera do trabalho, quanto na esfera das relações afetivas.

O “mito da beleza” também é um dos grandes responsáveis pela criação do imaginário de que as feministas são “feias”, principalmente quando elas se negam a devotar sua vida à busca pelos padrões impostos. O padrão de beleza e de feminilidade, na medida em que deixa de ser perseguido, torna-se menos imperativo na vida das mulheres e, gradativamente, passa a ruir, dando lugar a uma pluralidade de formas de ver e de ser. Segundo Wolf (2018), mudar a forma de ver é a primeira atitude a se tomar para livrar-se do peso da imposição de “certa” feminilidade, antes mesmo de realizar mobilizações por participação política.

Além de proporcionar um espaço para festejar a nudez e a vivência momentaneamente livre de corpos gordos/não padronizados, suas formas e a expressividade de sua singularidade e subjetividade, a Marcha das Vadias também cria um espaço de pluralidade em relação à identidade de gênero, questionando, assim, o sistema binário de enquadramento das pessoas: vagina/mulher/feminilidade ou pênis/homem/masculinidade. Esse sistema “[...] produz e reproduz a ideia de que o gênero reflete, espelha o sexo e que todas as outras esferas constitutivas dos sujeitos estão amarradas a essa determinação inicial” (BENTO, 2008, p. 17).

Vestidos ou semidespidos, os corpos com seios grandes ou pequenos, com ou sem pêlos, magros ou gordos, se posicionam politicamente nas Marchas das Vadias. Alguns desses corpos, cujo gênero não é binário ou, ao menos, não é evidentemente reconhecido, provocam a ordem devido ao papel do corpo na sociabilidade humana, em que os sentidos em torno do reconhecimento visual desse corpo geralmente estão atrelados a um padrão binário de inteligibilidade.

Através do reconhecimento visual do corpo e suas características, reconhecemos códigos e signos sociais que compartilhamos, aprovando-os ou não. Tais signos são generificados, ou seja, remetem a um aporte coletivo de expectativas sociais. Um corpo “é” ou “não é” masculino/feminino, de homem ou de mulher, de acordo com a comparação visual destas características corporais com o que é socialmente estabelecido como

másculo ou feminilizado, como norma. (MOREIRA, 2014, p. 128).

O aporte coletivo de expectativas sociais é binário: o que vemos só pode ser homem ou mulher. Segundo Felipe Moreira (2014, p. 127): “A masculinidade e a feminilidade ostentam seus diversos signos e, apesar de variar culturalmente, a subversão ou mera não aderência pode gerar uma série de constrangimentos a quem não se curva”. As expectativas sociais permitem “verificar a legitimidade” da identidade de gênero, cuja lógica é binária, por meio de uma gama de características, como a forma de andar, falar, gesticular, o cheiro, a escolha de palavras e roupas, o formato do rosto, o comprimento do cabelo, o tom da voz, a suavidade da pele, e diversos outros aspectos (MOREIRA, 2014).

O olhar julgador é o primeiro nível de violência pelo qual as pessoas passam quando não cumprem essas expectativas, quando não partilham dos signos estabelecidos de gênero. Ao não serem reconhecidos pela norma, esses corpos são desprezados, têm negada a sua própria materialidade ou, tal como acontece com o corpo gordo e o corpo deficiente, são vistos com um viés patologizante. Assim, ao construir um espaço repleto desses corpos “não visíveis”, as Marchas das Vadias questionam a dimensão visual das construções de gênero. Esse espaço, além de tensionar a “forma de ver” (WOLF, 2018), amplia o que é dado a ver.

Considerando o regime interpretativo hegemônico, a “montagem” das manifestantes das Marchas das Vadias também leva em conta certa reflexão sobre os efeitos que ela poderá gerar no momento de se posicionar na marcha. Enquanto para algumas pessoas a “montagem” faz parte de seu cotidiano, de sua forma de performar sua identidade de gênero (tanto cis quanto trans), para outras, a preocupação ao colocar-se em Marcha é estimular múltiplas possibilidades de resposta, relacionadas à como a sua presença pode afetar o outro e alterar o ambiente. Neste caso, a “montagem” constitui-se numa performance que, conforme Glusberg (2008), exige do espectador certo treinamento, já que o público vive a ficção de seu próprio corpo, que se apresenta de uma forma imposta por rituais sociais estabelecidos. Assim, é frente a esta ficção que as *performers* – no caso das Marchas das Vadias, as manifestantes - se opõem, dramatizam, caricaturam, enfatizam ou transgridem. O espectador, então, é impelido a encarar uma crise da ficção de seu próprio corpo.

Trocas de identidade, posições imprevistas, programas camuflados de tipo gestual, forçosamente têm que atuar sobre a fantasmática do sujeito receptor, reorganizando ou distorcendo o repertório legalizado de suas imagens corporais. Esta ruptura se dá em vários sentidos e a performance funciona como operadora de transformações: desde os condicionamentos generalizados até a colocação deles em crise, e desde as imagens cristalizadas até sua quebra especular (GLUSBERG, 2008, p. 66).

A possibilidade de “quebra” das imagens cristalizadas dos corpos parece mais radical quando a ficção de gênero é colocada em crise. Essa possibilidade é aberta a partir da presença de alguns desses corpos provocadores, construindo um espaço onde travestis, transexuais, transgêneros, pessoas não-binárias, *crossdressers*, entre outros “humanos inominados” (JESUS, 2014, p. 6) tensionam as normas de inteligibilidade social que estabelecem que deve haver uma “coerência” e “continuidade” entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (BUTLER, 2003).

Tal tensão é provocada tanto por corpos não identificáveis dentro do repertório binário de gênero, quanto pelas frases escritas nos cartazes e corpos. A imagem postada por Érica Rocha Marinho na página do evento no Facebook da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2015 (Figura 11), por exemplo, demonstra a forma bem humorada como o binarismo de gênero e a ideia de natureza em torno do que é “ser mulher” são questionados na Marcha das Vadias.

Figura 11: Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Postagem no evento em 14 de novembro de 2015 por Érica Rocha Marinho.



Na imagem, duas pessoas carregam uma faixa onde está escrito: “Não se nasce mulher, torna-se traveca”. Uma das pessoas que carrega a faixa, à esquerda da foto, está com os seios à mostra, usando uma saia na altura do joelho, um colar, brincos, chinelos rasteirinha, óculos de lentes transparentes e uma bolsa. A outra pessoa que carrega a faixa, do lado direito da imagem, é pouco mais alta, usa óculos escuros, brincos, salto alto e veste uma calcinha e um tapa-seios preto com alças para segurar asas de anjo brancas. Ao lado direito dela, um pouco atrás, estão outras duas pessoas utilizando também asas brancas. Uma delas veste um shorts, brincos, uma blusa baby look branca e um tênis e a outra veste um shorts, óculos escuros, brincos e deixa seus seios à mostra. Esta última segura uma bandeira com as faixas azul, rosa e branca, símbolo da luta trans. No segundo plano da imagem, atrás da faixa, várias pessoas caminham carregando cartazes que, devido à iluminação da imagem, não se veem de maneira nítida.

A frase “Não se nasce mulher, torna-se traveca” possivelmente é uma referência à célebre frase de Simone de Beauvoir “Não se nasce mulher, torna-se”. Essa frase denuncia que a ideia de mulher não é um dado biológico, relacionado à genitália, mas sim uma construção com

base em determinadas roupas, gestos e papéis sociais. Esta é uma das principais bandeiras do feminismo, principalmente a partir dos anos 1960. No caso da faixa carregada durante a MdV do Rio de Janeiro de 2015, essa crítica é apropriada para realizar uma paródia. Ao dizer que não se nasce mulher, no sentido da biologia, e torna-se traveca, é possível interpretar que, quando não se é assignada como mulher ao nascer (genitália), a construção dos corpos com base nas mesmas roupas, gestos e papéis sociais “femininos” não significa o reconhecimento dessas pessoas como “mulheres”, mas sim, como popularmente e pejorativamente se diz, como “travecas”.

“Traveca” ou “traveco” é o termo depreciativo que algumas pessoas usam para se referir a “homens que se vestem como mulheres”. De acordo com Berenice Bento (2008), “transexualidade, travestilidade, transgênero são expressões identitárias que revelam divergências com as normas de gênero uma vez que não são fundadas no dimorfismo, na heterossexualidade e nas idealizações” (BENTO, 2008, p. 20). Para Bento (2008), a crise que esses corpos provocam na ordem de gênero constitui um desdobramento inevitável a um sistema que estabelece a inteligibilidade das identidades com base na estrutura dos corpos.

[...] a transexualidade é uma das múltiplas expressões identitárias que emergiram como uma resposta inevitável a um sistema que organiza a vida social fundamentada na produção de sujeitos “normais/anormais” e que localiza a verdade das identidades em estruturas corporais (BENTO, 2008, p. 24-5).

Embora os movimentos de travestis e pessoas trans estejam ganhando espaço, reivindicando os direitos e a existência dessas pessoas, ainda há uma longa luta para desconstruir os preconceitos relacionados a essas expressões identitárias, principalmente quando as/os sujeitas/os que performatizam e se identificam com um gênero diferente daquele ao qual foram assignadas/os ao nascer não têm reconhecimento de outras pessoas de sua identidade de gênero. De acordo com Bento (2008), “As definições do que seja um/a homem/mulher de ‘verdade’ se refletem e emergem nas definições do que seja um/a transexual de ‘verdade’”. (BENTO, 2008, p. 19). O que diferencia, segundo ela, as performances de mulheres e homens assignados ao nascer das travestis, transexuais e transgêneros é a

legitimizada que as normas de gênero conferem a cada uma delas, “[...] instaurando, a partir daí, uma disputa discursiva e uma produção incessante de discursos sobre a legitimidade de algumas existirem e de outras serem silenciadas e eliminadas” (BENTO, 2008, p. 48).

Compreender a identidade de gênero como condicionada por processos históricos nos ajuda a tornar visíveis as práticas sociais que têm servido como justificativa para a opressão de quaisquer pessoas cujos corpos não estão conformes à norma binária, ou seja, ao espectro de continuidade e coerência dos gêneros “inteligíveis” (BUTLER, 2003). Jaqueline Gomes de Jesus (2014) inclui, neste grupo, homens e mulheres transgênero; mulheres cisgênero hysterectomizadas e/ou mastectomizadas; homens cisgênero orquiectomizados e/os “emasculados”; e casais heterossexuais com práticas e papéis afetivo-sexuais divergentes dos tradicionalmente atribuídos (JESUS, 2014, p. 5). Segundo ela, essas pessoas são colocadas à parte da sociedade, são subrepresentados politicamente, alvo de piadas, de restrições ao espaço de circulação, de silenciamento e de diversos tipos de violência. Segundo Butler (2003), a matriz cultural que determina qual identidade de gênero se torna inteligível exige que tais “identidades” sequer possam “existir”.

No entanto, a presença dessas pessoas nas Marchas das Vadias faz desta manifestação um espaço onde elas existem, se fazem vistas e ouvidas e criam a possibilidade de “[...] matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero” (BUTLER, 2003, p. 39) ou, como escreve viviane v. (2014), de colocarem “fogo na babilônia” “cis+sexista”, racista, classista, normativa e inferiorizante, utilizando como arsenal tudo o que se vive, a começar pelos corpos e gritos. Por isso, viviane v. acredita “[...] na importância dos constantes posicionamentos críticos de nossos corpos e gritos: mesmo que não saibamos se alguém nos escutará – quais os limites que o sistema-mundo pode e deseja escutar, afinal” (v., 2014, p. 20).

Mesmo sem saber se alguém as escutará, as manifestantes colocam seus corpos e gritos nas Marchas das Vadias, expõem suas singularidades, seus desejos, suas subjetividades “fora do padrão” como armas contra a atual ordem dos sentidos. É uma forma de acreditar que as performances dissidentes podem provocar transgressões no sistema “careta de comportamento”, como escreve Glusberg (2008).

A mudança de valoração resultante de uma alteração corporal transcende o espectro de sua

representação isolada: se um sistema “careta” de comportamento é transgredido através de um gesto, as representações estereotipadas ligadas ao mundo das convenções socialmente aprovadas vão estar sendo simultaneamente transgredidas (GLUSBERG, 2008, p. 90).

Sendo a vida em sociedade uma das maiores fontes de elementos para a arte da performance, essa expressão realiza uma crítica às situações da vida, à natureza estereotipada de nossos hábitos e ações e implica uma denúncia a partir dos corpos (GLUSBERG, 2008). Essa corporalidade torna-se, portanto, uma ferramenta, um instrumento de quebra, de ruptura das normas, preconceitos e padrões tradicionais do viver.

Através da história, a utilização do corpo tem-se adequado às exigências do meio social, aos limites que cada organização humana impõe a seus membros. A performance é um meio de resgatar a história, pelo fato de que ao rejeitar o estereótipo corporal, o número de possibilidades de ação vai resgatar as mais variadas formas de utilização do corpo, possibilidades estas alimentadas ou não a partir da cultura e da sociedade (GLUSBERG, 2008, p. 89).

As Marchas das Vadias deslocam os espaços e as formas onde os corpos, as subjetividades, os símbolos e as vestimentas estão limitados e, assim, dessacralizam seus sentidos hegemônicos, já que, na sociedade cis-hetero-patriarcal, tais elementos ainda são tidos como “sagrados”, regendo espaços onde se pode ou não estar, formas de ser, quem pode dizer, o que é visível e o que é invisibilizado. O corpo cis-padrão-norma e a sexualidade hetero são, ainda, cultuados em rituais, reproduzidos insistentemente, tidos como intocáveis, invioláveis, mantidos com as rezas e mantras dos “manuais” de “boa conduta”, produzidos e divulgados pelo jornalismo, pelo cinema, pela música, pela publicidade, pelas novelas, pelas revistas especializadas; seguidos religiosamente e reproduzidos na divisão sexual do trabalho, na separação das esferas, na educação das crianças, nas regras

institucionais e nos espaços de sociabilidade diversos, que distinguem e hierarquizam pessoas de acordo com o gênero e a sexualidade.

As Marchas das Vadias se contrapõem a este regime de sentidos e o tensiona quando retira tais corpos, desejos e existências do âmbito separado, invisível, lugar da vergonha, da sujeita, da patologia, da imoralidade, do pecado, da anomalia, da perversão e do silêncio. Coloca-os no centro da manifestação, tornando visíveis, também, os afetos e ressignificando-os como potência política de liberdade. Criando um espaço geográfico e temporal onde a provocação e a perturbação faz parte da proposta, por meio da exposição dos cartazes, dos corpos *seminus* ou fantasiados, dos comportamentos, subjetividades e dos afetos diversos, as Marchas das Vadias, portanto, constroem um repertório performático e profano que afeta o regime de inteligibilidade hegemônico e desordena, momentaneamente, a ordem, traçando possibilidades de liberdade em meio às ruínas.

Estas performances, que são as Marchas das Vadias na rua, no entanto, dependem de grupos de organização que realizem reuniões, façam as chamadas e proponham uma data para que todas essas existências diversas possam estar juntas colocando seus corpos e subjetividades na esfera pública. Estes grupos e a forma como se organizam, também relacionando mobilização política e afetos, são o enfoque do próximo capítulo.

CAPÍTULO 3: ENTRE A “MARCHA DE TODAS AS BANDEIRAS” E A MARCHA DE BANDEIRA NENHUMA: HORIZONTALIDADE E INTERSECCIONALIDADE EM QUESTÃO

A Marcha das Vadias se localiza em um contexto histórico e temporal de efervescência de muitas lutas sociais em todo o mundo. Para o sociólogo espanhol Manuel Castells (2013), o início do século XXI é marcado por transformações, quando várias mobilizações sociais transformam o medo em esperança, colocando milhares de pessoas nas ruas em protestos contra governos autoritários (Primavera Árabe), o capitalismo financeiro (Occupy Wall Street e Irlanda), o sistema político corrupto e a crise da democracia representativa (Espanha, Portugal, Itália, Grécia e Grã-Bretanha).

A despeito dos contextos amplamente diversos em termos culturais, econômicos e institucionais, Castells (2013) aponta características em comum entre essas manifestações, determinantes para a análise da nova configuração do espaço político na sociedade contemporânea. Entre elas, estão: a autodeterminação dos movimentos; a inexistência de lideranças formais e a criação contingencial de organizações informais; a recusa do protagonismo dos partidos políticos; a ocupação dos espaços públicos para o debate político, em formas de assembleias; e desconfiança com a mídia hegemônica e a utilização das redes de internet (Youtube, Twitter e Facebook) para a divulgação dos atos e a transmissão ao vivo dos debates (ciberativismo). Jovens desempregados com formação superior também formam o grupo de maior atuação nessas manifestações. Segundo Castells (2013), o que deu grande repercussão a essas manifestações foi a rápida divulgação pelas redes multimodais (online e off-line) dos protestos. A mobilização rápida da opinião pública internacional também impediu que o Estado tomasse medidas mais violentas para conter os protestos, embora a presença da polícia fosse algo constante em todos os contextos¹³⁸. Com

¹³⁸ É interessante refletir que alguns dos movimentos que eclodiram em 2011, como os Indignados da Espanha e o *Occupy Wall Street*, embora criticassem a influência do mercado financeiro e dos grandes bancos nas decisões políticas e a sua relação com o aumento do desemprego e a diminuição da capacidade de consumo da grande parcela da população, não tinham um projeto de sociedade que fosse alternativa ao que criticavam e tampouco demandavam pautas e ações claras do Estado. A falta de radicalidade, tanto da crítica quanto das ações, pode

a dificuldade de censura ou de limitar a divulgação dos protestos, cada vez mais pessoas se engajavam na luta.

Além de buscar relações entre as manifestações, Castells (2013) interpreta que a insurgência de algumas delas foi resultado do compartilhamento de um mesmo sentimento entre vários sujeitos – sentimento que foi comunicado e disseminado pelas redes de sociabilidade online. Através do processo comunicativo, as indignações ultrapassavam o local e transnacionalizaram-se, gerando estratégias semelhantes em outros lugares¹³⁹.

Uma característica comum dessas manifestações que provocam, em alguma medida, algum movimento nas estruturas sociais, é a metodologia horizontalizada de sua organização e a comunicação em rede, com a utilização das redes sociais online para dar visibilidade para seus atos e chamar mais pessoas para as ações.

No Brasil, o modelo de movimentos sociais e protestos de rua, que parecia adormecido há algumas décadas, também foi influenciado por essa onda de protestos e pelas inovações tecnológicas nas formas de comunicação.

Na virada do milênio, em 2003, com a eleição de Luís Inácio Lula da Silva como Presidente da República pelo Partido dos Trabalhadores (PT), alguns movimentos de base das esquerdas brasileiras passam a integrar o Estado brasileiro, atuando a partir de dentro. Durante os 13 anos em que o Partido dos Trabalhadores esteve à frente do maior cargo do Poder Executivo (sendo interrompido após o golpe jurídico-legislativo-empresarial-midiático que resultou no impeachment da então presidenta, Dilma Rousseff, em 2016¹⁴⁰), a

ser considerada um dos motivos de a repressão a esses movimentos ter sido menos violenta do que ocorreu em outros contextos, como as ações reunidas sob o nome de Primavera Árabe, por exemplo, que ameaçaram diretamente os governos e o *status quo*.

¹³⁹ Embora Castells (2013) analise esses movimentos com base na “teoria da inteligência afetiva” e na compreensão de que o potencial dessas mobilizações reside na “autocomunicação de massa” (conceitos que não traremos neste trabalho), consideramos interessante trazer o seu trabalho para a análise das Marchas das Vadias por nos ajudar a contextualizar o momento de indignação global que se delineou a partir da crise econômica de 2008 e que afetou, diferentemente, vários países, e as manifestações que eclodiram principalmente no ano de 2011.

¹⁴⁰ Para uma análise do impeachment de Dilma, em 2016, considerado pelo sociólogo brasileiro Jessé Souza um golpe jurídico-legislativo movido por forças do campo empresarial, financeiro e midiático, ver SOUZA (2016).

atuação dos movimentos sociais nas ruas, em forma de manifestações, foi significativamente menor. Isso pode ter se dado pela criação de um canal de diálogo entre as demandas sociais dos movimentos e os governos - como é o caso da criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM), órgão que ampliou a atuação do Estado no que concerne às demandas relacionadas à igualdade de gênero e ao combate à violência contra a mulher -, quanto pode ser resultado de um processo de “entrada” dos movimentos sociais e de suas atoras nos órgãos estatais.

Embora grupos que se autodefinem como “autônomos”, “apartidários” e, até mesmo, anarquistas, mantivessem as ações públicas nas ruas das cidades, tanto com intervenções urbanas diversas quanto com protestos, reivindicando uma forma de participação política não-partidária, democracia direta, além de outras demandas – como, por exemplo, a luta anti-globalização da Ação Geral dos Povos (AGP) e a luta pelo fim da cobrança de passagens de transporte público para a população geral, como o Movimento Passe Livre, no início dos anos 2000 (GOMES, 2008) -, estas atuações políticas foram fortemente reprimidas e não tiveram visibilidade social durante longo período.

No campo feminista, o contexto foi marcado pela popularização das redes sociais online. A partir dos 1990 - mas, principalmente nos anos 2000 - ações de “ciberfeminismo” e a utilização estratégica das redes sociais possibilitaram ampliar a visibilidade das demandas e debates feministas por meio do uso das tecnologias de informação online. Com otimismo, este movimento foi, até mesmo, conceituado como a “terceira onda” do feminismo (FERREIRA, 2015) e considerado o momento de horizontalização e pluralização dos feminismos, quando várias pautas e formas de organização heterogêneas passaram a formar diferentes campos discursivos de ação, conforme teorizado por Alvarez (2014).

Assim, o início dos anos 2000 e, em especial 2011, foi o momento em que se tornou visível uma mudança profunda na forma de ação política dos grupos sociais, por meio do uso dos canais de comunicação online e dos fóruns de discussão e articulação política fora do âmbito institucional. 2011 também foi o ano em que ocorre a *SlutWalk* em Toronto e que, rapidamente, devido à disseminação rápida do evento pelos canais online, manifestações contra a cultura do estupro e culpabilização das vítimas ocorrem em vários países do mundo, resultado, também, do aumento da divulgação de casos de estupro pelas redes sociais. É o contexto, portanto, em que as Marchas das Vadias brasileiras se organizam e são realizadas.

Neste capítulo, buscaremos analisar como as estruturas organizativas das Marchas das Vadias, tanto da manifestação em si quanto das atividades prévias, se constituíram como um campo plural, cujo potencial de contato com múltiplas perspectivas possibilitou a formação das atoras, os deslocamentos e a des/reconfiguração do próprio campo feminista no Brasil contemporâneo.

3.1 Experiência política e afetiva na construção da autonomia e da horizontalidade

A iniciativa de organizar as Marchas das Vadias aconteceu, principalmente, por pessoas que não estavam ligadas a partidos políticos ou a instituições do Estado. Além disso, os grupos que construíram os atos em cada cidade foram compostos por pessoas diferentes não só em experiências enquanto indivíduos, mas, também, com relação às experiências de militância, nem sempre coesas entre si. A partir das entrevistas realizadas com as organizadoras, é possível perceber que, assim como algumas tinham envolvimento com movimentos sociais e feministas antes da Marcha das Vadias, muitas das organizadoras nunca haviam participado de movimentos feministas ou, em alguns casos, de qualquer tipo de ativismo político.

Luana, da MdV de Salvador, conta que, embora tivesse uma “atitude feminista”, relacionada à identificação de algumas desigualdades na forma de tratamento nos espaços “muito masculinos” que ela frequentava, a Marcha das Vadias foi o primeiro espaço de militância feminista que ela esteve envolvida. Segundo ela, a briga por ter espaço de voz, legitimação e respeito evidencia que tal possibilidade era a ela negada por ser mulher. Ao perceber, como expõe Flávia Biroli (2012, p. 12), que “o silenciamento ou a captura da voz das mulheres também é um dos subprodutos expressivos das relações de poder quando as hierarquias de gênero são ativas numa sociedade”, Luana compreende que essa “briga” e essa luta são questões do feminismo. A partir do entendimento do que era o feminismo, Luana passa a dar nome ao que já praticava, vindo a se reconhecer como feminista.

O interesse das pessoas em participar da organização das Marchas das Vadias esteve relacionado a vários aspectos, entre eles: a) à forma da manifestação, ao clima e à energia do ato; b) às chamadas abertas para reuniões de construção, que ocorreram todos os anos e foram divulgadas pelo Facebook; c) por afinidade na forma de construção do espaço.

Assemelham-se, entre as Marchas das Vadias aqui investigadas, proposta de organização aberta, horizontal, autônoma e autogestionada. A abertura diz respeito ao convite amplo para os espaços, cujo objetivo é que qualquer pessoa, independente de quem seja ou da sua experiência, possa sentir-se convidada a participar e construir os espaços propostos. O projeto de horizontalidade diz respeito a uma forma de estruturação que não divide as pessoas em cargos ou tarefas pré-determinadas e, portanto, não pressupõe uma relação hierárquica entre tarefas e pessoas que as desempenham. Como horizontalidade, as organizadoras também propõem que todas as pessoas têm a mesma importância e poder de decisão, não importa sua experiência de militância, seu entendimento sobre o tema ou o tempo em que estão participando da construção da Marcha.

Já a autonomia faz referência à postura organizativa defendida em diversos momentos do feminismo e tema de permanente debate de acordo com Telma Gurgel (2014). No processo de construção dos feminismos, a autonomia se constitui, ao menos, a partir de quatro aspectos: 1) com relação aos espaços institucionais do Estado, sindicatos e partidos políticos; 2) na defesa da auto-organização; 3) na prerrogativa da representação direta; 4) na expressão pública de radicalidade, contestação e ousadia (GURGEL, 2014, p. 60).

Nas Marchas das Vadias, esta postura coletiva independente e contestatória é retomada a partir de ações sem financiamento ou “apoio” de qualquer instituição, seja Estado, sindicato, partido político ou empresas. A autogestão ou auto-organização também são incentivadas e se relacionam com a autonomia no sentido de as ações serem organizadas, realizadas e financiadas através dos esforços das pessoas que compõem o grupo, de forma não hierárquica.

O esforço em contruir o espaço das Marchas das Vadias com essas características começa com a decisão de propor reuniões abertas. Apesar de terem a data, local e hora definidas por um grupo inicial, que “chama” a reunião e a divulga pelas redes sociais onlines e através de cartazes impressos e colados nas ruas e murais de universidades, esses encontros não possuem uma estrutura previamente definida. Há um interesse do grupo em definir algumas questões, mas a discussão e os temas abordados não são “guiados” por uma pauta fechada, como ocorre em espaços institucionais.

Em Florianópolis, a proposta de chamar reuniões abertas para a construção coletiva do ato partiu, segundo as organizadoras, do grupo que passou a construir a Marcha das Vadias a partir de 2012. Segundo Gabriela, da MdV de Florianópolis, embora tivesse ocorrido a Marcha

das Vadias na cidade em 2011, ela considera que houve pouca divulgação, pois ela e outras pessoas que estavam “ali do lado”, apesar de conhecerem quem havia “puxado” o ato, não ficaram sabendo de nenhuma reunião. Além disso, por ter sido realizada no mesmo dia da Marcha da Maconha¹⁴¹, a Marcha das Vadias ficou invisibilizada. Em 2012, sabendo da mobilização para a realização da Marcha em outras cidades, Gabriela e um grupo de amigas que estudavam na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) decidiram, em uma conversa de bar, chamar uma reunião aberta para a construção do ato, que foi divulgada através do Facebook.

A proposta principal era abrir a organização de forma coletiva e horizontal, pra que não ficassem três pessoas que sabiam o que ia acontecer e ninguém mais sabia de nada. [...] então que tivesse reunião de organização pra tudo, periodicamente, pra gente poder se articular e construir uma coisa assim, com a cara mais descentralizada, com menos personalismo. (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

Segundo Gabriela, além do interesse no tema, o grupo que organizou a Marcha das Vadias de Florianópolis a partir de 2012 tinha como objetivo propor espaços feministas para além da universidade e dos partidos políticos, já que a maior parte delas estava envolvida em atividades de grupos de estudos de gênero no âmbito acadêmico, cujo público era, principalmente, de estudantes da graduação e da pós-graduação.

[...] a ideia era formar, de certa forma, reavivar um pouco o movimento feminista com um viés aí menos acadêmico e menos marxista, PSTU, que eram as coisas que existiam aqui. Então era um

¹⁴¹ Também conhecida por Marcha da Liberdade, a Marcha da Maconha é uma marcha que ocorre mundialmente para visibilizar a luta pela descriminalização e legalização do uso (recreativo e para fins terapêuticos) da maconha (*cannabis*) e a revisão da lei de drogas no Brasil. Em Florianópolis, o ato ocorre desde 2008 e, em 2011, foi realizado no dia 18 de junho de 2011, mesmo dia em que ocorreu a primeira edição da Marcha das Vadias na cidade.

pouco nesse sentido. E daí o tema "cultura do estupro" é um tema que a gente discutia também e é um tema que interessava a gente, e como tinha uma exposição muito grande, a marcha do Rio ganhou uma exposição gigantesca, gerou debates em vários níveis na cidade, a gente achou que valia a pena fazer aqui e pensar essas questões de cultura do estupro e feminismo em outros vieses. (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

A necessidade de sair do espaço da universidade e dos partidos, de pensar a cultura do estupro e o feminismo “em outros vieses”, percebendo os espaços institucionais como insuficientes para realizar os debates e ações políticas é um sentimento compartilhado por várias das organizadoras entrevistadas, consistindo em um aspecto de afinidade entre elas. Conforme Gleidiane, da MdV de Florianópolis, a proposta foi de construir um espaço que não fosse composto por “representantes” de instituições, mas, ao contrário, que estimulasse a participação de pessoas que estivessem dispostas à reflexão, à ação direta e à construção de sociabilidades com enfoque em uma mudança na forma de compreender a estrutura de gênero e as suas consequentes violências.

[...] nesse 2012, talvez tenha se criado uma linha, digamos, para a proposta da Marcha, que era a ideia de não ser partidária e não ser uma coisa que servisse para engrossar o caldo de instituições. [...] a gente não queria construir um espaço de formação "ah, vamos fazer uma reunião no sábado para construir a Marcha e vai uma pessoa representante do partido X, debate mil coisas, propõe mil pautas, e deu, e pronto". A gente queria pessoas que construíssem sociabilidades, e fizessem coisas manuais, botassem a mão na massa para construir a coisa, não só botar o nome "fulano, partido tal, apoio", e esse é um caminho muito difícil, porque a militância autônoma é muito difícil, a militância autônoma é muito desgastante, porque são sempre poucas pessoas, mas isso foi um compromisso que a gente assumiu com a gente mesmo, de tomar um caminho muito difícil, porque a gente podia fazer mil conciliações com vários grupos e ter uma

marcha gigantesca, com panfleto com 10 mil pessoas apoiando, mas a gente optou por fazer um trabalho mais micro, de proposição de espaços, de cine, de debates e de coisas que são poucas pessoas, são poucas pessoas que vão lá, são poucas pessoas que procuram os espaços, são poucas pessoas que fazem isso e é mais desgastante. Mas a gente achou que era mais qualitativo. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Além de optarem por não fazer conciliações com vários grupos ou depender de “apoio” de instituições e partidos políticos, a ideia de autonomia, segundo Gleidiane, estava relacionada às pessoas colocarem a mão na massa, participarem, discutirem e construir sociabilidades juntas.

Este posicionamento de algumas das organizadoras das Marchas pode estar relacionado às experiências de militância anteriores à organização das Marcha das Vadias. Nathália, da MdV de Florianópolis, relata que sua experiência na Espanha, militando em grupos anarquistas, fez com que ela procurasse, quando voltou para Florianópolis, espaços de ativismo com esta orientação política. Em 2013, ela retoma os estudos na UFSC, fica sabendo da Marcha das Vadias durante uma disciplina sobre estudos de gênero que várias das organizadoras da Marcha também frequentavam. Embora tivesse interesse em fazer parte da organização, ela decide ir, primeiro, à manifestação, onde acaba identificando inúmeras afinidades.

E aí eu acabei indo só na marcha. E realmente, o dia da Marcha... Pra mim, aquilo... Tipo assim, não é dizer que todas as pessoas que estavam lá eram anarquistas, mas me chamou muito a atenção o tanto de frases, de símbolos, nas camisetas, nos cartazes, em tudo, que levavam para o anarquismo, assim, para o feminismo anarquista mais especificamente. E aí eu super me interessei. Falei: "acho que encontrei tanto meu objeto de estudo para o TCC, como o lugar que eu quero tentar militar". (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

Ao participar da MdV de Florianópolis em 2013, e visualizar frases e símbolos anarquistas no evento, Nathália reconhece ali o que procurava. Em 2014, após participar das reuniões, ela percebe também que as organizadoras tinham um viés político parecido com o dela. Esta identificação fez com que ela se sentisse acolhida no espaço, o que a levou a fazer parte da organização da Marcha a partir de então.

Então, acho que o que me levou para a Marcha foi isso. Foi ter identificado nela, e realmente, quando eu chego na marcha e vejo as organizadoras, quase todas elas se identificavam enquanto feministas anarquistas, e tinham pensamentos muito... Éramos diferentes, todas muito diferentes, mas a gente meio que olhava por um caminho político de luta muito parecido e eu me senti muito acolhida aí. Eu pensei, "é, é isso". Então o que me atraiu foi isso, ver que a marcha daqui era anarquista. É, tinha aí essa vertente muito forte, que parecia muito. (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

A proximidade e afinidade política foi também o que motivou Ryane, da MdV de Florianópolis, a fazer parte da organização.

[...] fui pra uma reunião, e foi muito massa porque eu cheguei na reunião e eu já conhecia umas outras meninas que estavam puxando numa pegada de discussão anticapitalista, de discussão sobre a Marcha e partidos políticos, de falar sobre a luta contra o machismo, mas também tocar em outras pautas junto. Boa parte das meninas que estava lá eram lésbicas ou bissexuais, também, isso é uma coisa que acho que é um recorte importante, e fui conhecendo elas. Eu lembro do primeiro dia que a gente foi pra reunião da Marcha, a gente encontrou muita afinidade nos motivos pelos quais a gente queria estar indo pra rua, essa luta contra a cultura do estupro e como a gente entendia o feminismo e formas de atuar. (Ryane, MdV de Florianópolis,

2018).

A afinidade, segundo Ryane, foi além da questão anticapitalista e do posicionamento autônomo da Marcha. Para ela, o perfil das pessoas que faziam parte da organização da MdV de Florianópolis também fez com ela se sentisse acolhida: identificar mulheres lésbicas e bissexuais no grupo, assim como entender que elas compartilhavam os motivos que as faziam ir para a rua, como entendiam o feminismo e a forma de atuar a motivou a estar naquele espaço.

No Rio de Janeiro, a forma de organização também foi o que motivou Antônia a participar da organização da Marcha das Vadias. Além do “clima” da Marcha já ter chamado a sua atenção em 2012, a identificação com a forma como as coisas eram feitas foi o que fez com que ela se envolvesse com a organização. Antônia ficou sabendo das reuniões abertas da MdV do Rio de Janeiro através de uma amiga que, apesar de sempre convidá-la, nunca ia às reuniões. Um dia, Antônia decidiu ir sozinha. A primeira reunião que participou foi no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Eu nunca tinha botado o pé no IFCS. Na verdade, eu nunca tinha botado o pé em nenhuma faculdade pública, né, eu fiz um curso de tecnólogo em moda numa faculdade particular... eu nunca tive muito uma vida acadêmica. [...] Fui sozinha, um pouco apreensiva, porque né, chegar sozinha num lugar que você não conhece ninguém, e tava rolando a reunião, e eles tavam dividindo funções, quem ia fazer o que. Naquele ano, em 2013, tinham comissões... sei lá, uma comissão pra lidar com a imprensa, uma pra organizar, levantar dinheiro, organizar eventos, uma pra fazer o manifesto, aí eu já, na minha primeira reunião, já entrei em algumas comissões, sem ter a menor ideia de onde eu tava me metendo, mas eu escolhi pelo que eu achei que eu ia saber fazer, foi eu acho que uma comissão de festa, alguma coisa assim. E aí tinha bastante gente naquele ano, pessoas que já tinham experiências de militância de outros espaços, misturado com outras pessoas que nem eu, mas já

comecei botando a mão na massa. A organização era muito horizontal, sempre foi horizontal, e tinha essa coisa de preservar a Marcha das Vadias de não ser cooptada por nenhum partido, ONG ou grupo, que se permanecesse independente, né. E essa coisa de ser horizontal, apesar de que eu não entendia dessas coisas na época, foi uma coisa que me atraiu imediatamente, eu não sou uma pessoa que gosta muito de hierarquia, e eu gosto de chegar fazer as coisas, de já meter a mão na massa mesmo, então isso funcionou. Foi assim que eu comecei na Marcha das Vadias de 2013, que foi o ano da visita do Papa. Então foi uma Marcha bem marcante. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Embora a reunião tenha sido realizada em um local que Antônia ainda não conhecia, ela sentiu-se confortável com o grupo devido à forma como foram encaminhadas as tarefas: as pessoas que chegavam, mesmo na primeira reunião, já começavam colocando “a mão na massa”. Embora ela ainda não tivesse experiência em grupos de militância feminista e não entendesse muito bem o que era horizontalidade, isso a atraiu, assim como o posicionamento de construir o espaço de forma autônoma, independente de ONGs ou partidos políticos.

A possibilidade de pessoas diferentes se somarem às reuniões de organização das Marchas das Vadias, tanto no caso de Florianópolis quanto do Rio de Janeiro, se dá pelas chamadas abertas e públicas para as reuniões, geralmente divulgadas pelas redes sociais. No contexto de efervescência das redes sociais, principalmente a partir dos anos 2000, a Marcha das Vadias contou com as tecnologias e a internet para divulgar suas ações e fazer repercutir suas demandas, utilizando politicamente as tecnologias digitais para difundir suas ideias e se fortalecer. As redes sociais, como o Facebook, foram usadas não somente para divulgar suas atividades para os grupos de interesse, mas também para se comunicar com outras redes feministas de outras cidades, estados e, até mesmo, países¹⁴².

¹⁴² O grupo Organização Nacional da Marcha das Vadias é um dos exemplos do uso do Facebook e de suas ferramentas para comunicar e organizar diferentes

A possibilidade de conexão proporcionada por essas redes e a abertura dos eventos do Facebook para que as pessoas postem mensagens e comentem podem resultar no alcance e na interação com grupos de pessoas que, até então, não haviam se identificado com as pautas feministas. Jussara, da MdV de Curitiba, ficou sabendo da Marcha das Vadias através de um evento do Facebook. Segundo ela, ao ler a descrição e o manifesto que foram publicados em 2011, ela concordou e já passou a se envolver, lendo os comentários e respondendo. Marcielly, da MdV de Curitiba, também soube da Marcha das Vadias através das redes sociais. Em 2011, quando ela residia em Londrina, norte do Paraná, ficou sabendo da marcha por meio de um evento do Facebook, que mencionava brevemente, na descrição, que a manifestação se referia a algo com relação à roupa. Diferente da MdV de Curitiba, que publicou um manifesto para explicar o porquê na manifestação, em Londrina, em 2011, não ficou claro para Marcielly os motivos do nome “vadias” ou o que pretendia a manifestação. Mesmo assim, ela se sentiu convocada e participou do ato, mas só se envolveu na organização da MdV depois de se mudar para Curitiba.

A criação de eventos no Facebook é uma estratégia utilizada por várias das Marchas das Vadias brasileiras, seja para divulgar as reuniões de organização, a própria marcha ou outras atividades realizadas durante o ano. No entanto, a divulgação das Marchas das Vadias de cada cidade também ocorre localmente, de forma não virtual. De acordo com Gabriela, da MdV de Florianópolis, além dos eventos online, a divulgação era feita com colagem de lambes em vários pontos da cidade e panfletagem, geralmente no centro.

Apesar das reuniões serem abertas e divulgadas de diferentes maneiras, Nathália, da MdV de Florianópolis, identifica que a linguagem utilizada e os locais de realização das atividades consistiram em limitações para a proposta das organizadoras de ampliar o alcance

Marchas das Vadias no Brasil. O grupo foi criado por Sandra Munhoz, da MdV de Salvador e, embora não tenha conseguido articular para que as marchas ocorressem em todas as cidades no mesmo dia, foi um canal mencionado por algumas das organizadoras para conhecer organizadoras de MdV de outras cidades.

Disponível em:

<<https://www.facebook.com/groups/394118150674580/>. Acesso em 28 fev. 2019. Outro grupo do Facebook que também reúne organizadoras de várias marchas é o La Marcha de las Putas/Organizadoras Latinoamerica. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/194310143952817/>. Acesso em 28 fev. 2019.

das discussões. Para ela, mesmo quando a divulgação era feita por meio de panfletagem e da colagem de lambes, visando chegar a grupos sociais que não utilizam o Facebook, outras barreiras tinham que ser transpostas: a da dificuldade de decifração do código utilizado pela comunicação através dos cartazes e lambes e a dificuldade (financeira e de tempo) para as pessoas se locomoverem até os espaços onde as atividades eram feitas, normalmente concentradas no âmbito das universidades.

Não que a gente não quisesse, falhasse, porque às vezes não é só botar o lambe no lugar que a trabalhadora vai passar. Talvez até, aí pensando em estética, o desenho desse lambe, o jeito que ele tinha, ou então o próprio lambe, o próprio zine, são uma linguagem muito específica, sabe? Que não vai atrair outras pessoas. Então eu acho que é para além, até. Então tá, não vamos usar só a internet porque a internet não chega para todo mundo, mas, como isso vai ser feito, sabe? (...) muda muito, as mulheres são diversas em todos os sentidos. O cartaz que vai me atrair ou o cartaz que vai chamar a minha atenção ou o tipo de material que vai me chamar atenção, acho que é muito diferente também. Não sei, é uma coisa que eu ainda tô aprendendo e que eu tô pensando muito nesse processo que eu tô com as mulheres das comunidades quilombolas, porque é muito diferente. Não é só o que tá escrito lá. No caso delas, então, que a maioria é analfabeta, não é nem o que tá escrito, não adianta tá escrito, elas não vão ler, seria outro jeito, seria outra coisa. Então é complicado. Pra mim, não era satisfatório, pro que eu buscava. Mas que a internet é um meio massa, sim, pelo menos entre as classes médias, e universitárias, e tal, sim, é um meio interessante de fazer as coisas acontecerem. (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

A reflexão de Nathália é pertinente ao avaliar a limitação do alcance das chamadas para reuniões abertas das Marchas das Vadias, tanto pelo formato, pela estética, quanto pelo suporte utilizado (texto,

internet). O cartaz de divulgação da MdV de Florianópolis de 2014 (Figura 12), por exemplo, ilustra a que Nathália se refere quanto à sua preocupação quanto à estética dos materiais de divulgação não alcançarem um grande público. No cartaz, vê-se no centro, no primeiro plano, uma pessoa vestida de shots jeans, uma meia-calça arrastão, com o sutiã e a cabeça toda cobertos com um pano preto. Ela exhibe um cartaz marrom pintado com stencil a frase: “A porra da buceta é minha”, acompanhada de um desenho de uma mulher se masturbando. A pessoa está posando em frente à Igreja Universal do Reino de Deus, possível de ver, ao fundo, pela fachada onde se lê “Jesus Cristo é o Senhor”. Sobreposto à imagem, está o texto em fonte verde “Marcha das Vadias Florianópolis 2014”, com o símbolo do feminismo ao lado. À esquerda da pessoa com o cartaz, está a informação da data da Marcha “24 de maio” em azul e, à direita da modelo, a informação do local e da hora “Praça XV – Centro” e “Concentração 10 hr” em vermelho.

Figura 12: Cartaz de divulgação da Marcha das Vadias de Florianópolis, 2014.



Além do nome do evento ser chamativo e polêmico, a composição do cartaz, que apresenta uma pessoa semivestida, com a cabeça coberta, em frente a uma igreja evangélica, mostrando um cartaz

que expõe de maneira direta a reivindicação de autonomia do próprio corpo no exercício da sexualidade (“A porra da buceta é minha”) produz uma mensagem ameaçadora à ordem moral cristã puritana que é hegemônica. A expressão da sexualidade e do corpo nu na imagem constituem duas características marcantes da estética da Marcha das Vadias que, como já analisamos, afetam tanto positivamente, no sentido da identificação com pessoas e grupos que lutam contra a violência contra as mulheres propagada por esse regime de sentidos, quanto negativamente, gerando sentimentos de repulsa, de indignação e de ojeriza ligados à forma como a crítica é dirigida à instituição religiosa.

Assim, embora se tentasse utilizar diferentes formas de comunicação para a divulgação das atividades, a proposta das Marchas das Vadias acabava não alcançando um grupo muito amplo de pessoas tanto pela estratégia de divulgação (meios e estética utilizada), quanto pela dificuldade de participação das pessoas nas atividades. Por isso, esta sempre foi colocada como uma das questões de discussão e de autocrítica frequente pelas organizadoras.

Apesar dos limites, todos os anos, pessoas com diferentes experiências políticas, começavam a participar das reuniões das Marchas das Vadias, pluralizando as discussões no espaço de construção. De acordo com Gabriela, da MdV de Florianópolis, a entrada de pessoas novas fazia com que o grupo fosse politicamente menos coeso do que os grupos anarquistas dos quais ela já havia feito parte.

Eu acho que tem essa dimensão da diversidade que tá dada na Marcha, porque cola uma galera que tu não sabe quem é, acaba ficando quem mais ou menos tem um acordo, mas cola muita gente, então essa coisa de tu não saber às vezes com quem tu tá falando e como tu vai falar e como tu vai fazer, e o que que é seguro de fazer e o que que não é seguro de falar, é uma característica desses espaços que são abertos. Daí se tu faz uma reunião aberta e chama duzentas mil pessoas pra organizar, vem tudo. E daí isso é uma característica da Marcha, especial, assim, porque os outros espaços que eu participei eram espaços mais, como se diz, mais definidos, de certa forma, né, eu participei do espaço do movimento anarquista [...], eu participei do grupo de

mulheres anarquistas, e daí essas coisas são mais definidas, então já tem um recorte de pessoas, e daí é um grupo mais coeso, de recorte político mais coeso, e é diferente de organizar um ato que é pra colar todo mundo, também, né, é diferente. (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

Conforme Gabriela, a presença de pessoas com diferentes enfoques políticos e experiências de militância nas reuniões das Marcha das Vadia tornava necessários novos debates, trocas e acordos entre as pessoas presentes a cada nova reunião. No entanto, no caso da MdV de Florianópolis, a predominância de pessoas alinhadas a um viés anarquista caracterizou certo limite à “abertura”, no que se refere à forma de organização, gerando o afastamento de pessoas cujas experiências e perspectiva políticas não dialogavam com as de viés anarquista. Esse limite da “abertura” representa, também, certo limite à horizontalidade proposta pelas organizadoras da MdV de Florianópolis, conforme relata Nathália.

[...] no ano de 2014, eu até coloco lá no TCC, eu noto isso, que tá bom, era horizontal, era legal, não sei o quê, mas quem se sentia confortável mesmo nesse espaço era quem se entendia enquanto anarquista, que a gente conseguia falar dessas coisas. E as poucas que tinham que sim, ainda acreditavam numa luta mais partidária, PSOL, PCdoB, algumas poucas, em alguns momentos, tinha um conflito nisso, porque elas desejavam falar sobre certas coisas e nós, a maioria anarquista, a gente falava "Ah não, isso não sei o quê", "Ah não". Eu lembro até de uma vez uma propor assim "Ah, gente, porque se a gente avisar antes para a polícia do nosso trajeto, gente não vai ter tanto problema, vai ser mais seguro", né, com toda boa intenção do mundo. Mas nós que éramos anarquistas: "Tá louca, como que a gente vai avisar para a polícia, que polícia? A gente quer mais é ter conflito" - não é que a gente queria ter conflito, ninguém quer colocar todo mundo em risco, mas tipo assim, não, a gente não quer ter aval da prefeitura para poder fazer. Então assim, tinham algumas coisas que aí dava

pra ver, porque, como nós éramos a maioria, as poucas que ainda acreditam em algum outro tipo de luta, que ainda pensavam um pouco mais em política pública, em "Ah, porque que a gente não vai na Delegacia das Mulheres, não sei o quê", e a gente sempre "Não, não sei o que". Então, tinha um pouco disso, sabe? Não é que a gente expulsava as pessoas, mas eu acho que essa atitude, essa força que tinha a maioria ser anarquista, acabava que inibia um pouco algumas que não estavam bem por aí. Eu acho que tinha esse problema. (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

Embora a decisão política do grupo fosse pela abertura e horizontalidade, a análise de Nathália demonstra que o perfil predominante no grupo, de orientação anarquista, acabava dando o tom das discussões e terminava por definir algumas questões, gerando, inclusive, o afastamento de pessoas com outras perspectivas políticas, principalmente aquelas ligadas a partidos políticos.

As tensões, debates e as rachaduras dentro dos grupos feministas devido aos diferentes posicionamentos políticos, mesmo em grupos horizontais, não são raras e nem novidade, ao contrário, fazem parte da dinâmica do político. No entanto, de acordo com Denise Thompson (2003) é importante distinguir a crítica genuína que ocorre nesses espaços da “hostilidade horizontal”, que é a reprodução de jogos de poder em padrões do patriarcado dentro das relações feministas.

O termo “hostilidade horizontal” foi cunhado por Florynce Kennedy, em um artigo de 1970, intitulado “Opressão Institucionalizada vs. a Fêmea”, que compôs a antologia *Sisterhood is Powerful*, editada por Robin Morgan e se refere a uma forma de “poder-como-dominação entre e em meio às mulheres”, que se percebeu desde o início da luta pela Liberação das Mulheres e que atentou para as relações de poder que se estabeleciam entre as mulheres. Para Thompson (2003), embora o projeto feminista seja identificar e desafiar a dominação masculina, isso “não significa que somente homens oprimem mulheres, e que mulheres são automaticamente isentas de valores, atitudes e comportamentos supremacistas masculinos, e nunca se comportem mal com outras mulheres”. Porém, diferente dos padrões típicos da dominação masculina, os padrões de dominação reproduzidos pelas mulheres são menos diretos, visíveis e ativos. Insultos, diminuição da outra e

silenciamento de opiniões divergentes são algumas das formas de “hostilidade horizontal” entre mulheres.

O comportamento feminino que reproduz sentidos e valores supremacistas masculinos vai tender também a dar evidência da posição subordinada desde a qual as mulheres estão atuando, muito embora as ações mesmas envolvam auto-engrandecimento a expensas de outra. Por isso hostilidade horizontal entre e em meio a mulheres tipicamente envolve formas de poder que vêm desde uma posição de debilidade, não de força. (THOMPSON, 2003).

No caso das Marchas das Vadias aqui analisadas, é possível identificar, nos debates sobre as estratégias de luta, a prevalência das ideias com um viés “anarquista” ou “autônomo”, que envolvem ação direta e a não relação com o Estado e com outras instituições. Embora o debate político em torno das diferentes perspectivas seja profícuo para o campo, evitando que o feminismo se torne um “dogma” paralisante, algumas antipatias surgem das disputas dentro dos espaços, podendo gerar certa generalização das pessoas a partir de seus posicionamentos e a personificação da crítica com o uso de termos hostis, como “as institucionalizadas”, “as partidárias”, por exemplo.

Segundo Eliane Gonçalves e Joana Plaza Pinto (2011, p. 33), embora a tentativa de horizontalidade das estruturas não formais, autônomas e sem hierarquias busquem a “distribuição horizontal de saber e poder entre as integrantes”, ao analisarem os campos feministas contemporâneos, as autoras apontam que as relações intergeracionais em alguns grupos feministas acirram as diferenças, muitas vezes convertendo debates políticos produtivos em julgamentos severos, cobranças, disputas e, até mesmo, rompimentos (GONÇALVES e PINTO, 2011). Dessa forma, além da diferença de posicionamento e de estratégia política, a questão geracional aparece como outro aspecto relacionado às disputas dentro dos espaços feministas.

Também com relação aos grupos feministas de esquerda que se propõem “sem estrutura” ou “sem lideranças” como forma de crítica à sociedade superestruturada e ao controle sobre a vida das pessoas possível a partir dessa estruturação, Jo Freeman, em um artigo intitulado “A tirania das organizações sem estrutura” (1970), reflete que a

oposição à superestruturação da sociedade passou de uma crítica saudável a um dogma, tornando-se uma parte intrínseca da ideologia feminista.

Tanto Freeman quanto Joana Maria Pedro e Cristina Scheibe Wolff (2007), mencionam que os “grupos de consciência”¹⁴³, formados pelas mulheres nos anos 1970, já traziam essa metodologia em que todas deveriam ter o direito de falar, mas não poderia haver lideranças definidas, nem porta-vozes.

nenhuma mulher estaria autorizada a falar pelo grupo. Fazer diferente seria submeter-se à sociedade superestruturada, ao “elitismo de esquerda e de grupos similares”. [...] Muitos dos movimentos feministas se formaram, então, através desses grupos de consciência e se pensavam como “diferentes dos homens”, capazes de solidariedade, emoção e sensibilidade. Em vez de fazerem uma administração verticalizada, baseada na autoridade e na hierarquia, propunham uma administração feminina, diziam, apoiada na horizontalidade da autoridade: ou seja, todas as pessoas deveriam participar das decisões. (PEDRO E WOLFF, 2007, p. 58)

Para Freeman (1970), os problemas desses grupos que se pretendem “sem estrutura” começaram a ocorrer quando os objetivos ultrapassaram a conscientização e reflexão das mulheres e passaram a ser focados em ações mais específicas, para além do grupo. Nesse momento é que se evidenciou a impossibilidade de não haver estrutura e que a “estrutura informal” mantinha as regras de deliberação e de participação implícitas, não expressas para todas as pessoas que desejavam entrar, fragilizando as relações horizontais pretendidas. Outro ponto de fragilidade dos grupos “inestruturados”, como Freeman chamou, é a divisão das participantes entre “as de dentro” e “as de fora”, sendo o grupo das “de dentro” considerado um tipo de “elite”, isto é, quando o “grupo de amigos que coincidem em participar das mesmas

¹⁴³ As historiadoras estudaram dois grupos de consciência de mulheres exiladas em Paris, o *Nosotras* e o Círculo de Mulheres Brasileiras em Paris. (PEDRO e WOLFF, 2007).

atividades políticas” detém mais poder de decisão do que as pessoas que não fazem parte dessa rede.

Porque são amigas, normalmente partilhando os mesmos valores e posições, porque conversam socialmente entre si e se consultam quando as decisões comuns têm de ser tomadas, as pessoas que participam dessas redes têm mais poder no grupo que aquelas que não participam. (FREEMAN, 1970).

Na avaliação de Freeman (1970), essas estruturas informais não são inevitavelmente ruins, mas são inevitáveis. “Todos os grupos criam estruturas informais como resultado dos padrões de interação entre os membros” (ídem). Para a autora, as redes de comunicação informal dos grupos “inestruturados” podem também se transformar em uma característica limitadora para pessoas que desejam entrar, pois podem fazer evidente uma divisão entre as “de dentro” e as “de fora”.

Este aspecto é também mencionado por Ryane, da MdV de Florianópolis. Ao mesmo tempo em que a Marcha propunha um espaço aberto e horizontal, ela comenta que algumas pessoas participavam de algumas reuniões e depois “sumiam”, e que isso pode ter ocorrido pela própria diferença de posicionamento, isto é, por não se identificarem com a proposta que acaba tomando mais corpo no grupo. Segundo Ryane, essas são as contradições: porque mesmo movimentos abertos e horizontais formam seus núcleos de afinidade e de força e constituem um grupo mais central na organização.

De acordo com as organizadoras da MdV de Florianópolis, a preocupação em manter a autonomia é uma forma de a construção coletiva e horizontal não ser apropriada por grupos, partidos ou pessoas que têm interesse apenas na visibilidade que a Marcha das Vadias gerou no país. Para Ryane, essa preocupação levou as organizadoras a orientar, inclusive, que participantes da Marcha não levassem bandeiras de partidos políticos para o ato.

[...] acho que também teve muito a ver com sentir que as coisas se mexiam muito mais, se mobilizavam muito mais sem ficarem atreladas à autorização do que os partidos queriam ou não

queriam pautar. A gente teve alguns momentos de pessoas que participavam, que queriam participar da organização da marcha por deliberação dos seus partidos, né, eram pessoas que não iam pra Marcha porque elas queriam muito construir a Marcha das Vadias, ou até queriam, mas o partido deliberou que elas tinham que estar na marcha, aí elas tinham que ir pra reunião e construir. Só que aí quando a gente chegava pra falar pra elas que olha, você pode estar aqui, você pode construir com a gente, de boas, só que a gente não vai querer bandeira de partido na Marcha, isso sempre dava treta. A gente não vai querer a sua bandeira de partido na Marcha. Daí a gente fazia questão de não deixar ter bandeira de partido na Marcha. Um contexto bem diferente do que aconteceu depois nas manifestações da galera de verde e amarelo, porque a galera de verde e amarelo queria tirar partido, queria tirar as bandeiras de partido, pra defender suas pautas super reacionárias, porque entendiam que era todo mundo aparelhado pelo PT, inclusive a bandeira vermelha e preta do anarquismo era lida como bandeira do PT por eles. Mas tipo, a gente não queria porque a gente não queria que a Marcha fosse apropriada como propaganda de alguém que vai tar ali só se apropriando do nosso trabalho quando a gente não é vinculada a partido. (Ryane, MdV de Florianópolis, 2018).

Embora a participação de pessoas partidárias na organização da Marcha não fosse cerceada, a tensão que ocorria com essas pessoas se dava, também, devido à visibilidade das bandeiras dos partidos durante o ato. Pelo fato de o grupo que organizava a MdV de Florianópolis ter uma orientação anarquista, bandeiras de partidos políticos não eram aceitas, pois o objetivo era visibilizar o caráter autônomo, auto-organizado e horizontal da manifestação. Assim, o simbolismo do anarquismo, que evidenciava esse posicionamento, era permitido, enquanto os símbolos dos partidos não. Essa determinação é assumida pelas organizadoras entrevistadas, que evidenciam sua preocupação em a Marcha das Vadias ser “lida” como uma manifestação autônoma, não alinhada ou apoiada por instituições, partidos ou o Estado.

[...] não é que as feministas comunistas não fossem presentes, o que gente não gostava era que a gente não queria que a imagem da marcha tivesse ligada a partidos, a gente queria que tivesse ligada a tipo "somos um grupo de mulheres, diferentes, que sim podem ter vindo do comunismo, podem ter vindo do não sei o quê, que pode ser do PSOL, que pode ser do PT, mas que nesse momento a gente tá se reunindo independente disso, a gente tá aqui junta pra fazer isso acontecer de forma autogestionada, sem apoio dos partidos, sem nada. Esse é um processo nosso". Então, não é que essas mulheres não pudessem estar ali, a gente só queria que elas estivessem ali enquanto mulheres. [...] só que elas não gostavam muito disso. No dia da Marcha elas queriam ir com bandeira de todo tamanho, do PT, do PCdoB, de não sei mais o quê. E a gente falava: "não, vocês estarem aqui é maravilhoso, vamos juntar e vamos somar, mas a gente não quer que a marcha esteja ligada necessariamente a partido, porque ela não é partidária, ela não, não é que ela seja contra partidos, mas nesse momento ela é construída por pessoas, e não por instituições". Só que as pessoas que eram de partidos, os grupos de partidos, tinham essa dificuldade. Elas não queriam estar ali enquanto pessoas, elas queriam estar ali enquanto representantes do grupo tal, do partido tal. Então, o problema era esse, e não as pessoas estarem ali. (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

Além do posicionamento apartidário ou anti-partidário tomado pelas organizadoras devido à sua postura contrária à política de representação, a problemática das bandeiras dos partidos durante as Marchas das Vadias tem relação, também, com a preocupação com a visibilidade que os partidos ganham numa manifestação de rua, mesmo sem ter qualquer participação na organização do evento e a consequente apropriação do trabalho coletivo feito pelas ativistas autônomas por partidos e personalidades políticas que estavam em busca de visibilidade midiática.

[...] e tem a outra coisa que é a apropriação política mesmo de outros movimentos. Tem uma discussão eterna no Brasil e no mundo e mexe com a cidade, especificamente, por conta do movimento Passe Livre, e das manifestações de 2004, da revolta da catraca, que é a presença das bandeiras nas manifestações, que essa é uma discussão histórica, e as pessoas sabem que não é de levar bandeira, mas aí o que que as pessoas fazem? As pessoas levam as suas bandeiras, criam uma apropriação da Marcha como se aquelas pessoas ali fossem o centro da organização, e nunca fizeram nada, nunca apareceram, nunca falaram com ninguém e tal, e daí a mídia, como sempre se apropria de tudo, daí vai nessas pessoas, elas dão entrevista e aparece que elas organizam as coisas, daí não que a gente queira aparecer, porque eu tô de boa, bem de boa, mas de como é perversa essa cultura política que não constrói nada e se apropria da luta dos outros. (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017)

Gabriela aponta, portanto, que além da postura apartidária já ser uma inclinação das organizadoras de viés anarquista, a apropriação da luta por partidos políticos consistia em uma preocupação histórica dos movimentos sociais autônomos. Além disso, essa preocupação reflete as tensas relações entre grupos feministas e os partidos políticos da esquerda que datam desde a reforma partidária que instituiu o multipartidarismo no Brasil, em 1979 (PINTO, 2003). De acordo com Pinto (2003), tanto a hierarquia de bandeiras de luta na esquerda (que minimizava a questão das mulheres, chamando-a de “específica” em relação à “questão geral” que seria a luta contra a ditadura e a desigualdade de classes), quanto a divisão das feministas entre os diferentes partidos foram aspectos que tornaram complicada a relação entre o movimento feminista e o campo da política institucional.

É a partir desse quadro de referência que a luta por autonomia do movimento feminista deve ser entendida, segundo Pinto (2003): desde o período de redemocratização, as feministas brasileiras se dividiram entre as que lutavam pela institucionalização do movimento e uma aproximação da esfera estatal e as autonomistas, que viam nesta

aproximação um sinal de cooptação.

Em termos gerais, as resistências à incorporação do tema à pauta oficial dos governos e, mais do que isso, às instituições no interior do aparato do Estado apontavam para o perigo da perda de autonomia do movimento em relação aos partidos do governo de plantão. Somava-se a isso a própria condição de radicalidade de parte do movimento feminista, que lutava por transformações profundas nas relações de poder, que não poderiam advir de uma estreita colaboração entre o movimento e o Estado (PINTO, 2003, p. 69).

Assim como na MdV de Florianópolis, a MdV de Fortaleza também foi construída por pessoas cujo alinhamento político se definiu como anticapitalista, antiestado e antipartidário. De acordo com Regina, foi este aspecto que gerou identificação política com as pessoas que organizavam a marcha e a motivou a participar da organização.

Eu acho que, principalmente, a identificação política com as pessoas, porque essa última marcha, por exemplo, ela marcou muito claramente uma posição de uma marcha anticapitalista, antiestado, que essa primeira que eu vim, não tinha tanto. Tinha, porque inclusive essas pessoas que têm essa postura estavam aqui, mas tinha gente da esquerda partidária constituindo, era outro contexto. Mas com a presença dessas pessoas que eu sei, que eu já sabia que marcavam esse lugar muito claramente antiestado, anticapitalista, me fez me sentir à vontade pra vir. Eu acho que foi principalmente essa motivação. (Regina, MdV de Fortaleza, 2017).

A aproximação e o interesse de algumas pessoas nas atividades das Marchas das Vadias também estão relacionados, portanto, à afinidade com a forma de organização e o posicionamento político tomado em cada uma das Marchas. Segundo Ilana, da MdV de

Fortaleza, o grupo que se reúne em assembleia desde 2011 para organizar a Marcha das Vadias na cidade é caracterizado por um perfil “menos ortodoxo” de pessoas que se opõe às opressões, isto é, antipartidário e contrário “às cartilhas”.

Mas a impressão que me dá é que as pessoas que se aproximam da marcha e, sobretudo, as que se mantêm nessa proximidade, elas não têm exatamente uma política. A gente faz a marcha, a marcha acaba e raramente a gente se encontra durante o ano, não faz eventos, e não sei quê. Mas mantém uma proximidade, seja pelas redes, e não sei quê. Em geral são pessoas de perfil, eu diria, menos ortodoxos, e perfil menos ortodoxos exatamente no sentido de mais abertas a uma experimentação histórica da oposição, da contraposição à ordem do que as cartilhas. Nesse sentido, eu acho que essa coisa do caráter, porque não é só apartidário, é antipartidário mesmo, do caráter antipartidário da marcha é muito definidor (Ilana, MdV de Fortaleza, 2017).

A identificação política, além de gerar proximidade entre as pessoas do grupo, também permite a construção de relações de afeto que ultrapassam o espaço de luta. Ilana relata que a questão afetiva é inerente ao processo de organização política, o que rompe com a divisão entre público e privado. Questões debatidas pelas organizadoras das Marchas fazem referência às experiências pessoais, às questões emocionais e mais íntimas de suas vivências enquanto sujeitas políticas.

Ilana diz que o que ocorre na organização da marcha pode ser associado ao conceito de “grupos de afinidade”¹⁴⁴, que consiste em um grupo de pessoas com perspectivas políticas semelhantes (dentro do espectro da esquerda), onde se cria uma relação de afinidade a partir das ideias compartilhadas. Essa afinidade gera relações que vão além da esfera pública, politizando relações interpessoais e afetivas.

¹⁴⁴

Ver: Vega (2003). Disponível em: <https://daslutas.wordpress.com/2016/04/28/acerca-dos-grupos-de-afinidade/>. Acesso em 9 mar. 2019.

Então, a gente tinha relações para além, porque eu acho que uma das características dessa pegada anti-hierárquica e antipartidária tem a ver com essa recusa dessa divisão entre público e privado que é muito clássica, e classicamente aceita, inclusive pela lógica de alguns movimentos contestatórios. Então, acho que o que caracterizava desde sempre a relação entre nós era que, inclusive, não se separava as relações de confiança, de amizade, uma noção que, no movimento anarquista americano aparece com muita clareza em Seattle, em 1999, que foi uma das coisas que a gente acompanhava aqui, acompanhava na época também a greve dos caminhoneiros na França, e tal, então sob a forma dos grupos de afinidades. Então, eu acho que uma das características desse grupo que chamou a marcha foi o de ser um grupo de afinidade. (Ilana, MdV de Fortaleza, 2017).

Para Gabriela, da MdV de Florianópolis, a militância também se faz com “grupos de afinidade”. Dessa forma, o grupo que formava a Marcha das Vadias na cidade também gerou relações para além do espaço que estava sendo construído na esfera pública.

Eu acho que a militância em geral são grupos de afinidade, né, a gente não milita em um espaço que a gente não cria afinidades, e afinidades geram afetos. Tem muitas pessoas que eu conheci por causa da Marcha e são minhas amigas até hoje, que eu gosto muito, que eu só conheci por causa daquele espaço, porque eu nunca tinha nem ouvido falar; Ryane é uma delas, a M é uma delas... [...] J eu conheci por causa da Marcha... Essas pessoas eu só conheci por conta da movimentação, de tar ali e tal, e daí quando a gente faz política junto, a gente nunca faz só política, a gente faz festa, a gente faz aniversário, a gente faz coisas, então com as pessoas que a gente tinha essa afinidade de coisas que eram pré-discursivas, (pré-discursivas é ótimo, tô aqui de Derrida), mas é que a gente tinha coisas*

prévias que nos eram comuns, nós éramos pessoas com afinidades com os movimentos autônomos e os anarquismos. Então, esse encontro foi de uma afinidade semiautomática, assim, que gerou afetos e gerou conversas e gerou pegações e gerou várias coisas bem ótimas (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

** Optei por manter somente as iniciais das pessoas citadas pelas interlocutoras da pesquisa, por não ter a autorização delas para mencionar seus nomes neste trabalho.*

A afinidade política é, portanto, uma das formas de gerar outros tipos de relações, como amizades, as “pegações”, as relações amorosas, etc. No caso da MdV de Florianópolis, Ryane e Nathália, que até então não eram parte do grupo de amigas que passou a organizar a Marcha em 2012, passaram a se sentir “parte” devido às afinidades políticas. Ryane, por exemplo, conta como o grupo da Marcha foi importante no seu próprio processo de reconhecimento enquanto mulher trans e lésbica e de “sair do armário”, como ela relata.

[...] uma coisa que acontecia, de a gente formular um grupo de amizades nesse meio tempo, a gente foi pra reunião e depois foi para o bar tomar cerveja e foi se conhecendo, foi trocando vivências, foi encontrando outras afinidades, que a gente se gostava. Eu tava num momento que eu me sentia muito sozinha em Floripa, inclusive, eu tava começando esse processo meio que de transição e foi massa, tinha a minha amiga, a Gabriela, que ela tava se desfazendo de roupas velhas e dava de presente pra mim. Por exemplo, a primeira meia calça que eu usei foi uma meia calça que ela não usava mais. Essas coisas assim que foram também dando um acalento nesse processo de descobrir e sair do armário com quem eu era. E de estar junto com elas, assim... Algumas começaram a ficar, eu também fiquei com algumas, enfim, teve esse momento de pegação, porque era tanto sentimento misturado, de amizade, de admiração, de estar junto na construção das coisas, que acabava tendo essa

construção de afetos de outra ordem junto. E foi muito gostoso me descobrir assim, porque sei lá... E essa questão, também, de estar se empoderando pra viver os nossos corpos livres de qualquer tipo de violência, eu acho que isso também dava muita liberdade, muita segurança entre a gente, de tar se relacionando, se descobrindo. (Ryane, MdV de Florianópolis, 2018).

Para Ryane, os laços de amizade feitos nos anos de organização da MdV de Florianópolis persistiram. Embora algumas parassem de se falar, outras entravam e iam construindo uma rede de relações. Segundo ela, isso acontecia porque para além da Marcha havia várias coisas sendo feitas nas “beiradas”, como sair juntas, se encontrar, conversar, desabafar sobre os problemas, se apoiar e se unir quando acontecia algo e reagir juntas ao acontecido. Para ela, são essas coisas que permanecem a respeito da sua experiência na Marcha das Vadias.

Os espaços organizativos das Marchas das Vadias, portanto, tornam-se espaços de encontros, de contato, onde as pessoas podem se conhecer, se identificar, se envolver e criar relações afetivas, que se prolongam no tempo para além do espaço político.

Em Salvador, por exemplo, uma das principais reuniões organizativas da Marcha das Vadias é a Festa dos Cartazes, que ocorre um dia antes do dia da Marcha, no dia 1 de Julho. Coincidentemente, este é o dia do aniversário de Sandra, uma das organizadoras. Assim, ela convida as pessoas para irem à Festa dos Cartazes na casa dela, e já faz a comemoração do seu aniversário no mesmo momento. Lá, as pessoas levam cartolinas, faixas, tinta, spray, pincéis; as faixas e cartazes são feitos enquanto compartilham comida, bebem e escutam música. Ao final, todas terminam numa roda dançando funk¹⁴⁵. Esse espaço de organização, que acaba confundido com a festa de aniversário, é um dos espaços que permite a construção de afetos na MdV de Salvador.

Luana, da MdV de Salvador comenta que conheceu muitas de suas amigas atuais através da Marcha e essas relações extrapolaram a organização da manifestação.

Eu conheci a Marcha fazia um mês que eu tava

¹⁴⁵ A descrição da Festa dos Cartazes é feita com base na entrevista com Sandra e, também, no campo que realizei em 2017.

morando aqui em Salvador, e tenho amigas até hoje que eu conheci ali, naquele primeiro momento, eu chegando aqui em Salvador, não conhecia quase ninguém, não conhecia nada e tenho amigas mulheres desse momento até hoje, então é algo que, pelo menos na minha vivência, extrapolou o que é a Marcha. (Luana, MdV de Salvador, 2017).

A dimensão afetiva dos espaços de organização autogestionada das Marcha das Vadias, no entanto, exige comprometimento e responsabilidade. Devido à proposta de horizontalidade, a construção das ações e atividades necessita o envolvimento de cada pessoa, para não gerar desconforto no grupo ou sobrecarga às demais companheiras. Conforme Gabriela, da MdV de Florianópolis, “[...] a organização horizontal não é algo para gerar desgaste, na real é algo para gerar potência. Então vai do comprometimento das pessoas”. (Gabriela. MdV de Florianópolis, 2017). Segundo Nathália, embora seja algo totalmente possível, a horizontalidade não pode ser romantizada, pois nem sempre a divisão das tarefas ocorre de maneira saudável para todas as pessoas.

[...] acho que a questão de ser horizontal, de todas ali terem... todas não, a maioria, terem essa inclinação anarquista, foi muito bacana, mas também não dá pra romantizar. Tipo, a coisa funcionava, [...] a gente tinha muito essa noção, mas não entre todas. Acabava que a responsabilidade ia para algumas de sempre. Muita gente ia "Ah, sim, vou fazer tal coisa, vou fazer não sei o quê", mas depois não aparecia, não tinha essa noção madura de autogestão. Mas, ao mesmo tempo, mesmo que tenha sido um grupo pequeno que, sim, tinha isso muito amadurecido, me fez ver que isso é possível. É difícil, mas é possível. E que é possível a gente fazer uma luta horizontal, autogestionada, sem uma líder mandando, sabe? E foi muito bonito isso nesses dois anos, foi muito bacana. E só fortaleceu para mim o anarquismo e mais massa ainda entre mulheres. Que é toda uma luta antiga das mujeres libres dentro da CNT (Confederación Nacional del Trabajo) que nunca foram reconhecidas dentro da

CNT, e elas sempre fizeram muita questão disso. Não é que a gente quer dividir o movimento, mas a gente quer mostrar que nós, mulheres, juntas, podemos fazer as coisas acontecerem, a gente quer ter um espaço que seja só nosso. Então assim, lá na CNT eu não tinha vivido isso, eu tinha vivido com homens também, tinha sido bacana, mas tinha todo o conflito porque, né, anarcomacho tem, não é tudo perfeito dentro do movimento anarquist. Então, isso foi muito legal, ver que nós mulheres, mesmo poucas, podíamos fazer acontecer, sem mandar uma na outra, sem brigar uma com a outra, cada uma assumindo seu compromisso, assumindo o que podia assumir, e a gente fazia acontecer uma marcha gigante daquelas. E era lindo de ver, tipo, olha, aconteceu, tá aqui, e de uma maneira que a gente acreditava. Então isso foi muito legal. (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

A valorização da autogestão e horizontalidade evidenciada por Nathália demonstra a dificuldade na construção de espaços coletivos pautados nessa forma de organização. Além disso, ao citar a luta das *mujeres libres* na construção autônoma da CNT, um movimento anarquista misto, em se fazerem visíveis e serem consideradas capazes de se organizar politicamente, ela retoma o tema da invisibilização das mulheres em espaços de militância e das violências a que estão submetidas nesses contextos. A reprodução das desigualdades de gênero e da opressão das mulheres, inclusive em espaços de luta por justiça, é um ponto em evidência, tanto na análise de Pedro e Wolff (2007) a respeito da luta contra a ditadura no Brasil nos anos 1960-70, quanto na de Sarmiento, Reis e Mendonça (2017) sobre a experiência de ativistas de coletivos que fizeram parte das Jornadas de Junho de 2013 no Brasil.

Apesar de apontar a potência da construção de espaços autogestionados e horizontais por mulheres, Nathália faz referência à falta de uma “noção madura de autogestão” de algumas pessoas, que, de acordo com Gabriela, pode ser um dos motivos de desgaste nas relações de afeto e na potência política dos espaços da MdV de Florianópolis.

[...] aqui em especial, onde vem gente de tudo o que é canto e a gente acaba se encontrando na

universidade, ali, as pessoas têm culturas políticas muito diferentes, militância, de grupos de militância, de como, do fazer político, e muita gente tem muito estudo, muita teoria, mas não tem fazer político, ou não entende que é importante cumprir com horário, por exemplo, e sei lá, isso, eu tenho lá as minhas críticas, porque entendo que gera retrabalho chegar atrasado num lugar, gera estresse, gera, enfim, cansaço mental, é falta de cuidado, e daí se a gente tem uma perspectiva horizontal, política, de viés anarquista, por exemplo, e a gente falta com cuidado com os nossos companheiros e companheiras ao ponto de falar que quer fazer uma coisa e não fez, sobrecarregar alguém que tá fazendo três coisas, isso tudo é falta de cuidado. [...] não rendeu frutos no sentido das pessoas se auto-organizarem, nesse sentido, do aprendizado das pessoas que estavam lá desde 2012 até 2015 continuaram fazendo as mesmas fucking coisas que elas faziam, de falta de responsabilidade, falta de cuidado, falta de organização, isso eu acho que não deu frutos mesmo. O que é triste, porque se a gente tenta criar uma coisa que é essa cultura política de militância e de ativismo e tal, a gente tenta construir algo no sentido de tentar fazer sempre uma coisa que funcione melhor, que seja melhor pra todo mundo, no qual a gente dialogue sem esse peso no coração que é de ficar com raiva das pessoas que tu gosta, porque as pessoas fazem um monte de merda... (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

A abertura dos espaços da Marcha, portanto, permite perceber que, além de surgir afetos relacionados à identificação política, à diversidade de pessoas e de experiências (ou a não experiência) com formas horizontais e autônomas de organização podem, também, gerar afetos relacionados ao desgaste e à incompatibilidade. Ao apontar o cuidado entre ativistas como um dos pontos primordiais da organização autônoma e horizontal, Gabriela evidencia que, para muitas pessoas, falta uma “cultura de militância”, e o não cumprimento das tarefas acabava afetando as amizades e as coisas “ótimas” que ali se constituíam.

Bem ótimas apesar dos estresses causados com essas mesmas pessoas, muitas vezes, e com as decepções causadas politicamente com as mesmas pessoas. E daí tem uma dimensão da compartimentalização que às vezes foge, e daí as vezes tu acaba se estressando com uma pessoa que é tua amiga porque politicamente ela falhou contigo em algum momento, ou ela não foi responsável contigo. E por isso que é mais complicado num grupo de afeição, num grupo de afinidade, tu faltar de cumprir com as coisas que tu se propõe a fazer, porque se a gente discute tanto o cuidado, o autocuidado, a gente tenta policiar tudo nas nossas relações, quando a gente não consegue entender que, politicamente, quando a gente deixa de cumprir uma coisa que a gente se propôs, a gente tá falhando e acaba, sei lá, dizimando ali um pouco do amor interno, da amizade, por isso que é mais difícil. (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

Assim, embora as Marchas das Vadias permitam o aprendizado e trocas de experiências de ativismo, nem sempre as pessoas que se propõem a construir esses espaços são afetadas e se transformam durante o processo horizontal e autônomo. Os casos de pessoas que não se comprometem acabam influenciando no engajamento de todo o grupo. De acordo com Gabriela, o cuidado com o que ela chama “personalismo do trabalho” acabou sendo necessário por haver pessoas que utilizaram a Marcha para se promover individualmente, indo à manifestação, tirando fotos, postando textos no Facebook que geravam “trezentos likes”, mas que quando ficavam responsáveis por reservar um espaço para atividades, sumiam. Essa característica está relacionada à seriedade do trabalho das pessoas que se envolvem na organização, que, segundo Gabriela, “são muito ativas na ‘vida virtual’, na militância pelo Facebook, mas que não são tão ativas na ‘vida real’, na construção mesmo, quando é preciso carregar coisas, subir, descer, se sujar”. (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

Aí não me vem escrever um texto lindo

maravilhoso, ou ter muitos amigos, ou ser uma pessoa famosa, que não adianta, sabe? Então, no final das contas as pessoas mesmo se sobrecarregam, e as outras ganham visibilidade, porque ou falam melhor ou porque na hora lá tavam lá na frente, não sei, ou porque escrevem texto no Facebook. Mas um pouco isso, falta uma cultura política de militância, e aí não são todas as pessoas, não acho que seja um mau-caratismo, assim, em si, eu acho que a gente vive uma cultura personalista e tal, e aí as pessoas sofrem disso, é que nem o machismo, a gente vive numa cultura machista, a gente sofre disso, de vez em quando a gente faz umas merdas, né, a vida é assim, mas é uma construção que a gente tentou fazer ao longo dos anos e que de certa forma acabou cansando a gente porque não deu frutos, né, de construir politicamente uma organização. (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

A preocupação com o “personalismo” também reflete na horizontalidade e na autonomia. De acordo com Antônia, como nas reuniões abertas da Marcha, todos os anos, o grupo se diversificava, eram feitos “acordos mínimos” para gerar certo consenso no grupo organizativo. Um desses acordos estava relacionado ao atendimento à imprensa ou à forma de se posicionar nos espaços em que as organizadoras eram convidadas a participar. O acordo geralmente era: “ninguém fala pela Marcha”, conforme relata Antônia.

[...] uma das tretas que a gente teve, num dos anos, foi exatamente uma companheira deu uma entrevista e outras companheiras ficaram incomodadas, acharam que [...] ela tava destacando muito o grupo que ela fazia parte fora da Marcha, né, porque a gente sempre fala na Marcha assim: “Se você faz parte de uma ONG ou de um partido ou de qualquer outro grupo, você tá na Marcha como você indivíduo, você deixa a tua ONG, o teu partido, todas as outras coisas do lado de fora, exatamente para a gente manter a Marcha independente. É uma preocupação muito grande, mesmo, no Rio, disso.

E algumas companheiras sentiram que ela levou pra um lado, eu acho que não foi proposital. [...] Durante muito tempo, o nosso acordo era “ninguém fala pela Marcha das Vadias”. A gente trabalhou durante muito tempo com o conceito de “acordos mínimos”, ou seja, coisas que todo mundo concordava, num grupo diverso de mulheres, e... mas, porra, a gente tá do mesmo lado, a gente tá concordando com um monte de coisas. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Embora estabelecido que ninguém daria entrevista para a imprensa¹⁴⁶, a quebra do acordo por uma das companheiras evidenciou que os interesses pessoais ou de um grupo específico, como no caso relatado por Antônia, se sobrepôs às vozes do coletivo. Este aspecto tanto evidencia a falta de cuidado, já mencionada, quanto o personalismo, ligado também à questão da representação, posturas que não refletem a construção autônoma e horizontal proposta pelas organizadoras das Marchas.

Além disso, o fato de “ninguém falar pela Marcha” pode ser, também, uma estratégia de segurança. No caso da MdV do Rio de Janeiro, quando o Coletivo Coyote e a Marcha acabaram processados, o fato de não haver liderança, alguém que “representasse” a Marcha, dificultava que pessoas específicas sofressem ameaças, processos e perseguições, seja das instituições, de grupos ou de indivíduos.

Diferente das demais Marchas, a MdV de Salvador tem uma “representante” que participa de inúmeros debates, palestras e atividades de outras instituições e coletivos em nome da Marcha das Vadias. Sandra, dessa forma, protagoniza a MdV de Salvador, divulga as atividades e acaba, de certa maneira, sendo a voz da MdV de Salvador. Assim, os convites para atividades além do ato são direcionados a ela. Segundo ela, a Marcha das Vadias deu essa visibilidade a ela e a colocou “*nesse lugar, de falar com as outras meninas, conversar*”, apesar das polêmicas e críticas que vinham, inclusive, de outras mulheres negras. Então, segundo Sandra, ela assumiu isso, e continuou com a Marcha.

A atuação de Sandra na MdV de Salvador é reconhecida pelas

¹⁴⁶ A decisão sobre falar ou não com a imprensa é tomada a cada ano, entre as pessoas que participam da organização. As relações entre as Marchas das Vadias e a imprensa (hegemônica e independente) é um tema que, embora instigante, foge ao escopo desta tese.

organizadoras. Sua postura forte e seu jeito de falar “sem rodeios” dão o tom às cobranças ao Estado e demais instituições. Assim, diferente das Marchas em que a representação e a centralização não só não eram incentivados, mas combatidos, na MdV de Salvador, a visibilidade de Sandra como representante da MdV não parece ser um problema para as organizadoras.

Embora algumas características de organização e algumas pautas sejam compartilhadas, cada grupo que organiza a Marcha das Vadias define, em seu contexto, como fazer, a que questões dar mais visibilidade e que perspectiva adotar. Nessa construção que se pretende aberta, a presença de pessoas com experiências diferentes provoca a discussão e o debate em torno da “pauta geral”, muitas vezes ampliando-a e incluindo novas perspectivas, fortalecendo, assim, a interseccionalidade na leitura sobre as opressões de gênero vividas em cada um dos contextos.

3.2 Contextos locais, contingenciais, as sujeitas e as pautas na construção de um espaço feminista interseccional

Aspectos históricos, políticos e contingenciais locais se relacionam com as múltiplas experiências de opressão e resistências que vivenciam as organizadoras das MdV no Brasil. Ao mencionar o caráter interseccional da Marcha, evidencia-se o entendimento de que essas experiências se constituem em resgate a um conjunto de características que se inter-relacionam e que são utilizadas para categorizar de maneira hierárquica as pessoas na sociedade, a partir do que define o sistema-mundo-colonial-capitalista-moderno. Entre as principais características que diferenciam as pessoas neste sistema, estão: gênero, sexualidade, classe, raça/etnia, profissão, idade, local onde se vive, entre outras.

Numa escala com múltiplas nuances, é possível identificar dois extremos: no topo estão as pessoas em condição de privilégio, que menos sofrem opressão por serem quem são: homens cis, heterossexuais, ricos, brancos, profissionais de determinadas categorias, moradores de bairros nobres dos centros urbanos, jovens, etc. Na base, estão aquelas pessoas que sofrem opressões de variadas ordens: mulheres cis, trans, pessoas não-binárias, intersexuais, homossexuais, lésbicas, bissexuais, pobres, negras, pardas, indígenas, quilombolas, trabalhadoras domésticas, prostitutas, moradoras da periferia das cidades, moradoras da zona rural, idosas, e inúmeras outras.

O olhar interseccional torna visíveis as múltiplas opressões que

agem sobre as pessoas e os modos como se potencializam. De acordo com Crenshaw (2002),

Assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados a suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são ‘diferenças que fazem diferença’ na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Tais elementos diferenciais podem criar problemas de vulnerabilidade exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres. Do mesmo modo que as vulnerabilidades especificamente ligadas a gênero não podem mais ser usadas como justificativa para negar a proteção dos direitos humanos das mulheres em geral, não se pode também permitir que as ‘diferenças entre mulheres’ marginalizem alguns problemas de direitos humanos das mulheres, nem que lhes sejam negados cuidado e preocupação iguais sob o regime predominante dos direitos humanos. Tanto a lógica da incorporação do gênero quanto o foco atual no racismo e em formas de intolerância correlatas refletem a necessidade de integrar raça e outras diferenças ao trabalho com enfoque de gênero das instituições de direitos humanos (CRENSHAW, 2002, p. 173).

O exercício de abertura e de compreender as diferentes posições ocupadas por diferentes pessoas nas hierarquias sociais é uma perspectiva assumida pelas organizadoras das Marchas das Vadias. Dessa forma, as organizadoras constroem espaços que levam em conta a luta contra diversos tipos de opressão de maneira articulada.

As frentes de escolha de militância de cada Marcha, no entanto, mudam de acordo com o contexto e momento histórico, assim como relata Antônia, da MdV do Rio de Janeiro.

O que acontece no Rio de Janeiro [...] é muito do Rio de Janeiro, entendeu? A gente tem, por exemplo, uma coisa, como a gente teve aqui dois grandes eventos, uma luta contra o higienismo estatal, que é uma coisa que eu sei que existe no Brasil inteiro, mas que foi muito forte no Rio nesses anos. Então dentro desse aspecto da interseccionalidade, a gente vê muito a questão da violência contra o corpo físico e como essa violência se dá no espaço da cidade mesmo, de pessoas sendo expulsas. Teve um caso horroroso aqui antes da Copa do Mundo, que é um edifício de prostitutas lá em Niterói, que foi invadido, elas foram expulsas, sofreram vários tipos de abuso, a gente apoiou lá, obviamente a Indianara tava lá, também, eu acho que a gente foi um dos únicos movimentos sociais que foi. A gente foi o único movimento social que resolveu fazer alguma coisa durante a visita do Papa, entendeu? Então as pessoas falam um monte da gente, mas assim, a gente faz as coisas, a gente dá a cara a tapa, e acontece de apanhar também um pouco. Na verdade todo ano acontece alguma confusão e a gente já assumiu que faz parte disso. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Como pontua Antônia, em cada cidade, a Marcha das Vadias apresenta características diferentes, resultado de questões locais e das diferentes sujeitas que fazem parte da organização e da manifestação em cada uma das cidades. Ela chama a atenção para a luta em torno de questões locais, como a luta contra as ações higienistas do Estado, os processos de gentrificação nas cidades¹⁴⁷, a visita do Papa Francisco em

¹⁴⁷ As ações higienistas do Estado e os processos de gentrificação nas cidades visam excluir determinados grupos sociais dos espaços visados pelo mercado imobiliário e pelo turismo. A população de pessoas em situação de rua, prostitutas e pessoas com dependência química são expulsas dos locais onde costumam circular – geralmente os centros das cidades – como forma de “limpeza” em prol de uma imagem turisticamente atrativa. Além disso, moradoras/es da área central das cidades ou de locais que passam a ser valorizados pelo mercado imobiliário são forçadas a se retirarem de suas residências, seja vendendo seus terrenos para as empresas, seja desocupando imóveis alugados por pressão dos proprietários.

2013¹⁴⁸, a violência contra as pessoas durante as desapropriações de edifícios e terrenos para a realização das obras da Copa do Mundo em 2014 e das Olimpíadas em 2016, entre outras. Assim, o reconhecimento de práticas racistas e higienistas, articulado com a discussão de gênero e sexualidade, constitui um dos posicionamentos tomados pela Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Da mesma forma, acontecimentos e aspectos locais influenciam as demais Marchas das Vadias a cada ano. Articulados com a violência de gênero, cada marcha coloca em evidência críticas, reivindicações e cobranças relacionadas ao seu contexto local.

3.2.1 Crítica e cobrança: as perspectivas das Vadias diante do Estado

A luta contra as violências, sejam elas provocadas pelo Estado diretamente ou aquelas em que o Estado se omite, faz parte da compreensão de que há ações sistêmicas contra determinados grupos de pessoas em várias escalas, cujo objetivo é a manutenção de uma ordem cisnormativa, heterossexual, misógina e racista, que mata todos os dias jovens negros, mulheres, a população de rua, indígenas e pessoas LGBTTTIQ. Dessa forma, a luta contra os diversos tipos de violência e de opressão constitui o ativismo de várias das organizadoras das Marchas das Vadias.

Além da postura horizontal e autônoma compartilhada entre muitas das organizadoras das Marchas das Vadias no Brasil, o entendimento de uma militância que, além de pautar a violência de gênero, se posiciona de maneira crítica com relação ao Estado e ao sistema capitalista é outro ponto que caracteriza as Marchas das Vadias de Fortaleza, de Florianópolis, do Rio de Janeiro, de Salvador e de Curitiba. Em Fortaleza, a postura contrária às obras da Copa do Mundo e toda a violência e corrupção que eram praticadas para que esse evento fosse realizado em todas as regiões do país foi um dos motes principais da Marcha das Vadias de 2014, por exemplo.

Segundo Gleidiane, da MdV de Florianópolis, a crítica às ações do Estado faz referência à própria denúncia que motivou a realização da primeira *SlutWalk*, em Toronto. Embora as instituições do Estado

¹⁴⁸ “Participantes da Marcha das Vadias criticam Igreja Católica em Copacabana, no Rio”. Folha de São Paulo. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/07/1317838-participantes-da-marcha-das-vadias-criticam-igreja-catolica-em-copacabana-no-rio.shtml>. Acesso em 20 jan. 2018.

existam e devam ser cobradas em sua eficácia e atuação, o foco principal da *SlutWalk* consistiu em denunciar os limites dessa atuação devido à própria estrutura patriarcal e machista na qual ela está construída. Assim, as demandas de políticas públicas e de equipamentos do Estado, embora façam parte da luta feminista, não constituem o enfoque principal da maioria das Marchas das Vadias brasileiras.

Eu acho que isso não tá fora do plano, mas eu acho que a própria história da Marcha das Vadias ela já começa colocando essas instâncias de resolver os problemas em xeque. Porque quando a Marcha começa como uma denúncia à Polícia, à que a polícia não tem uma sensibilidade devida pra uma situação, já começa colocando um limite deste espaço. Você não precisa ser anarquista pra fazer isso; não precisa ser anarquista pra saber que o moral ele tá no plano do sensitivo, do educativo, do dia-a-dia, foi uma estratégia nossa focar nessa atuação que é cultural, que é educativa, que é desgastante, muito desgastante. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

A crítica às instituições e a atuação política preocupada com o âmbito cultural envolvem, conforme relata Gleidiane, uma mobilização de base, isto é, a discussão diretamente com as pessoas, evidenciando aspectos culturais como o estigma em torno das violências e levando em conta a compreensão das opressões e das possibilidades reais de seu enfrentamento no cotidiano.

Eu acho que a própria marcha já colocou a questão que eu acho que é muito importante, o patriarcado ele tá na sutileza do dia-a-dia, isso precisa ser questionado. Não adianta a gente ter a lei mais refinada do universo sobre violência sexual se as pessoas têm medo de denunciar, porque elas têm vergonha de serem estigmatizadas. Então alguém precisa discutir o estigma. Não é necessariamente criando lei que a gente discute o estigma. Então, o que eu acho que pode ficar claro, pelo menos de minha parte, não é negar o Estado, foda-se, acabou as leis, acabou

tudo, fodeu tudo. Não. Mas é de não ter essa linguagem da política pública como o início, o meio e o fim do diálogo com a sociedade. Então, quando você começa uma mobilização, uma convocatória, "a gente precisa se reunir para pedir mais coisas e mais coisas", é uma abordagem, legítima, mas eu não sei, não sei mesmo, até que ponto se consegue conversar com as pessoas. Nós fazemos o debate, tomamos como militantes sociais a responsabilidade de conversar, de fazer trabalho de base com a sociedade e não a criar uma coisa no órgão dos direitos humanos que vai criar uma campanha de conscientização da população. Essa coisa de pegar o problema e dar para as pessoas resolverem, de cima, a conscientização, eu não sei. Eu acho que fazer trabalho de base é algo muito importante para a militância. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Gleidiane pontua que demandar espaços ou políticas públicas que resolvam os problemas das pessoas, levando isso a determinado órgão ou instituição, é uma prática legítima e prevista por muitos movimentos sociais, mas que não permite um debate maior com a sociedade. Já o diálogo com as pessoas na rua, explicando o que se defende – como, por exemplo, porque é importante descriminalizar o aborto - é uma estratégia que foi vista como mais interessante e mais inspiradora para as organizadoras da MdV de Florianópolis. Segundo Gleidiane, para fazer isso não é preciso ser anarquista, mas precisa, sim, de muitas pessoas dispostas, com “consciência do que estão fazendo”, além de ser mais demorado, mais desgastante.

Embora a postura de conversar e debater as questões culturais em torno das violências seja um ponto em comum entre algumas das Marchas das Vadias aqui analisadas, há aquelas que dão um enfoque maior à denúncia e cobrança do Estado, por meio da reivindicação de políticas públicas e de mudanças na legislação. A MdV de Salvador, por exemplo, embora também seja autogerida e autônoma, coloca em evidência a precariedade do atendimento às vítimas de violência, a falta de estrutura nas delegacias e o fechamento de serviços considerados indispensáveis para a população que sofre violência na cidade de Salvador e na Bahia como um todo, conforme relata Luana.

As duas questões que nós temos em relação ao Estado é a precariedade do atendimento às mulheres vítimas de violência, as delegacias especializadas à mulher, que ainda têm predominantemente funcionários homens, então a mulher chega lá, vítima de violência e ela tem que fazer o relato da violência para um homem, que recebe isso de maneira duvidosa, olhando já pra mulher e falando, "ah, mas foi isso mesmo?", né. Ou a história da mulher que chega na delegacia com o olho roxo e "a senhora tem certeza que não bateu a cara em algum lugar?". Então assim, a precariedade do atendimento às vítimas de violência a nível da justiça, das delegacias. E uma questão muito presente nossa aqui no Estado da Bahia que foi o fechamento de um serviço especializado ao atendimento de crianças e adolescentes, principalmente, atendia mulheres também, mas tinha esse foco com crianças e adolescentes vítimas de violência sexual. Então, hoje, as vítimas de violência sexual daqui vão ser atendidas em serviços não especializados nessa temática. Eu acho que são duas pautas que a gente tem cobrado mais em relação ao Estado, essa precarização do serviço, essa, um governo do estado que faz uma campanha "respeita as mina", mas mantém delegacias horríveis, que fecha serviços de atendimento à violência sexual, então assim, "respeita as mina"? Oi? Né? É os outros que é pra respeitar, o Estado não? Então eu acho que hoje são as duas grandes precariedades em relação a serviços. (Luana, MdV de Salvador, 2017).

Além da denúncia com relação à precariedade e à falta de sensibilidade dos profissionais nos atendimentos às vítimas de violência, a MdV de Salvador coloca em evidência o descaso com a manutenção de determinados serviços e equipamentos que foram criados para atender à população e que, com as mudanças de gestão, seja da esfera Federal, Estadual ou Municipal, acabam precarizados ou extintos.

[...] aqui da Bahia, as mulheres tão morrendo como água, e a gente tem o Centro de Referência, as Casa Abrigo, as DEAM, e a galera não tá dando conta, entendeu? A gente tá aqui criando um projeto, por exemplo, que é o Serviço Viver e o governador simplesmente fechou, e é um serviço que atende as pessoas vítimas de violência sexual, não só pra nós mulheres, criança, adolescente e meninos também, e o cara fecha assim, do nada, [...], o Ponto de Cidadania, por exemplo, que é pra pessoas de rua, fechou também. Então assim, a gente quer metrô? Beleza. A gente quer metrô também, viu, porque ajuda, mas a gente também quer continuar com os serviços. Então não dá pra fazer uma campanha "respeita a mina", viu governador, secretário de política para as mulheres, do estado e do município também, e ficar achando que isso tá legal, porque não tá legal, porque quem sofre são nós, a população de mulheres negras. Se ninguém quer falar sobre o assunto, não tô nem aí, porque a Marcha das Vadias vai falar sobre esse ano, sobre isso, esse fechamento desses serviços que são pra nós super importantes. E como eu falei, quem se fode são nós, mulheres, principalmente nós mulheres. (Sandra, MdV de Salvador, 2017).

A cobrança por políticas públicas e por qualidade nos serviços oferecidos à população faz com que a MdV de Salvador tenha uma percepção diferente das Marchas das outras cidades no que se refere à centralidade que as ações do Estado ocupam nas demandas reivindicadas. Da mesma forma, Sandra menciona alguns apoios que a MdV de Salvador recebeu para viabilizar materiais e equipamentos (faixas, carro de som) para a realização do evento na cidade. Ela cita o Sindicato dos Trabalhadores de Limpeza Pública Intermunicipal (Sindilimp) e o vereador Luiz Carlos Suica (PT) evidenciando que, quando a Marcha está na rua, várias pessoas dizem “fui eu que ajudei” sem que tenha ajudado. Por isso, em todas as edições das Marchas, ela nomeia os apoios recebidos no início do ato.

Embora a MdV de Salvador faça cobranças ao Estado e valorize os apoios recebidos para a realização do ato de rua, não há uma efetiva articulação com âmbitos institucionais por parte das organizadoras,

diferente do que acontece na MdV de Curitiba.

A luta por políticas públicas e por equipamentos estatais é feita na MdV de Curitiba desde 2011. No manifesto daquele ano¹⁴⁹, a Marcha que se posiciona como “de todas as bandeiras” reivindica do Estado políticas públicas e proteção e punição dos agressores, o que demonstra, neste primeiro momento da Marcha, uma compreensão do papel do Estado na promoção da cidadania e da segurança das mulheres, prostitutas e pessoas LGBT. No manifesto de 2012¹⁵⁰, as organizadoras da Marcha das Vadias relatam a sua participação na Conferência Municipal de Políticas Públicas para Mulheres, apresentam dados sobre a violência contra mulheres e a população LGBT no país, no estado do Paraná e na cidade de Curitiba e finalizam o manifesto evidenciando a necessidade de políticas públicas voltadas à saúde, educação e segurança, além de um amplo debate com toda a sociedade para reverter o quadro de violência.

O caráter de cobrança do Estado, no entanto, não permanece em todas as edições da MdV de Curitiba. Em 2013, com o mote: “Desconstruir o machismo dentro de todxs nós”, o manifesto apresenta uma perspectiva cultural e interseccional a respeito da desigualdade e das violências e finaliza evidenciando diferentes tipos de machismo, “inclusive os que vêm acompanhados pela transfobia, lesbofobia e racismo. Porque não importa qual a sua identidade (brancx, negrx, hétero, lésbica, gay, cis, trans, etc) o que importa mesmo é que nós cuidamos umx dx outrx”¹⁵¹. Ao trazer a questão da responsabilidade individual no combate ao machismo, a MdV de Curitiba muda o tom no manifesto em 2013 em relação aos anteriores, pontuando o aspecto cultural e interseccional das diversas formas de opressão.

Nas edições de 2015 e 2016, a postura crítica ao Estado toma

¹⁴⁹ A Marcha das Vadias de Curitiba, além de utilizar o Facebook como canal de comunicação, criou um Blog onde estão disponíveis materiais sobre a Marcha, fotos, vídeos, textos sobre o que é a Manifestação e, também, os manifestos escritos ao longo dos anos. O manifesto de 2011 pode ser acessado pelo link: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/2011-2>. Acesso em 21 jan. 2019.

¹⁵⁰ Manifesto de 2012. Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/2012-2>. Acesso em 21 jan. 2019.

¹⁵¹ Manifesto de 2013. Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/2013-2>. Acesso em 21 jan. 2019.

uma dimensão mais central: no manifesto de 2015¹⁵², por exemplo, a Marcha das Vadias de Curitiba convoca quem “não se contenta com um Estado limitador, violento e fascista”, com o mote “Vadias Sabotando o Estado!”. A abertura do manifesto é a reprodução da fala do então presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha: “O aborto só será votado por cima do meu cadáver!”. A crítica à criminalização do aborto no Brasil vem acompanhada com os dados de mortes de mulheres em decorrência de complicações de abortos inseguros. Neste sentido, enfocam a crítica ao “Congresso reacionário”, que “tem minado cada tentativa de avanço nas políticas públicas para as mulheres, as pessoas trans, a juventude negra, lésbicas, bissexuais, gays, populações indígenas e comunidades periféricas”. A atuação nociva do Estado também é evidenciada quando se referem à culpabilização das vítimas, o extermínio da juventude negra, a patologização das identidades trans e a criminalização da pobreza.

Em 2016, a Marcha das Vadias teve como mote: “Vadias contra o fascismo: cuspiendo na cara do Estado”. Mais uma vez, a Marcha traz dados de violência contra as mulheres, mas posiciona o sujeito coletivo “nós” como “mulheres cis e trans”. Além disso, o manifesto dá centralidade aos retrocessos no âmbito político nacional de 2016.

[...] como a extinção do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (MMIRDH), a criação do Projeto de Lei n.º 5069/13 – que modifica a lei de atendimento às vítimas de violência sexual, negando a elas acesso a informação, a métodos contraceptivos e abortos garantidos por lei. E outros retrocessos, tais como as propostas do estatuto de nascituro, o estatuto da família, os esforços em retirar os debates de gênero e diversidade sexual dos Planos de Educação, o projeto de lei de castração química do Deputado Jair Bolsonaro, o mesmo homem que exaltou estuprador durante a votação do impeachment. É pela via institucional que o Estado segue nos matando; é essa política masculina, patriarcal e fascista que temos no Brasil, e que se utiliza de meios arbitrários para

¹⁵² Manifesto de 2015 disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/2015-2>. Acesso em 21 jan. 2019.

criar um governo majoritariamente de homens cis e brancos, e que continuará negando nossos direitos. (Manifesto Marcha das Vadias de Curitiba, 2016)¹⁵³

Embora haja diferença na postura de crítica ao Estado, feita de maneira explícita pelas organizadoras das MdV de Curitiba e de Salvador e não explícita pelas MdV de Fortaleza, do Rio de Janeiro e de Florianópolis, aquelas que não direcionam a luta às políticas públicas ou à maior assistência do Estado reconhecem a necessidade dessa militância quando se deparam com mudanças, perdas de direitos e as ameaças do próprio Estado a alguns grupos da população. Segundo Antônia, da MdV do Rio de Janeiro, há acontecimentos que exigem delas reação e é nesse sentido que demandas institucionais acabam aparecendo.

[...] eu vejo as pessoas discutindo isso, e eu acho que é importante a gente estar em todos os lugares. Eu fico meio aborrecida de a gente estar, às vezes, reagindo mais, mas tem coisas que acontecem que são tão absurdas, por exemplo, o PMDB do Rio de Janeiro querer enfiar, goela abaixo da gente, o Pedro Paulo, um conhecido agressor de mulheres, como candidato à Prefeitura. Não tem como não reagir a isso, especificamente. O Cunha, também, com a coisa do Estatuto do Nascituro, as coisas absurdas que vão acontecendo nesse país e a gente acaba tendo que responder. Não que os acontecimentos pautem a gente, a gente tem a nossa pauta, mas têm coisas que acontecem que exigem respostas, então eu acho que a gente acaba tendo esse diálogo nesse campo. Mas não tendo um diálogo direto. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Embora as organizadoras mais alinhadas ao anarquismo, como no caso da MdV de Florianópolis, não pautem políticas públicas,

¹⁵³Manifesto Marcha das Vadias de Curitiba, 2016. Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/2016-2/>. Acesso em 21 jan. 2019

Nathália reconhece que essa luta é necessária para alguns grupos sociais. Segundo ela, em sua experiência como ativista feminista, anarquista e negra, o processo de aproximação com os grupos de militância se deu muito mais pelo viés anarquista do que de gênero ou “raça”. Como exemplo, ela cita uma reunião da Marcha das Mulheres Negras que, por estar mais ligada a partidos e lutar por um viés de políticas públicas, não foi o espaço que ela se identificou. Apesar disso, ela aponta que cada vez mais tem compreendido a importância da luta por políticas públicas em vários contextos.

[...] cada vez mais eu tenho entendido porquê das políticas públicas, e aí eu me faço a autocrítica enquanto anarquista, que eu acho que, poder ser anarquista é um privilégio, também, em certos sentidos, porque, por exemplo, agora, principalmente com as mulheres de comunidades quilombolas, não dá pra gente pensar assim "Ah, fodam-se as políticas públicas; foda-se votar no fulano e no fulano..." não foda-se pra elas. Muda muito, entendeu? Então, não sei se fechar ou não, mas é um conflito e eu acho que desde então, desde que eu me desligo, que eu vejo que não é aquele espaço que eu ia conseguir isso, porque eu tava, eu tô ainda muito em busca de feminismos negros e de base, de, sabe, de mulheres pobres, trabalhadoras, mulheres de comunidades quilombolas, eu tô buscando muito isso. [...] Eu continuo me entendendo enquanto feminista anarquista sim, porque é o horizonte que eu tenho, é o mundo que eu desejo, mas eu começo a perceber outras maneiras de luta que, às vezes, naquele momento, eu era mais radical de pensar “não, por aí eu não vou de jeito nenhum”, sabe? Então não é que eu acredite totalmente em políticas públicas ou em votar, mas eu começo a perceber que para alguns feminismos, para algumas mulheres que nem se dizem feministas, isso tem importância, porque muda o que é que elas vão comer. Eu tô te falando de mulheres assim, que, banana, leite, maçã, isso é luxo, não tem todo dia. [...] Claro que não pode acabar nisso, não é isso. Não é conseguiu política pública que leva cesta básica pra elas que pronto,

acabou, tá tudo resolvido. A coisa é muito mais... Mas precisa disso. (Nathália, MdV de Florianópolis, /2017).

Para Nathália, o contato com as mulheres quilombolas fez com que ela compreendesse algumas questões que, enquanto esteve na Marcha, não eram tão visíveis. A questão da “raça”, articulada com a questão da classe, principalmente considerando os grupos étnicos marginalizados, como os povos ancestrais (quilombolas e os indígenas), permitiu que ela reconhecesse algumas necessidades que, mesmo sendo uma mulher negra, por ser de classe média e estar em uma universidade, não pareciam tão relevantes. Isso porque, mesmo atuando “fora” da universidade (proposta da MdV de Florianópolis de ir para a rua), o grupo não chegava a dialogar, diretamente, com mulheres das classes populares ou muito diferentes dos grupos que já frequentavam as universidades. Ela analisa que o processo de se desligar da organização da MdV de Florianópolis depois de 2015 e buscar feminismos negros de base fez com que ela revisse certos posicionamentos de luta e caminhos que estavam muito definidos por sua atuação em grupos anarquistas.

Os questionamentos que Nathália fez ao longo da construção da Marcha das Vadias e posteriormente à sua militância nesse espaço fazem parte do processo de politização pelos quais várias das organizadoras das Marchas das Vadias brasileiras passaram. Mudar algum posicionamento e repensar a militância, portanto, são movimentos que evidenciam o potencial de uma estrutura política aberta, que se constrói coletivamente.

3.2.2 A construção das pautas a partir das experiências

Os movimentos que ocorrem e as mudanças de posicionamento podem estar relacionadas à abertura das reuniões de organização. Embora cada cidade organize à sua maneira, as reuniões possibilitam definir o enfoque da luta daquele ano, a forma como será feita a Marcha, se haverá atividades extras anteriores à Marcha, e realizar alguns “acordos mínimos” do grupo.

Viene, da MdV de Fortaleza, explica brevemente como ocorrem esses espaços.

[...] a gente coloca como proposta algumas atividades, a gente não organiza, não diz como vai ser, vai da mobilização, que é justamente pra gente se conhecer, pra galera chegar, pra debater, pra escolher dia, escolher tema, não existe uma comissão que vai escolher isso, vai se organizando e se pensando coletivamente, a partir das atividades que vão sendo propostas em cada encontro. (Viene, MdV Fortaleza, 2017).

A proposta que todas as pessoas sintam-se bem vindas a participar da Marcha, dar ideias e construir a manifestação, permite a entrada de ativistas com experiências distintas. Essa possibilidade tem como resultado, muitas vezes, a mudança no enfoque da Marcha e das pautas de maior destaque de cada ano.

No caso da MdV de Curitiba, os manifestos publicados em cada ano dimensionam o tipo de feminismo que está sendo construído, já que, como campos discursivos de ação (ALVAREZ, 2014), os feminismos são diversos, tomam formas e especificidades locais relacionadas às questões propostas pelas pessoas que compõem os grupos.

No manifesto de 2011, por exemplo, são listadas algumas das “bandeiras” levantadas pela MdV de Curitiba, que nos ajudam a perceber os enfoques dados pela manifestação naquela cidade. Além de expressar ser contra a violência sexual, a submissão e a exploração do corpo da mulher, o manifesto aponta a luta contra o conservadorismo “que nos diz que, se não quisermos ser estupradas, não devemos provocar”; a luta contra o moralismo, “que nos diz que não podemos usufruir de nossa sexualidade, sensualidade e beleza”; contra o machismo, “que impede que a mulher seja livre e impõe que seja apenas um objeto”; e pelo fim do preconceito contra os grupos LGBT, “pelo respeito às diferentes formas de orientação sexual”. Assim, conservadorismo, moralismo e machismo são, segundo o manifesto, os três principais aspectos que impedem a liberdade das mulheres e de pessoas LGBT, seja com relação ao preconceito e à violência, seja com relação à forma de expressarem sua identidade de gênero e sexualidade.

Além de manifestarem sua posição contrária a alguns dos valores que regem a sociedade, as ativistas se posicionam a favor de outros, como de um feminismo “renovado, que acolhe as mulheres e orienta na melhor forma de exercer a feminilidade, com força, determinação e respeito”; da cidadania, “que busca a criação de políticas públicas efetivas de proteção aos direitos da mulher, que puna

agressores e estupradores”; da assistência às prostitutas que, segundo o documento, são as “maiores vítimas de violência e agressão sexual”, pelo reconhecimento profissional e por condições mais dignas de trabalho, sem exploração. Também se colocam em apoio às mulheres agredidas, exigindo que tenham a segurança de que o Estado irá defendê-las de seus agressores.

Ao se colocarem em defesa da cidadania, ampliando, além das mulheres agredidas, a defesa das prostitutas, a MdV de Curitiba evidencia uma postura de reconhecimento do trabalho sexual e da defesa das mulheres, independente da profissão, diante da violência.

A pauta da prostituição também esteve presente na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro desde a sua primeira edição, quando Indianara passou a participar das reuniões. Ela relata que foi durante uma reunião da Marcha da Liberdade (de luta pela legalização da maconha) que ela foi convidada para participar de uma reunião da Marcha das Vadias. Na época, em 2011, ela estava pautando o debate sobre as prostitutas e pessoas trans na cidade e considerou importante colocar esse enfoque naquele espaço.

[...] algumas pessoas que estavam ali, também construindo a Marcha da Liberdade, fazendo o debate, falaram, “ah, a gente vai ter a reunião pra organização da Marcha das Vadias e eu acho importante que tenha o debate trans, sobre prostituição, tudo”, e como eu já tinha sabido que estava tendo uma organização, alguma coisa, eu falei, “ah, então tá bom, então vamos”, porque eu também estava num momento muito de fazer o debate da prostituição no Rio, porque Gabriela Leite estava muito doente, já não conseguia mais fazer o debate sobre a regulamentação da prostituição e sobre a defesa da prostituição, então, o pessoal da DaVida começou a me chamar para os debates e um dos debates era lá na ALERJ [Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro], e aí eles falaram, “ah, então, a partir de agora você passa a ser, ao menos aqui no Rio, a referência para a gente toda vez que tiver debate sobre prostituição, que você esteja”. Eu falei “ok”, então na Marcha das Vadias também houve esse recorte através da minha pessoa. (Indianara, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Segundo Indianara, embora a preocupação com algumas pautas fosse anterior à sua presença, o enfoque sobre as pessoas travestis, transgêneras e transexuais e sobre a prostituição só passou a ser feito efetivamente com a sua participação nas reuniões da MdV do Rio.

[...] acho que fui eu que pautei, [...] elas tinham essa preocupação, mas elas tinham esse respeito ao que elas não viviam, não vivenciavam, então respeitar que essas pessoas mesmas falassem por si, ou prostitutas ou travestis e transexuais, ou travestis e transexuais que também se prostituíam, ou não. Então acho que elas não queriam justamente tomar esse lugar de fala dessas pessoas, então de certa maneira eu acho que já havia essa preocupação e por isso foi bem aceito quando eu propus isso, que fosse feito esse debate. (Indianara, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

O debate sobre o tema da prostituição pode, inclusive, ter influenciado na escolha do trajeto por onde passaria a MdV do Rio de Janeiro. De acordo com Name et al (2013), a escolha da orla da praia de Copacabana, um dos principais cartões postais do Brasil, cria sentidos relacionáveis ao corpo feminino e à sua exposição (tanto de dia, na praia, quanto à noite, nos bares e ruas utilizadas como pontos de prostituição). Os relatos das organizadoras da MdV do Rio de Janeiro entrevistadas por Name et al (2013) demonstram que a definição do local levava em conta tanto a preocupação com a segurança das ativistas – já que o local têm muita visibilidade e interesse da imprensa e, por haver pontos de prostituição, era “indiferente para eles [os homens] virem uma menina de cinta-liga” -, quanto pela própria denúncia e luta das prostitutas que atuavam no local, pois “[...] no trajeto, há uma delegacia que recolhe travestis e prostitutas e cobra propina para soltá-las” (NAME et al, 2013, p. 9). A escolha deste local para a Marcha, portanto, desenquadra os corpos e os sentidos naturalizados sobre a praia de Copacabana – de corpos femininos expostos ao consumo -, “zombando”, como escrevem Name et al (2013), da paisagem heteronormativa de beleza padronizada.

Como outra territorialidade, flutuante e extremamente pontual, e que se agrega às demais práticas e sociabilidades da praia de Copacabana, ao exibir seus corpos semidesnudos e com palavras de ordem pintadas à mão, a MVRJ recusa o enquadramento dessa paisagem, a priori heteronormativo e já naturalizado, ao passo que tanto se apropria quanto zomba dos seus significados. (NAME et al, 2013, p. 10).

Embora a MdV do Rio de Janeiro dê grande visibilidade à questão da prostituição, este debate não é uníssono dentro do feminismo e nem é consenso a luta por regulamentação da profissão dentro dos movimentos organizados de prostitutas. Apesar de alguns grupos de mulheres e feministas adotarem uma perspectiva pela regulamentação, há muitos outros que sequer mencionam as especificidades das prostitutas nos momentos de reivindicar direitos para as mulheres. Além disso, muitas vozes dentro do feminismo têm uma perspectiva abolicionista, fundada na ideia de que este tipo de trabalho é, *per se*, uma forma de exploração das mulheres - perspectiva que, na maioria dos casos, desconsidera o posicionamento político das próprias prostitutas.

A antropóloga cultural Gayle Rubin (2003) relata um acontecimento que, na década de 1970, fez com ela revisse sua argumentação em torno do trabalho sexual e da prostituição. A grande mudança ocorreu quando várias lésbicas que trabalhavam em um salão de massagens (lugar conhecido como ponto de prostituição) foram presas junto com algumas trabalhadoras sexuais. Isso causou uma reação nas feministas da época: a maior parte delas considerava que não se deveria fazer esse trabalho e que estavam dando sustentação ao patriarcado. Devido a esse caso, foi criado um “Projeto de Educação da Prostituição” onde, basicamente, as prostitutas questionavam às demais o que elas faziam de diferente de outros tipos de trabalho e pediam que a prostituição fosse encarada como um trabalho e que não fosse julgado do ponto de vista moralista. (RUBIN, 2003).

Ela me desafiou em meu uso retórico da prostituição para que discutíssemos sobre o horror da opressão das mulheres. Eu costumava fazer

com que as pessoas se sentissem indignadas comparando a situação das mulheres no casamento – e em condições sexual/econômicas semelhantes – à situação da prostituição. Carol [Ernst] afirmava que eu estava usando o estigma da prostituição como uma técnica de persuasão, e que assim fazendo eu estava contribuindo para manter e aumentar esse estigma à custa das mulheres que faziam trabalho sexual. Ela tinha razão. Eu terminei por perceber que a eficiência retórica vinha do estigma e entendi que meu ganho retórico não podia justificar atitudes que racionalizavam a perseguição aos trabalhadores do sexo. Todos esses fatos começaram a subverter alguns de meus preconceitos sobre como encarar o poder e o sexo, e a política do sexo. (RUBIN, 2003, 172-173)

A experiência de Rubin (2003) demonstra que somente a partir do momento em que as lésbicas foram tratadas como prostitutas e, portanto, criminalizadas por supostamente exercer essa profissão, o diálogo entre elas e, principalmente, a abertura das lésbicas para ouvir as prostitutas foi possível. No “Projeto de Educação da Prostituição”, as trabalhadoras sexuais demonstraram que a diferença entre o trabalho que realizavam e qualquer outro tipo de trabalho estava no julgamento moral da sociedade e no estigma que esse julgamento criava em torno da profissão e de suas profissionais.

O processo de ouvir a outra é o que faz com que algumas das Marchas das Vadias tenham suas pautas ampliadas. No caso da MdV do Rio de Janeiro, a participação de Indianara influenciou a composição das pautas do grup ao fazer com que a perspectiva de prostitutas, de travestis, transgêneras e transexuais (ou *travestigêneres*, como ela nomeia) fossem levadas em conta. Segundo Indianara, embora os temas fossem uma preocupação das organizadoras, elas não queriam “tomar esse lugar de fala”, isto é, falar pelas sujeitas diretamente implicadas na discussão, quando essas sujeitas estão em condição de falarem por si mesmas. A postura da MdV do Rio de Janeiro, portanto, incorporou o debate que Indianara trazia e, ao mesmo tempo, evidenciou que a representação dessas pautas deveria ser feita por pessoas diretamente implicadas com tais questões.

O lugar ocupado na sociedade, a profissão, identidade de

gênero, sexualidade, entre outros aspectos das pessoas que compõem o grupo que constrói as Marchas das Vadias ou que vão se somando ao longo do processo configura o espaço, definindo as abordagens e perspectivas adotadas pelo coletivo. Para Gleidiane, da MdV de Florianópolis, o fato de muitas pessoas LGBT terem se somado à organização ou terem participado das Marchas pode estar relacionado ao fato de muitas das organizadoras se reconhecerem como como lésbicas, bissexuais e trans. Segundo ela, isso talvez tenha criado no grupo a possibilidade de as pessoas “*vivenciarem essas identidades de uma forma mais tranquila*” (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Assim, a composição do grupo passa a ser algo definidor não só das estratégias tomadas, mas também das pautas que são colocadas de maneira mais visível ao longo dos anos de organização.

Eu acho que isso é definidor, na verdade. A composição e a forma com que essas pessoas se visibilizam politicamente. Pois é, no Rio de Janeiro, quem toca a Marcha, e uma figura importante na Marcha é a Indianara, que é uma mulher trans. É, tá colocado. Eu acho que tem muito a cara de quem, para o bem e para o mal... quem propõe o espaço, quem mobiliza esse espaço, quem faz a convocatória, e como essas pessoas se mostram, faz, pra mim, toda a diferença. Para bem e para o mal, ou seja, para as pessoas que sim, se sentem pertencentes a essa proposta, e as pessoas que não. Por exemplo, uma coisa que a gente sabe que afastou um monte de grupos aqui é o fato de a gente ter batido sempre muito o pé, eu pessoalmente me desgastei muito nesse quesito, de ser apartidário. Então, os grupos de militância social fora e dentro da universidade que, sim, carregam bandeiras partidárias, diretrizes partidárias, se sentem incomodados, porque a nossa proposta é assim, a gente aceita todas as pessoas de partido [...], elas só não precisam participar enquanto partido, você participa pela causa. Se a causa não é suficiente para a participação, só é suficiente se fizer propaganda do grupo, então isso afastou vários grupos que achavam importante, inclusive, achavam um espaço a ser politizado, porque era tudo muito fluido, não entendendo exatamente em

que situação, mas isso tem a ver, para o bem e para o mal. Pode ser que seja para as pessoas lésbicas e trans se aproximarem, mas outros grupos que não necessariamente são... (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Gleidiane aponta dois aspectos sobre as relações políticas que se estabelecem na construção da MdV de Florianópolis: por um lado, a identificação com as pessoas que se reconhecem como lésbicas, bissexuais ou trans e as pautas de luta que envolvem esses grupos; por outro, o posicionamentos políticos-ideológicos e as decisões de caráter organizativo. São dois elementos que tanto podem gerar afinidade quanto afastamento de diferentes pessoas que participam das reuniões das Marchas.

Tais aspectos também evidenciam que, embora determinado grupo consiga definir algumas questões em algum momento da construção, o caráter aberto assumido pelas organizadoras em todas as cidades possibilita a mudança de decisões. Esse caráter é o que diferencia as Marchas das Vadias, segundo Gleidiane, de coletivos fechados, pois permite que as pessoas possam debater e disputar o espaço.

Que aí vem o caráter da marcha. [...]É uma Marcha, é um espaço, em que grupos, alguém toma a frente de convocação, mas que os grupos são abertos para participar e disputar esse espaço. A Marcha é um espaço de disputa. Um coletivo fechado, um feminismo, um coletivo feminista de mulheres negras, ele tem uma proposta de empatia e de sociabilidade entre aquelas pessoas, de compartilhar coisas, não é um espaço em que os grupos vão disputar. A Marcha das Vadias sempre foi. Então quando um grupo diz assim "eu não vou participar desse espaço porque eu não gosto do grupo que tá convocando", não sei, pra mim é complicado, porque é assim que se faz política, né? Política se faz assim, debatendo, discutindo, disputando os espaços. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

A proposta de abertura e horizontalidade é o que possibilita que o enfoque feminista dado pelas Marchas em cada ano seja definido coletivamente e que sejam incluídas pautas de luta que contemplem cada vez mais pessoas. A proposta pretende que as pessoas que começam a participar das reuniões tenham a mesma possibilidade de sugerir e decidir que as organizadoras mais “antigas”, as feministas “de longa data”, as “militantes históricas” dos movimentos sociais, etc., tornando o ambiente receptivo às ativistas que até o momento não tiveram muita experiência em espaços de militância social.

A presença constante de pessoas novas, com perfis diferentes, fez com que a MdV de Curitiba tenha sido modificada ao longo dos anos. Segundo Jussara, que faz parte da organização desde 2012, cada pessoa que entrou no grupo levou um debate novo, uma perspectiva diferente. Em 2014, por exemplo, “veio uma veia anarquista pesada”, segundo ela. “Aí mudou, oxigenou totalmente, saiu uma galera e aí veio uma veia anarquista mesmo” (Jussara, MdV de Curitiba, 2016). Ao perguntar como essa “veia anarquista” surgiu, ela responde:

Quem trouxe o anarquismo mesmo... É, por exemplo, a M ela é anarquista. A M sempre esteve na Marcha das Vadias, [...] Mas, a C, a T conheceu a C e trouxe a C para dentro da Marcha das Vadias. Aí quando a C entrou para a Marcha das Vadias, ela não se identificava como feminista, ela se identificava como anarquista, e ela tem uma militância ambiental, causa animal [...] e ela trouxe uma carga do antifascismo, do anarquismo, pro discurso da Marcha, de falar para a gente, que era muito legal. Eu lembro das reuniões, assim, que ela falava pra gente que o feminismo tem que ser antifascista... e se colocar muito mais forte em questão do Estado. Porque sempre se colocou, a Marcha das Vadias sempre se colocou em uma posição combativa ao Estado. Em 2014, com esse negócio do antifascismo dentro da Marcha, ele deu uma oxigenada no sentido de a gente pensar os nossos próprios fascismos na organização da Marcha e na maneira de fazer a Marcha. (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).

O viés anarquista que algumas pessoas que se somaram à organização levaram para a Marcha das Vadias de Curitiba ampliou a crítica ao modelo de democracia, cuja participação política dos cidadãos e cidadãs se restringe ao voto em representantes nas eleições quadrienais, e ao sistema econômico mantido por esse modelo. Assim, Jussara pontua o que também pode ser visto na mudança do tom de crítica ao Estado nos manifestos da MdV de Curitiba: um viés mais combativo com relação ao Estado, considerando as opressões de gênero de forma interligada com outras formas de opressão, como o racismo, a LGBTfobia, a criminalização da pobreza, entre outras.

Jussara também recorda discussões relacionadas às mudanças ocorridas na MdV de Curitiba ao longo dos anos. Enquanto relata os acontecimentos, ela apresenta outras sujeitas, demonstrando que cada nova integrante propôs novas perspectivas e debates para o grupo.

Uma pauta que eu nunca posso deixar esquecer que entrou na Marcha das Vadias de Curitiba em 2012, 2013, é a pauta da maternidade. Quem faz esse debate, quem começou a fazer esse debate mais pesado e a fundo foi a S. É muito legal olhar para as meninas que puxaram a Marcha das Vadias aí você vê debates específicos, por exemplo, a S, ela fala muito de aborto e maternidade; a M fala mais o debate queer, a T é um debate político, de levar a Marcha das Vadias pra dentro do Estado, para cutucar o Estado, né; a L* leva o discurso da Marcha das Vadias para o teatro; e a T* leva para a academia, no sentido de pesquisa mesmo... (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).*

Cada nova sujeita que entra para a organização das Marchas das Vadias carrega suas experiências que podem influenciar e transformar o espaço. Essa característica demonstra uma abertura das organizadoras às novas formas de “ver”, de “atuar”, de “ser” feminista e quão amplo pode vir a ser o entendimento e a luta do feminismo, incorporando e contemplando uma multiplicidade de sujeitas. Ao mesmo tempo, demonstra que os debates e mudanças de pautas e posturas a partir da entrada de novas integrantes possibilitam a transformação pessoal de

cada uma das ativistas envolvidas.

Este aspecto é também uma característica evidenciada por Luana, da MdV de Salvador. Segundo ela, a diversidade de pessoas que se sentem convocadas a participar constitui um espaço de formação, de aprendizado. A participação na Marcha das Vadias provocou, para Luana, uma “desalienação” da sua própria militância e o entendimento do campo feminista como interseccional, quando passou a compreender que as violações que ela passa não são as mesmas que outras mulheres.

Acho que é o primeiro erro de qualquer linha teórica feminista é tentar igualar as mulheres em violências, porque não é igual. Eu pude ter a noção de que outras mulheres, por mais que eu sempre me sinta vulnerável, hoje eu consigo ter a percepção de que outras mulheres estão muito mais vulneráveis do que eu. As mulheres trans, as mulheres negras, principalmente as negras retintas, enfim, as mulheres lésbicas, quando junta tudo, trans, negra, lésbica, então você vê que são vulnerabilidades que se acumulam em um segmento de mulher, e eu acho que eu aprendi isso, acho que antes eu pensava que a violação que eu sofria era a mais grave, era a mais dura e que isso precisava ser defendido. E aí, começando com uma defesa a mim, ao meu indivíduo, eu passo a me perceber também como atuante em defesa de outras mulheres que em razão de outros contextos e de outras questões, como a homofobia, como a LGBTfobia, o racismo, são mulheres que estão em situações ainda muito mais vulneráveis do que a que eu me encontro. Eu acho que eu aprendi a lutar por mim e a lutar pelas outras, entender essa diferença, de que não é só o fato de ser mulher que nos iguala, que o fato de sermos mulheres diferentes nos diferencia, inclusive em relação às violências que a gente sofre, e eu acho que sair daquele mundinho, onde só valia a minha violação, eu acho que tá o meu maior ganho. Foi conseguir ampliar essa visão, e usar os meus privilégios, conseguir reconhecer que, apesar de ser mulher, por alguns sentidos eu tenho alguns privilégios, usar desses privilégios pra defender quem não tem e pra tentar alcançar

pra que tenha, quem hoje não desfruta de alguns privilégios que eu tenho, poder, em algum momento, desfrutar também. Eu acho que, foi uma desalienação nesse sentido. (Luana, MdV de Salvador, 2017).

O processo de “desalienação” relatado por Luana está relacionado ao contato com mulheres diferentes, que vivenciam violências diversas daquelas que ela mesma vivencia. Segundo ela, o grupo que organizava e participava da MdV de Salvador era bem diverso, com mulheres lésbicas, héteros, bissexuais, brancas, negras, universitárias, de movimento social, e o contato entre todas elas possibilitou um entendimento de que “*tinha esse ponto comum que nos unia*”, mas, para além disso, era preciso defender aspectos diferentes para diferentes segmentos de mulheres.

O compartilhamento de experiências com essa diversidade de pessoas, então, permitiu a ela mais do que o acesso a um “conhecimento vivido da realidade social de ser mulher” (MACKINNON *apud* BIROLI, 2012, p. 30), mas ao conhecimento vivido por sujeitas que sofrem formas de opressão e acúmulo de desigualdades, como as relacionadas à sexualidade, à “raça”/etnia e à identidade de gênero. Permitiu, portanto, a transposição de uma condição de alienação (visão de si a partir da categoria universal cis, branca e heterocentrada de “mulher”) em direção à consciência da sua posição social de privilégio com relação a outras pessoas que participaram do espaço de construção da Marcha das Vadias. É a heterogeneidade das pessoas e o contato com elas, durante a organização e o ato da MdV de Salvador que permitiu à Luana essa percepção.

Assim, mesmo evidenciando a diversidade de mulheres, Luana reflete que foi possível “unir” o grupo em um ponto comum através de uma postura de luta que contempla diferentes segmentos de pessoas, perspectivas e opiniões, principalmente reconhecendo os privilégios e a necessidade de defender os direitos dos grupos que mais sofrem com as hierarquias sociais.

3.3 Ações de autoformação e escuta e os deslocamentos do campo

Além das formas de organização das reuniões e da própria manifestação, os grupos de construção das Marchas das Vadias diferem

nas propostas de atividades organizadas para além da marcha. Enquanto as Marchas do Rio de Janeiro, Curitiba e Florianópolis realizam diversas atividades ao longo do ano, as Marchas de Salvador e de Fortaleza centralizam as reuniões de organização para a manifestação em si.

As atividades pré-marcha têm como objetivo a construção de espaços diversos de luta e de discussão. Esses espaços permitem que outros tipos de trocas de experiências e outras formas de formação política aconteçam, além de possibilitarem a ampliação dos temas discutidos pela Marcha, ultrapassando a questão “geral” da “cultura do estupro” e da violência de gênero e permitindo a inter-relação de aspectos políticos conjunturais, contextuais com a construção de um espaço feminista interseccional.

Além disso, as discussões que ocorrem nas atividades pré-marcha permitem o aprofundamento de alguns temas de interesse e de relevância para as organizadoras. A troca de ideias, de experiências e a expressão de opiniões diversas ajudam na definição de posicionamentos das Marchas das Vadias diante de questões que, muitas vezes, são polêmicas na sociedade ou no próprio feminismo.

Entre as atividades propostas pelas Marchas das Vadias estão oficinas, rodas de conversa, cines-debates, saraus, festas, panfletagem, bazares, entre outras. Todas as atividades são organizadas de maneira autogestionada e autônoma. Cada grupo de organizadoras, em cada ano, define que atividades serão realizadas, por quem e sobre quais temas (Apêndice C).¹⁵⁴

Na MdV de Florianópolis, várias atividades são propostas ao longo do ano para promover o debate e o aprofundamento de algumas questões. As sugestões dos temas e metodologias são dadas pelas pessoas nas reuniões abertas, conforme relata Nathália.

[...] e aí nas reuniões todo mundo colocava o que tava pensando, porquê que tava ali, porquê queria organizar, qual era a sua ideia de feminismo, porquê tava naquele espaço, ideias pra essas

¹⁵⁴ A partir da consulta nas páginas das Marchas das Vadias aqui analisadas, foi possível realizar um levantamento de atividades que elas realizaram para além das reuniões de organização. Das cinco Marchas analisadas, as MdV de Salvador e de Fortaleza não tiveram atividades pré-marcha. Para ter uma dimensão da quantidade de atividades, os temas propostos e os espaços ocupados pelas MdV do Rio de Janeiro, de Curitiba e de Florianópolis, construímos uma tabela que está disponível no Apêndice C.

atividades pré-marcha, o que podia fazer para essas atividades acontecerem, né. Por exemplo "Ah, eu acho que tal tema é interessante, acho que a gente deveria falar sobre aborto, sobre tal e tal perspectiva..." Tá, aí a outra falava "Ah, eu conheço fulana de tal que pesquisa nessa área, ou que milita nessa área, que trabalha em tal lugar e pode falar sobre esse assunto. Vamos fazer uma mesa redonda então, tal dia, eu vou falar com tal, tal, a gente junta", e pronto, e acontecia a mesa redonda. Ou às vezes, não sei, "vamo falar sobre tal assunto", "sobre feminismos", que teve, "ah, então vamo convidar, cada uma que a gente conhece aqui, de Florianópolis, que milita em algum dessas vertentes do feminismo e vamo fazer acontecer", e aí rolava. Ou podia também, muitas vezes a gente tinha os cine-debates. Tipo "Ah, vamo fazer, vamo trazer um filme que fale sobre essa temática e depois a gente faz um debate", e às vezes chamava alguma pessoa para facilitar esse debate. (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

A definição dos temas a serem discutidos também se relacionava com as vivências das pessoas que faziam parte das Marchas. De acordo com Gabriela, da MdV de Florianópolis, o guarda-chuva principal era a cultura do estupro e a violência, mas essas questões acabavam sendo ampliadas e se desdobravam em outros temas.

Não sei se de Floripa, mas uma coisa que a gente discutia: a questão do aborto, e daí sempre ter o aborto enquanto pauta, não só a descriminalização, mas uma discussão do aborto como saúde pública e tal, um viés mais feminista, assim, então, não só na Marcha, mas daí no Dia da Descriminalização do Aborto a gente fez ato, a gente lançou panfleto e tal, pra discutir essas coisas. [...] a questão do aborto, a questão dos relacionamentos, a questão da violência contra a mulher [...], a violência de gênero, e daí falar de lesbianidade, falar de bissexualidade, que eram coisas que tavam muito dadas nas nossas

relações, que a gente acabava discutindo. O que mais? Eu acho que é isso: os eixos principais era a violência, a cultura do estupro, porque o guarda-chuva aí de tudo isso. [...] E discutir libertação animal, porque tinha uma galera vegana no grupo, e discutir isso colado com a luta de emancipação das mulheres, também é uma coisa que a gente discutia. (Gabriela, MdV de Florianópolis, 2017).

Os temas propostos pelo grupo permitem uma compreensão de como as opressões são articuladas umas com as outras e, portanto, o espaço construído que se pretende feminista precisa tentar dar conta de existências, temas e vertentes múltiplas. Assim, para Nathália, a MdV de Florianópolis buscou construir espaços de caráter interseccional, que pudesse abarcar experiências diversas, buscando alcançar e visibilizar a maior quantidade de pessoas possível.

Então, em 2014 a gente já tava, era uma preocupação muito grande nossa, que a marcha fosse interseccional, desse conta da interseccionalidade, pensar mulheres no plural, de sair dessa coisa que a marcha tinha, assim, todo um estigma em cima da marcha, inclusive com o meu TCC eu acho que eu vou caminhando para isso, eu vejo que inclusive nós, que éramos organizadoras, éramos todas estudantes daqui [UFSC], mas com histórias muito diferentes: lésbicas, trans, eu, negra, outra que vinha do nordeste, então que tinha muitas outras pautas que surgiam por causa da nossa própria experiência, muitas que hoje em dia estão na universidade, mas que vinham de uma infância, de uma vida pobre e que conseguiram chegar na universidade. Então, que saía um pouco desse lugar da marcha ser só... Embora no dia que a gente vai lá na Marcha, a Marcha é sim uma marcha burguesa, de mulheres majoritariamente brancas e burguesas e da universidade. Mas a gente ali, aquele grupo, a nossa ideia, a nossa vontade era que aquele espaço [...] fosse para além disso. Então a gente tava o tempo inteiro

pensando: "Como? Como que a gente faz? Onde que a gente... com quem que a gente fala? Onde que a gente faz o evento? Como chamar para poder sair, para poder ficar mais abrangente mesmo?" Então era uma preocupação muito grande que a marcha daqui tivesse uma cara interseccional, mais do que uma cara, uma participação que contemplasse os tipos de mulheres diferentes. Então, em 2014, a gente já pensava nisso, mas acho que isso não veio tão forte naquele ano, acho que a coisa do anarquismo tava muito forte. E do aborto, e tudo isso. Mas, em 2015, eu acho que isso vem com tudo na organização [...], acho que ali foi a tentativa máxima de aproximar de outros tipos de mulheres. Aí todos os encontros eram sempre, acho que o primeiro já foi "feminismos", né? E veio gente de feminismo negro, feminismo anarquista que até eu fui convidada para poder falar, transfeminismo, feminismo comunista, enfim, brigadas populares, e acho que toda aquela organização de 2015 foi totalmente voltada para isso, era essa vontade que já tava... eu sei que de 2014, que foi quando eu comecei, mas eu imagino que até antes, era uma vontade muito grande de todas que enxergavam feminismos no plural, um feminismo que partisse das bases, de mulheres múltiplas. E em 2015 eu acho que essa tentativa é muito grande. E o resultado eu acho que foi bacana, mas não tanto como a gente gostaria. Acho que teve assim uma pequena participação de mulheres negras, e tals, veio algumas mulheres de outros, mas, ainda, predominantemente mulheres brancas, burguesas e universitárias. Mas a tentativa, o processo de construção da marcha foi muito voltado para isso. (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

De acordo com Nathália, a preocupação de a MdV de Florianópolis ser construída, principalmente, por mulheres da universidade, mesmo que com trajetórias diferentes, colocou questões e reflexões sobre “como fazer”, “onde fazer” e “com quem falar” para que as ações abrangessem a maior parcela de pessoas possível. Embora as

pautas, a forma de organização e as atividades propostas ao longo dos anos tivessem como objetivo ampliar o alcance da discussão de gênero e a luta feminista para outros espaços e grupos sociais, esse objetivo não foi alcançado como as organizadoras desejavam. Seja pelo estigma relacionado ao nome, pela forma de divulgação, pelos espaços escolhidos para as atividades ou pela própria distância entre as realidades sociais, Nathália pontua que, apesar de construir uma perspectiva interseccional, a MdV de Florianópolis continuava predominantemente composta por mulheres brancas, burguesas e universitárias, o que reflete os espaços históricos de circulação das ideias feministas na maior parte das cidades brasileiras.

Para Gleidiane, da MdV de Florianópolis, a proposta de realizar atividades pré-marcha ao longo do ano foi exatamente para criar novos espaços de circulação das ideias feministas, para além da universidade. Embora a universidade seja um lócus de atuação privilegiada, de experiência geracional e transmissão intergeracional de feminismos no país, surgidos entre 1980 e 2000 (FERREIRA, 2015)¹⁵⁵, para as organizadoras da MdV de Florianópolis, a preocupação estava em propor que esse tema fosse discutido em outros âmbitos, com a participação de pessoas que não fossem, necessariamente, jovens e universitárias¹⁵⁶. Diferente de outras cidades em que os espaços de formação e interação política e de ação feminista são múltiplos, descentralizados e já consolidados, a MdV de Florianópolis precisou construir, ao longo dos anos, ações diversas que consolidassem a discussão e possibilitassem o engajamento mais amplo para o dia da marcha. Para Gleidiane, esse contexto faz com que o sentido da marcha

¹⁵⁵ A autora faz referência aos trabalhos de Gonçalves, Freitas e Oliveira, 2013; Gonçalves e Pinto, 2011; Facchini e França, 2011; Facchini, Daniliauskas e Pilon, 2013. Para Céli Regina Pinto (2003), a universidade e a atuação das feministas no âmbito acadêmico também foi relevante desde meados dos anos 1970, configurando “um polo irradiador do movimento feminista que parte de um núcleo de mulheres intelectualizadas de classe média e que se localiza à esquerda no espectro político” (PINTO, 2003, p. 63).

¹⁵⁶ É importante pontuar que a maior parte das feministas “jovens” que atuam nas Marchas das Vadias vem de contextos universitários onde grupos e núcleos de pesquisa trabalham com a questão de gênero e do feminismo. Seu interesse de “sair” da universidade pode tanto estar relacionado ao desejo de vivenciar e conhecer a realidade que está além dos textos acadêmicos e da discussão teórica, quanto o desejo de “levar” tal discussão para espaços outros, ainda não alcançados pelo feminismo que circula na academia – o que não quer dizer que não discutam as opressões de gênero em seus próprios termos.

(ato de rua) de Florianópolis seja diferente com relação às outras cidades, cujo enfoque maior é no dia do ato.

Para ampliar os espaços de discussão sobre o feminismo e seus múltiplos temas de intersecção, foram propostas ao longo dos anos diversas atividades antes da manifestação em Florianópolis. Entre os objetivos dessas atividades, estava: provocar o debate sobre temas de interesse, arrecadar fundos para a viabilização da Marcha, realizar oficinas de produção de materiais, entre outros. Em reuniões organizativas, as pessoas presentes definiam os temas e o tipo de atividade. Para fazer a divulgação, eram criados eventos no Facebook que eram compartilhados online, a partir da página da Marcha das Vagabundas Florianópolis¹⁵⁷.

2015 foi o ano em que o grupo que organizava a MdV de Florianópolis realizou o maior número de atividades prévias à Marcha. Além disso, foi o ano em que as organizadoras se esforçaram para sair do eixo das universidades (UFSC e UDESC), propondo ações que ocupassem e fortalecessem outros espaços de luta da cidade, como o Instituto Arco Íris¹⁵⁸, a ADEH (Associação em Defesa dos Direitos Humanos com Enfoque na Sexualidade)¹⁵⁹, o Parque Ponta do Coral¹⁶⁰ e

¹⁵⁷ Ao acessar a página, na aba de “Eventos”, ainda é possível encontrar várias das atividades realizadas pela Marcha das Vagabundas de Florianópolis ao longo dos anos de 2013 a 2015. Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/MarchaDasVagabundasFlorianopolis/events>. Acesso em 3 mar. 2019.

¹⁵⁸ O Instituto Arco Íris é uma organização da sociedade civil com enfoque em populações de alta vulnerabilidade. Seu trabalho pode ser conhecido pelo vídeo “Matéria Instituto Arco Íris”, disponível no Youtube através do link: https://www.youtube.com/watch?v=oeqXZq_9Blg e, também, na página do Facebook: <https://www.facebook.com/pages/category/Non-Governmental-Organization--NGO-/Instituto-Arco-%C3%8Dris-Direitos-Humanos-815577011919857/>. Acesso em 5 mar. 2019.

¹⁵⁹ A ADEH desenvolve projetos de acolhimento e acompanhamento principalmente da população TLGB da região de Florianópolis, além da distribuição de preservativos e materiais relacionados aos Direitos Humanos. Mais informações podem ser acessadas pelo site: <https://adehdireitoshumanos.wordpress.com/>

¹⁶⁰ O movimento Ponta do Coral 100% Pública surgiu na década de 1980, quando o então governador Jorge K. Bornhausem transferiu às mãos particulares a área que envolve três comunidades de pescadores na Beira Mar Norte da ilha de Florianópolis: a Ponta do Coral, Ponta do Goulart e Ponta do Lessa. O ato ocorreu irregularmente, sem a aprovação da Assembleia Legislativa. Assim surge o primeiro ato público denunciando os abusos daquele

a Assembleia Legislativa de Santa Catarina (ALESC) durante a greve das professoras e professores do Estado e ocupação do espaço pelo movimento grevista. Em apoio ao movimento que se chamou “#OcupaAlesc”¹⁶¹, várias das atividades fossem feitas no local, como o debate sobre “Feminismo, Laicidade e Educação”¹⁶².

Assim como ocorre na MdV de Florianópolis, Antônia relata que faz parte da auto-organização da MdV do Rio de Janeiro a formação que ocorre ao longo do ano, enfocando temas e debates que são tidos como indispensáveis e, até mesmo, estratégicos para o grupo.

[...] a gente faz uma construção ao longo do ano, que a gente organiza vários eventos, que são eventos de autoformação, são questões que a gente quer entender melhor ou que a gente quer debater e a gente organiza rodas de conversas, acho que é o nosso caminho preferencial, [...] então a gente organiza uma série de coisas ao longo do ano, tem sido assim. 2015 não foi porque chegou outras pessoas, a gente fez poucas coisas em 2015 porque estava muita pouca gente no grupo, foi um ano meio difícil em termos de organização. Mas a gente organiza um monte de coisas antes da marcha, então quando chega no

governo. Após mais de três décadas, recentes ilegalidades atingiram dois órgãos: a prefeitura, na figura de César Souza Júnior, e a FATMA. O Movimento luta pela criação do Parque Cultural das Três Pontas, que garanta o acesso livre e democrático a esta área. Outras informações podem ser acessadas no site: <https://parqueculturaldas3pontas.wordpress.com/>. Acesso em 6 mar. 2019.

¹⁶¹ Professores do Estado de Santa Catarina iniciaram uma greve em 24 de março de 2015. Como forma de pressionar o governo em torno de suas demandas, os professores ocuparam a Assembleia Legislativa (ALESC) e pernovernaram algumas noites no local. Durante o dia, vários professores permaneciam em frente ao Palácio Barriga Verde e à ALESC. O movimento que foi chamado de “Ocupa Alesc” criou uma página no Facebook e teve apoio de outros setores da sociedade civil. A greve terminou somente após assembleia do dia 3 de junho de 2015. Página do Ocupa Alesc disponível no Facebook em: <https://www.facebook.com/ocupaalesc>. Acesso em 10 jan. 2019.

¹⁶² Link para o evento disponível em: <https://www.facebook.com/events/1590625684523231/>. Acesso em 10 jan. 2019.

dia da Marcha, o que pra muitas pessoas que não conhecem a Marcha das Vadias, acham que “ah, esse monte de mulheres de peito de fora em Copacabana”, entendeu? É, também (risos), mas assim, a gente constrói um monte de coisa ao longo do ano, e eu adoro fazer isso. [...] Ah, vamos debater um tema, vamos organizar um evento, eu gosto dessa parte. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

As atividades realizadas pela MdV do Rio de Janeiro desde 2013 até 2017 estão disponíveis na página do Facebook¹⁶³, com exceção do evento da Marcha das Vadias de 2013, que foi retirado do ar devido às ameaças sofridas pelas organizadoras após as performances do Coletivo Coyote.

Um dos eventos de grande impacto, pontuado por Antônia, foi o debate sobre “Turismo sexual e as Olimpíadas: quebrando tabus”, ocorrido em 2016, que teve como objetivo discutir os megaeventos, o turismo sexual, e a questão da regulamentação da prostituição¹⁶⁴. O debate contou com a presença de ativistas prostitutas cis e trans, foi transmitido ao vivo pelo Facebook e gerou grande repercussão, com participação de pessoas de todo o país. A filmagem está disponível no Youtube¹⁶⁵.

Os espaços pré-marcha são, também, os lugares onde é possível reconhecer a proposta de interseccionalidade sendo posta em prática. De acordo com Gleidiane, da MdV de Florianópolis, as ações pré-marcha tinham como proposta criar espaços onde diferentes assuntos poderiam ser discutidos, entendendo como vários temas estão imbricados com o

163 Ao acessar a página, na aba de “Eventos”, é possível encontrar várias das atividades realizadas pela Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2013 a 2017. Disponível em:

<<https://www.facebook.com/pg/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro/events>>.

Acesso em 3 mar. 2019.

164 Debate “Turismo sexual e as Olimpíadas: quebrando tabus”, Disponível em: <<https://www.facebook.com/events/1789641187922520>>. Acesso em 3 mar. 2019.

165 A parte 1 do debate está no Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6Dl4-jXs0WU&feature=youtu.be&fbclid=IwAR1-HkIKBCFfSHsVzCsdx1KxjIzqENCAtbga6YSOxXFL_GN-9sI0Xj19-R4.

Acesso em 9 mar. 2019.

feminismo e com as questões de gênero. Também é uma forma de propor espaços de integração, “*de as pessoas poderem se conhecer*”.

[...] eu acho que essas atividades pré-marcha são bem nesse sentido mesmo [...], porque eu acho que fazer movimento social é isso, é criar espaços, acima de tudo, criar lugares em que as pessoas dialoguem, porque sem lugares pras pessoas dialogarem, espaços que possibilitam vários grupos estarem por dentro, debatendo um tema, não funciona. Então eu acho que isso sempre foi uma coisa que acontecia bastante, essa proposta de aproximar e de criar um espaço em si e, dentro desse espaço discutir o porquê determinados debates estão completamente imbricados com o feminismo, estão completamente implicados com discussões de gênero, o que tem a ver. [...] Aí sim as pessoas conseguem se aproximar, e ver, e entender. No fim das contas, é formação, mesmo. Assim que a gente vai se entendendo, vai se filiando com as pessoas, com os grupos. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Assim, além de espaços de formação, as atividades pré-marcha também possibilitam que as pessoas conheçam melhor a Marcha e quem a organiza, abrindo diálogos com grupos que somente sabendo do ato de rua não participariam. Esses diálogos, segundo Gleidiane, podem gerar aproximação e filiação entre as pessoas e grupos que, até então, não conheciam ou concordavam com a proposta da Marcha das Vadias.

É a partir da discussão de temas diferentes e do contato com pessoas com experiências diversas que a mudança ocorre, segundo algumas das organizadoras das marchas. Para Antônia, da MdV do Rio de Janeiro, espaços pré-marcha são o momento de conversa, de troca, de escuta e de aprendizado e são considerados por ela até mais importantes que a própria Marcha. Este formato permite o reconhecimento de vários âmbitos que se apoiam (ou deveriam). Para Antônia, todos os espaços e todo tipo de ação é importante, tanto a Marcha na rua, os espaços de formação informal, a atuação das feministas nos partidos e nas instituições, entre outras. Para ela, essas ações deveriam fazer parte, juntas, da luta feminista, apoiando umas às outras, sem deixar de lado ou

menosprezar a atuação que é diferente do movimento social.

A abertura do diálogo entre diferentes perspectivas e com pessoas com experiências diferentes é uma preocupação das organizadoras que propõem atividades pré-marcha. Segundo Nathália, da MdV de Florianópolis, tinha-se como prática convidar pessoas diretamente envolvidas com os temas para ouvi-las e, só a partir do exercício de escuta, construir algum posicionamento do grupo, sempre levando em conta as diferentes experiências e pontos de vista.

[...] teve roda de conversa nos dois anos sobre prostituição e a gente era, é um tema delicado, principalmente para as feministas anarquistas. Porque tem toda a questão também, que não é exatamente igual ao marxismo, mas que claro, a gente também vê a questão da exploração capitalista nisso, né, do corpo, mas eu acho que o nosso posicionamento sempre foi muito de não falar sobre coisas que as mulheres não estavam ali. A nossa ideia não era representar ninguém. Era, acho, que muito do anarquismo mesmo. Tipo, quem tá aqui fala. Por exemplo, a gente só falava de questões negras porque eu negra estava lá e falava sobre isso. A gente só falava de questão transfeminista porque tinha mulher transfeminista lá que podia falar sobre isso. A gente não queria dar conta de todos os assuntos sem que as pessoas estivessem lá, então nós não tínhamos ninguém na organização que fosse prostituta, mas a gente tentava sempre trazer essa questão porque a gente se posicionava muito, porque quando tinha essas rodas, elas sempre falavam que era muito importante a questão da regulamentação da profissão, porque isso vai trazer segurança para elas, então se elas falavam que isso era importante para elas, a gente também pensava: então isso é importante para a gente também. Mas era isso, era só quando tinha as rodas de conversa que vinham mulheres prostitutas e militantes prostitutas que vinham falar sobre isso. Mas isso era uma coisa que a gente tinha muito claro, a gente não vai ficar aqui falando sobre coisas que não tem mulher aqui para poder falar, que não tem uma pessoa aqui

para poder falar. A gente não vai representar ninguém. Porque a gente entendia muito isso como colonial, era uma perspectiva descolonial no sentido de fala quem vive isso, quem entende isso, e só vai ter isso na marcha se tiver esse tipo de pessoa aqui. Se não tiver, a gente não pode falar. Então, na nossa marcha não era marcada a presença de mulheres prostitutas, embora, sim, aparecessem algumas no dia da marcha e concordassem com participar, da Adeh mesmo, sempre teve muita, algumas das atividades foram na Adeh, muitas mulheres dali vieram em algumas atividades e toparam falar sobre a questão da prostituição e do transfeminismo, do caso da transfeminista prostituta também. Então, sim, era uma pauta que a gente queria muito trazer, mas [...] que fossem prostitutas, né. (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017).

A partir da presença e da escuta de pessoas que tinham envolvimento direto com os temas, as organizadoras das marchas tiravam seu posicionamento enquanto grupo. No caso da MdV de Florianópolis, conforme Nathália, para se posicionarem com relação à regulamentação da prostituição, elas tiveram que entender o que era importante para as prostitutas, “[...] porque a gente entendia que essa era uma demanda que elas sempre traziam e que era importante para elas, em questão de segurança mesmo, de poder viver melhor” (Nathália, MdV de Florianópolis, 2017). Dessa forma é que o tema foi pautado e pode ser defendido pela MdV de Florianópolis.

Outro grupo de organização da Marcha que propôs atividades ao longo dos anos foi a MdV de Curitiba. Entre os temas abordados pelas atividades, estão: a discussão sobre a prostituição, o transfeminismo, o machismo e as violências de gênero, entre outras. Além dessas atividades, o grupo que organizava a Marcha fortalecia outros atos - como o realizado contra a eleição e permanência do pastor evangélico Marco Feliciano (PSC-SP) como presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, em 2013 - e espaços de militância - como a reunião organizativa dos movimentos feministas “Fora Greca” e o “Ato por Políticas Públicas para as Mulheres”, ambos em 2017.

Além das atividades propostas pela Marcha das Vadias, as

organizadoras da MdV de Curitiba também recebem convites para participar de atividades nas escolas, faculdades e outros espaços. De acordo com Marcielly, os temas abordados nesses espaços são diversos, como o “*empoderamento feminino, o machismo, a violência contra a mulher, LGBT, educação*”, entre outros. Para ela, a presença da Marcha das Vadias nos espaços em que as organizadoras são convidadas a participar possibilita a abordagem de temas diversos, compreendendo que o que o feminismo propõe – e a Marcha das Vadias, especificamente – não é que seja um lugar de fala só de “mulheres”, mas que seja um ponto de partida para pensar toda a sociedade, para mudar toda a sociedade e, por isso, é impossível focar só em uma pauta ou tipo de opressão.

Assim como acontece na MdV de Curitiba, a MdV do Rio de Janeiro também recebe convites para participar de atividades em escolas, conforme relata Antônia. Para ela, embora considere importante o feminismo estar em todos os espaços, o objetivo da MdV do Rio de Janeiro não é atuar na política institucional. Por isso, a escola é um dos únicos espaços que elas aceitam participar, pela importância, segundo Antônia, de fomentar o debate.

Então a gente não tem diálogo com as instituições não, assim, eu acho que é muito importante o feminismo como luta política, você ter pessoas presentes nos partidos, e dentro das instituições, e dentro de ONGs, eu acho importantíssimo nas academias, eu acho que tem que estar presente em todos os lugares, mas a gente faz uma coisa que é mais de micropolítica, entendeu, a gente tá mais em levantar debate, em levantar questões e manter um diálogo com mulheres, com a sociedade, mesmo que seja um diálogo conturbado. Eu acho que a gente tá mais pra esse lado do que tá realmente pensando em políticas públicas, vamos dizer assim. Mas, [...] sempre que a gente é chamada pra falar em algum lugar a gente vai, já fui chamada pra falar em escola duas vezes, eu gosto muito de dialogar com jovens. Toda vez que tem alguma coisa a gente vai, eu acho que a gente tá mais nessa, a militância tá mais nesse lado de fomentar o debate do que no lado da política, do pensamento institucional, a gente não tem isso. (Antônia,

MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Outro objetivo das atividades pré-marcha é ocupar o espaço público, ocupar a cidade, realizar atividades de base e alcançar um público maior, que pode não ser contemplado pela manifestação. Nessas atividades, além de dar visibilidade para a luta contra a violência de gênero, as organizadoras propõem temas que vão além, envolvendo o direito de estar na rua, o direito de circular nos espaços públicos, de ocupar a cidade com atividades diversas, envolvendo diferentes públicos e em diferentes lugares da cidade.

A ocupação da cidade também tem relação com uma forma anticapitalista de se relacionar com o espaço público, considerando utilizá-lo como espaço de liberdade, de expressão e de posicionamento político. Tal postura é tida também como forma de se opor aos processos de gentrificação e higienização dos centros urbanos, além da criminalização dos movimentos sociais, por meio da violência e da truculência dos braços armados do Estado em momentos de manifestações nas ruas das cidades.

No caso das cidades onde as Marchas das Vadias se organizam, não raro os confrontos ou problemas com a polícia civil ou militar marcam as manifestações. Assim, as organizadoras buscam lutar contra a restrição e “docilização” das expressões políticas e da “liberdade de expressão”, que faz com que uma parcela significativa das novas gerações se restrinja às discussões em plataformas online e não participe ativamente da construção de espaços políticos “públicos”, onde se propõe além da desestabilização da “ordem”, a inter-relação direta e interpessoal entre as ativistas. Por isso, a proposta de atividades para além das manifestações promove encontros presenciais, possibilita trocas de ideias e a construção de debates mais aprofundados do que aqueles restritos às redes online.

Nas atividades organizadas para além das próprias Marchas, torna-se perceptível a criação de espaços de debate que buscam compreender a “ordem” hegemônica e questioná-la, tanto reconhecendo as formas como ela é reproduzida quanto possibilidades de romper a reprodução do que mantém essa estrutura. Assim, estes espaços tornam-se possibilidades de pensar ações que não se concentrem em demandas por políticas públicas ou mais atuação do Estado e, sim, busquem atuar desde a base, provocar mudanças e possíveis fissuras na ordem cultural de ver e viver em sociedade.

Evidenciar as questões, discutí-las e encará-las como problemas

dentro do feminismo é uma postura tomada em várias das Marchas das Vadias brasileiras. Por isso, as pautas que elas levam adiante em cada ano mudam, dependendo das pessoas que somam na organização em cada edição. Isso faz com que algumas Marchas possam ser compreendidas como uma *coalizão contingente*, que se faz no devir das reuniões de construção, sempre em processo.

Assim, as Marchas das Vadias, para além do espaço da manifestação de rua, constituem, em algumas cidades brasileiras, espaços de militância feminista que constroem um projeto de horizontalidade e autonomia, no qual a possibilidade de se constituir enquanto sujeita política se dá por meio dos múltiplos encontros, seja em reuniões de organização, seja nos espaços pré-marcha, entre sujeitas diversas, com trajetórias e demandas plurais que, ao entrar em contato umas com as outras, produzem afetos e afetam as sensibilidades, perspectivas e as formas de compreender as diferenças umas das outras.

Seja enquanto grupos de afinidade ou coalizões contingentes, os encontros e contatos nos espaços relacionados às Marchas geram, para as organizadoras, potencialidades políticas que expandem e modificam os campos feministas, possibilitando encontros e perspectivas de alianças com grupos sociais e de militância diversos. Os corpos e campos plurais visíveis e constituídos, entre múltiplas disputas, no processo de organização das Marchas das Vadias são o tema do próximo (e último) capítulo.

CAPÍTULO 4: TRANS-FORMANDO O “PROTAGONISMO” DOS FEMINISMOS: “TRANSFEMINISMO ANTAGONISTA” E OS EMBATES NA MARCHA DAS VADIAS

Ao se deslocar e reconfigurar, as Marchas das Vadias assumem características diferentes e perspectivas sobre o feminismo que também são plurais. A forma como o feminismo se torna visível, tanto no dia das Marchas, quanto nos dias que antecedem o ato, pelas redes sociais, está intimamente relacionada aos materiais produzidos, aos debates que são provocados e às sujeitas que se posicionam durante a Marcha das Vadias em cada cidade.

Para além do ato e das atividades organizativas, as Marchas das Vadias continuam sua “performance” e seu “movimento” nas redes online, seja nos blogs, nos grupos de organização no Facebook ou nas *fanpages*. Cada manifesto, nota, postagem, evento ou imagem compartilhada nas redes sociais online objetiva não só a divulgação da Marcha, mas suscitar o intercâmbio de ideias sobre as temáticas consideradas importantes pelo grupo de organização¹⁶⁶.

Por meio dos canais virtuais, o compartilhamento de conteúdos produzidos pelas Marchas das Vadias expande o alcance da própria Marcha, chegando a pessoas que talvez não acompanhassem os blogs e páginas ou que sequer se identificam com a luta feminista. Assim, as postagens geram repercussões que possibilitam que o debate no campo na Marcha das Vadias continue acontecendo nas redes online. As repercussões resultam da “provocação” que uma página intitulada “Marcha das Vadias” e que as imagens relacionadas à manifestação, compostas por pessoas seminuas ou com frases escritas sobre o corpo, geram em nossa sociedade¹⁶⁷. Tal “provocação” resulta, muitas vezes, em comentários com tom de crítica, de deboche e, até mesmo, de ameaça às ativistas e implica, em contrapartida, a necessidade de resposta aos questionamentos deixados nos comentários.

O debate online, embora muitas vezes suscitado pela violência

¹⁶⁶ Gleidiane de Sousa Ferreira (2013) apresenta algumas das imagens utilizadas pelas Marchas das Vadias brasileiras na divulgação online, compreendendo o uso da internet, apesar de seus limites, como uma possibilidade democrática de retratar e divulgar ideias feministas.

¹⁶⁷ Muitos dos comentários tecidos nas postagens sequer mencionam o tema compartilhado, apenas se referem ao nome da Marcha e a forma como algumas manifestantes se vestem durante o ato como algo que já deslegitimaria qualquer ação desse grupo.

das palavras usadas nos comentários das postagens, possibilita medir algumas tensões existentes na sociedade com relação ao feminismo. Além das mensagens de rechaço à Marcha por pessoas contrárias à manifestação devido ao nome ou à forma como as manifestantes se posicionam na rua, os comentários demonstram reações à forma como o feminismo se constitui na Marcha das Vadias. De acordo com Gleidiane, da MdV de Florianópolis, as críticas vinham, até mesmo, de pessoas que se identificavam com o feminismo e têm, com frequência, um caráter mais moral do que ideológico.

Eu acho que o nome ainda é um problema, [...] ainda é uma coisa que desconforta muita gente, [...] tem uma crítica ao nome, inclusive de pessoas que são feministas mesmo, já se identificam enquanto tal, militam em espaços feministas, que acham que "vadias" é complicado, enfim, o estigma e tal. Eu acho que tem muitas críticas à questão da nudez do dia, tem gente que acha que é uma política deliberada. Eu fui pra uma entrevista aqui numa rádio da UFSC uma vez e as meninas perguntaram "Ah, a marcha convoca as pessoas para irem com roupas sensuais, e tal", foi perguntado isso. Daí eu falei: "Não. Nunca existiu uma convocatória: as pessoas devem ir dessa forma". Mas muita gente lê dessa forma, acha que pra ir ou teria que tar assim, ou que acha que nunca iria, jamais iria, e acha que são todas assim. Acho que muitas críticas são feitas muito no sentido moral, que o desafio da Marcha das Vadias em específico é essa questão moral [...] E aí também vem muita coisa, por exemplo, relacionado à questão da identidade sexual, porque também vem um pacote pronto. O antifeminismo vem com a imagem de que tudo é depravação, é cheio de gay, de lésbica, e tal, então é tudo nesse sentido pejorativo, moralista, que é um problema. [...] Tá tudo na ordem do moral, dificilmente algo que vem num plano ideológico, assim, eu tenho uma crítica à forma a qual vocês entendem a violência sexual; eu tenho crítica à forma com que vocês demandam da sociedade, sei lá, respostas. [...] Eu não lembro, na verdade, de pessoas terem

procurado a gente nesse sentido, mas muito num backlash, assim. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

A questão moral que forma o pano de fundo da maioria das críticas que a Marcha das Vadias recebe, segundo Gleidiane, é central para discutir o impacto que a Marcha das Vadias gerou na sociedade. Embora as discussões e problematizações sobre os corpos existam há décadas (desde, pelo menos, os anos 1970), “a moral católica e sexista” que constitui “as mulheres como sujeitos submissos e castos desde a tenra idade, estabelecendo esse como único padrão aceitável de feminilidade” (PINTO, 2003, p. 80) continua sendo a ordem hegemônica em nossa sociedade. É neste sentido que a Marcha das Vadias, como uma manifestação em que as pessoas se sentem livres para vertir roupas provocantes como forma de protesto e, também, de apropriação de seu desejo, sua sexualidade e sua identidade de gênero, provoca uma reação, um *backlash*, como menciona Gleidiane, de grande parte da sociedade.

A moralidade que compõe as críticas é a mesma que dá sentido à frase do policial contra a qual a primeira *SlutWalk* se organizou: a forma como as pessoas se vestem, se relacionam, se comportam, sua expressividade e performatividade de gênero, sua subjetividade, devem ser enquadradas na ordem estética e moral da sociedade. Qualquer pessoa que destoe, que transgrida e que recuse essa moral, é vista como “vadia”, isto é, merece a violência.

O debate e as discussões suscitadas no âmbito online, no entanto, extrapolam a esfera virtual e pautam o debate presencial das organizadoras. Assim, as críticas e questionamentos às Marchas das Vadias despertam a necessidade de um posicionamento e de respostas. É a respeito dos deslocamentos e (re)posicionamentos em torno do que é o feminismo proposto pelas organizadoras das Marchas das Vadias que nos debruçaremos neste capítulo.

4.1 Essencialismos e “protagonismo”: (in)visibilidades sobre a questão trans

Desde 2011, os materiais divulgados pelas Marchas das Vadias brasileiras trazem, além da discussão sobre a violência sexual e a culpabilização das vítimas, diversas outras reivindicações, relacionadas

à luta contra o racismo, o classismo, a LGBTTTIQfobia, além da denúncia em torno das imposições morais e estéticas sobre as mulheres.

Nos manifestos da MdV de Curitiba, por exemplo, ao exporem sua posição contrária ao moralismo, as ativistas incorporam questões ligadas à discussão sobre a feminilidade. No manifesto de 2011, sem negar a feminilidade, o texto expõe que pode haver uma “melhor forma” de exercê-la: forte, determinada e com respeito. Isto é, que subverta o sentido da feminilidade determinada como o Outro, como passiva, frágil, delicada, recatada, casta. A reivindicação de uma “feminilidade” diferente daquela construída hegemonicamente explícita que é a construção de um “ideal” de feminilidade que justificativa os julgamentos e a violência contra qualquer “forma” de feminilidade que não reproduza ou siga este modelo.

O questionamento de certa “feminilidade” feito no manifestó da Marcha das Vadias de Curitiba coloca luz sobre o aspecto construído do gênero, que liga pessoas assignadas ao nascer como pertencentes a determinada identidade de gênero binária (homem ou mulher) a significados e a um modelo de performantividade determinados.

De acordo com Butler (2003), reconhecer, conforme faz o manifesto, a existência de uma feminilidade (ao invés de sua negação ou tentativa de pensá-la fora do sistema de sexo-gênero) é a melhor chance de deslocar os sentidos que a construção de gênero representa. A filósofa argumenta sobre a impossibilidade de uma crítica feminista que advogue pela existência de uma identidade e uma sexualidade anteriores, fora ou além da matriz de inteligibilidade construída como falocêntrica e heterossexual. Para ela, “[...] operar no interior da matriz de poder não é o mesmo que reproduzir acriticamente as relações de dominação. Ela oferece a possibilidade de uma repetição da lei que não representa sua consolidação, mas seu deslocamento”. (BUTLER, 2003, p. 55-56).

Assim, é produtivo pensar, segundo Butler (2003), que, em não havendo um repúdio radical de uma sexualidade culturalmente construída, resta saber “como reconhecer e ‘fazer’ a construção em que invariavelmente estamos”. (BUTLER, 2003, p. 56). Embora Butler (2003) centre seu argumento na questão da sexualidade¹⁶⁸, é possível

¹⁶⁸ Embora não seja o escopo desta pesquisa, a proposta de Butler (2003) nos instiga a pensar que mesmo as sexualidades “não hegemônicas” podem reproduzir estruturas de poder heteronormativas. Este elemento nos possibilita compreender o argumento da teórica sobre a impossibilidade de operar “fora” ou “além” da estrutura de poder falocêntrica e heterossexual. Ao invés disso, a potência está em subvertê-la a partir de dentro, propondo novos significados e

pensar, a partir daí, como o manifesto da MdV de Curitiba propôs, uma “melhor forma” de exercer as identidades de gênero, seja a feminilidade, a masculinidade ou as não binárias, parodiando as construções existentes, evidenciando seus aspectos não naturais, não originais. “A repetição imitativa do ‘original’ [que Butler discute quando traz a análise das *dragqueens*], revela que o original nada mais é do que uma paródia da *ideia* do natural e do original”. (BUTLER, 2003, p. 57 grifo da autora).

Embora argumente que a “tarefa concreta” seja repensar possibilidades subversivas da sexualidade e da identidade, Butler (2003) enfatiza a sexualidade como o *locus* de subversão. Ao tratar de gênero sem nomear a cisgeneridade, a filósofa “fala” a partir do silêncio, ou melhor, da invisibilização da questão da cisgeneridade na produção de conhecimento sobre os padrões de gênero e sexualidade. Esse silêncio é evidenciado por Bia Bagaglia (2014), que argumenta que Butler (2003) e outras/os autoras/es cisgêneras, ao abordarem o funcionamento das normas de gênero, utilizam o conceito relacionado à orientação sexual (heterossexualidade) ao invés do conceito relacionado diretamente ao gênero (cisgeneridade).

Com isso não quero dizer que não é importante analisarmos como as normas de gênero se interseccionam com questões afeitas à orientação sexual. Mas quero frisar que a impossibilidade destes diversxs autorxs de pensarem numa matriz cisgênera significa através do não-dito. Ou seja, dizer “heterossexualidade compulsória” não significa em si mesmo, também significa pelo fato

práticas em torno das identidades de gênero e das sexualidades plurais. “A ‘presença’ das assim chamadas convenções heterossexuais nos contextos homossexuais, bem como a proliferação de discursos especificamente gays da diferença, sexual, como no caso de ‘butch’ e ‘femme’ como identidades históricas de estilo sexual, não pode ser explicada como a representação quimérica de identidades originalmente heterossexuais. E tampouco elas podem ser compreendidas como a insistência perniciososa de construtos heterossexistas na sexualidade e na identidade gay. A repetição de construtos heterossexuais nas culturas sexuais gay e hetero bem pode representar o lugar inevitável da desnaturalização e mobilização das categorias de gênero. A replicação de construtos heterossexuais em estruturas não heterossexuais salienta o status cabalmente construído do assim chamado heterossexual original” (BUTLER, 2003, p. 56-57).

de não se ter dito outra coisa (“cisgeneridade compulsória”), o que configura um movimento escorregadio “entre a trama das falas” e um traço deixado pelo silêncio. Para tornar o silêncio visível é preciso observá-lo indiretamente por métodos (discursivos) históricos, críticos, desconstrutivistas (ORLANDI apud BAGAGLIA, 2014).

Embora não se tenha a ilusão de ausência dos silêncios, reconhecendo a impossibilidade de se dizer tudo, a análise do não-dito sobre a cisgeneridade como constituinte do sistema sexo-gênero demonstra que mesmo as teorias de gênero têm invisibilizado ou omitido a força de coerção do “cistema” por meio do uso do termo “heterossexualidade compulsória”, que não prevê a possibilidade de resistência e de subversão como algo diferente e, até mesmo, separado da sexualidade.

O debate sobre as construções sociais do que é “ser mulher” na sociedade, o que é o “feminino” e a “feminilidade” é parte da crítica feita pelas Marchas das Vadias. Em torno disso é que surge a questão, inspirada desde Beauvoir, sobre o que seria “tornar-se mulher”, que características e aspectos são esperados dos sujeitos “mulheres”. Assim, as Marchas das Vadias discutem, dentro da pauta sobre a culpabilização da vítima, as opressões que atravessam várias existências, de forma diferente, como as de mulheres negras, lésbicas, prostitutas, travestis, transexuais e transgêneras, entre outras.

O cartaz de divulgação da Marcha das Vadias de Salvador, em 2014 (Figura 13), por exemplo, é composto por uma foto da ativista transfeminista viviane v., vestida com uma calcinha e uma jaqueta pretas, apoiada numa parede, de costas para a fotógrafa, olhando para a câmera. Seu braço esquerdo está levantado e na mão ela segura uma faca de cozinha, apoiada na parede, apontada para baixo. Na outra mão, cujo braço está abaixado ao lado da perna, ela segura uma chave de fenda. Na parede onde ela está encostada está colado um papel onde se lê: “Autodefesa contra Cis+sexismos”. O cartaz também é composto por alguns caracteres no topo da imagem, centralizado acima da cabeça da modelo: “Marcha das Vadias. Salvador – Soledade. 2 de julho 8h”. No canto direito da imagem, abaixo, está escrito: “Combates a Cis+sexismos por todos os meios necessários”.

Figura 13: Cartaz “Autodefesa contra cis+sexismos”, divulgação da Marcha das Vadias de Salvador, 2014.



A produção do cartaz e sua publicação deu visibilidade a uma pauta que não tinha recebido destaque na MdV de Salvador: a do “combate a cis+sexismos” e à transfobia. Assim, a composição do cartaz e sua publicação geraram repercussões nos grupos online, tanto na página da MdV de Salvador no Facebook, quanto na página pessoal de viviane v. Numerosos comentários foram feitos na postagem do cartaz, alguns deles violentos, consistindo em ataques e ameaças diretos à pessoa de viviane v.¹⁶⁹. Portanto, o cartaz “Autodefesa contra cis+sexismos”, além de ser um material de divulgação da MdV de Salvador, consistiu em uma performance política que gerou dissenso e

¹⁶⁹ Não trouxemos exemplos destes comentários para esta análise tanto por não ser o enfoque do debate, que visa enfatizar o posicionamento das Marchas diante do dissenso gerado, quanto para não visibilizar a violência e, sim, seu enfrentamento pela Marcha.

reações das mais diversas.

A cena dissensual gerada pela publicação do cartaz pode ser pensada, junto com Rancière (2009), como capaz de reenquadrar o comum de forma polêmica. Assim, o cartaz apresenta uma atora até então pouco visível no âmbito daquele grupo de ativismo feminista. A roupa escolhida para a foto pode tanto sugerir uma sensualidade, intimidade (pela calcina preta) quanto uma postura agressiva, pela jaqueta preta. O olhar de viviane v. também apresenta certa ambiguidade: a boca com os lábios pintados está entreaberta, numa forma sedutora e, ao mesmo tempo, seu olhar fixo para o espectador demonstra uma ameaça, é um olhar de provocação, que convoca, interroga, enfrenta.

Assim, viviane v. se coloca numa postura autônoma e ativa e produz uma sujeita política que passa a fazer parte do “quadro”, da cena política proposta pela MdV de Salvador, perturbando a ordem policial vigente e fazendo com que sua atitude (fala) seja contada como palavra (voz) e não mais como ruído (daqueles que estão excluídos, os sem-parte do campo). Assim, com Rancière (2009) e Oliveira et al (2015), é possível ler que o movimento causado pela imagem de viviane v. no cartaz tensiona o comum, contribuindo para a construção de uma nova partilha do sensível.

A política estaria vinculada, então, a essa potência poética e produtiva de criação de cenas de dissenso, que abrem espaço para aqueles que não eram considerados passem a ser por meio do ato de tomar a palavra e enunciá-la/performá-la diante dos outros. Nesse movimento, os sujeitos reconfiguram o comum de uma comunidade e promovem uma nova partilha do sensível, fazendo visível e audível o que não era, desconectando capacidades de funções (o que Rancière coloca como a base estética da política). (OLIVEIRA et al, 2015, p.33)

Com a polêmica gerada e a violência exposta nos comentários do cartaz, o Coletivo Poder e Ação Feminista da Bahia, organizador da MdV de Salvador na época, precisou se posicionar formalmente e publicamente. Assim, publicou, no dia 15 de setembro de 2014, uma nota de repúdio, em conjunto com uma carta escrita por viviane v., na

página da Marcha das Vadias no Facebook, no Blog do Coletivo Poder e Ação Feminista¹⁷⁰, e em vários blogs de alcance e reconhecimento nacional, como o Blogueiras Negras¹⁷¹, o Blogueiras Feministas¹⁷² e o Transfeminismo¹⁷³.

Na nota, as organizadoras da Marcha das Vadias de Salvador relatam a dificuldade de “tocar” a campanha da Marcha de 2014, em que se tentou contemplar toda a diversidade de mulheres. Neste contexto é que o cartaz é feito por viviane v. e que, por leitura equivocada e pela “transfobia sistêmica”, os ataques a ela acontecem.

Com toda dificuldade, tocamos uma campanha para Marcha de 2014 e buscamos tentar contemplar toda a diversidade de mulheres. viviane v., mulher trans, é nossa companheira de longa data e esteve conosco na construção da Marcha. Achamos importante que nossas companheiras tenham voz nesse espaço e que tenham o apoio de suas irmãs e assim o fizemos. Ela teve total liberdade para expressar-se. Porém, logo após a publicação de suas fotos, fazendo a divulgação da Marcha, nossa companheira foi alvo de diversos ataques transfóbicos. Seu perfil do facebook foi denunciado diversas vezes por falsidade ideológica e suspenso — uma forma de usar a transfobia sistêmica para negar a identidade de pessoas trans*.

Muitas pessoas surgiram com leituras equivocadas de sua colocação e ao menos se propuseram a reflexão e diálogo sobre o que estava sendo dito. Tomaram posturas extremamente violentas,

¹⁷⁰“Marcha das Vadias de Salvador contra a transfobia”. Disponível em: <https://pafba.wordpress.com/2014/09/15/marcha-das-vadias-de-salvador-contra-a-transfobia/>. Acesso em 08 out. 2018.

¹⁷¹Blogueiras Negras. “Marcha das Vadias de Salvador contra a transfobia”. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2014/09/15/marcha-das-vadias-de-salvador-contra-a-transfobia/>. Acesso em 08 out. 2018.

¹⁷² Blogueiras Feministas. “Marcha das Vadias de Salvador contra a transfobia”. Disponível em: <https://blogueirasfeministas.com/2014/09/15/marcha-das-vadias-de-salvador-contra-a-transfobia/>. Acesso em 08 out. 2018.

¹⁷³ Transfeminismo. “Marcha das Vadias de Salvador contra a transfobia”. Disponível em: <https://transfeminismo.com/marcha-das-vadias-de-salvador-contra-a-transfobia/>. Acesso em 08 out. 2018.

expondo nossa companheira a uma série de agressões verbais e simbólicas graves, e dignas de todo nosso repúdio. (Blog Coletivo Poder e Ação Feminista, 15 de setembro de 2014).

Além de se posicionarem em apoio a viviane v. e contrárias à transfobia, as organizadoras da MdV de Salvador também explicaram que a Marcha é formada por pessoas que residem em Salvador com o apoio de companheiras do interior do Estado e que, em uma das reuniões, foi discutido “o fato de a Marcha das Vadias precisar romper os limites da mulher branca, heterossexual, cisgênera, e de classe média e procurar trabalhar as intersecções para contemplar toda a diversidade de mulheres — sejam elas intersecções de raça, classe, orientação sexual ou identidade de gênero”. Essa abertura possibilitou, por exemplo, que Scarllet Ohara, mulher trans negra, coordenadora do grupo LGBT da cidade de Rui Barbosa, sertão da Bahia, pudesse conhecer e participar da Marcha das Vadias desde 2011, quando as “meninas”, como ela se refere, foram para sua cidade devido a um caso de estupro coletivo. Ela diz que aprendeu a ser “vadia” como elas, defendendo os direitos das trans e travestis na Bahia.

Quando eu chego, quando eu vou dizer assim, “vadia!”, quando tem aquele povo, em me sinto mais feliz, mais conjunto, porque em todos os lugares, quando a gente chega para manifestar, as pessoas ficam com preconceito. No meio das vadias não, a gente se sente acolhida por essas mulheres que brigam pelos seus direitos como nós, transexuais e travestis do estado da Bahia. [...] É o que a gente tá tendo para lutar, porque a gente tem um conselho que não funciona, a gente tem um grupo de pessoas que não vai pra canto nenhum com a gente, então a gente, quando encontra com essas meninas da Marcha das Vadias, a gente se sente mulher, empoderada, de brigar por luta, [...] por fazer as coisas e vencer na nossa Bahia. (Scarllet Ohara, Salvador, 2017).

O sentimento de apoio e acolhimento que Scarllet sentiu na MdV de Salvador provoca, segundo ela, um fortalecimento e

empoderamento do “sentir-se mulher”, além de potencializar a luta pelas pessoas transexuais e travestis em outras cidades da Bahia.

Para as organizadoras da MdV de Salvador, o fato de as especificidades não serem evidenciadas acarreta o silenciamento e a invisibilidade das mesmas, portanto, elas viam como necessário que essas demandas fossem levadas para as ruas. Também explicitam que estarão sempre prontas para receber as companheiras trans, assim como toda diversidade de mulheres, “pois entendemos que apenas trabalhando as interseccionalidades destruiremos os pilares de opressão que sustentam o patriarcado e alcançaremos, de mãos dadas, a real igualdade”.

A referência à interseccionalidade como condição para a destruição dos pilares das opressões que sustentam o patriarcado ou o sistema de sexo-gênero significa reconhecer que são múltiplas as opressões que atravessam os corpos de mulheres, e que esta luta envolve identificar, visibilizar e combater as diferentes opressões “de mãos dadas”, isto é, em conjunto, e não isoladamente.

Como parte da nota publicada pela MdV de Salvador, viviane. v. se posiciona através de uma carta aberta intitulada “Carta aberta de uma transfeminista vadia”. A partir de uma narrativa localizada, que expressa a sua luta enquanto mulher transfeminista “branca” em resistência ao “cistema” “cis-sexista”, ela explica suas intenções com a imagem que gerou a polêmica, aponta a invisibilidade e o silenciamento diante das violências que atingem as pessoas trans na sociedade e o desinteresse dessa pauta no feminismo, mesmo considerando que o Brasil é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo.

Mulher. Mulher trans*, “sujeito” de “divergências” nos feminismos. “Divergências” que, por muito tempo, levam a diversos graus de desinteresse e invisibilização, dentre as pautas de feminismos, em se discutirem e enfrentarem os assassinatos de pessoas trans* — em particular, de mulheres trans*, de mulheres trans* prostitutas, de mulheres trans* racializadas — nos quais o Brasil é líder mundial entre as estatísticas disponíveis (ver os relatórios ‘Transrespect versus Transphobia Worldwide’ — “Transrespeito versus transfobia pelo mundo”, em tradução livre), entre tantas outras violências dos cis+sexismos socioculturais.

Assim como meu nome, minha identidade de gênero trans* não tem a mesma importância estatística que as identidades não trans*. As identidades cisgêneras, noutras palavras. (viviane v., Blog Coletivo Poder e Ação Feminista, 15 de setembro de 2014).

Ao mencionar a mulher trans como sujeito de divergência e o consequente desinteresse e invisibilização das pessoas trans e da luta contra a violência a essa população nos feminismos, viviane v. traz ao debate a crítica ao movimento feminista como um movimento cuja centralidade está nas mulheres cisgêneras. Este ponto nos remete à denúncia histórica das mulheres negras com relação ao feminismo centrado nas necessidades e experiências de mulheres brancas e possibilita articular, portanto, essas duas críticas ao feminismo “hegemônico” e aos limites deste feminismo numa sociedade cujas opressões se interseccionam¹⁷⁴.

viviane v., no entanto, ao relatar sua participação na organização da MdV de Salvador, reconhece este espaço como uma “certa exceção à regra de invisibilizações e deslegitimações de gêneros trans*”.

Marcha das Vadias, eventos onde a presença de pessoas trans* tem sido debatida (nem sempre de maneira bacana, diga-se, mas ainda assim debates politicamente significativos), uma certa exceção à regra de invisibilizações e deslegitimações de gêneros trans* que ocorrem em diversos âmbitos no sistema. Em algumas destas Marchas das Vadias, processos importantes no sentido do fortalecimento de feminismos feitos por pessoas trans*, e particularmente por mulheres trans*, têm acontecido: em alianças e afetos com inúmeras pessoas cis, em diálogos e aprendizados interseccionais de todas nós sobre vivências trans*

¹⁷⁴ A crítica ao movimento feminista e a tensão provocada pela presença de mulheres trans nesse espaço também é abordada por Sônia Weidner Maluf (2011), quando esta analisa, especialmente, a polêmica ocorrida durante o X Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, em 2005, na cidade de Serra Negra, em São Paulo.

e cis, nas possibilidades (ainda insuficientes, mas crescentes) de solidariedades entre pessoas trans*. Alianças, diálogos e possibilidades que não se restringem aos espaços das Marchas das Vadias, mas que neles têm se viabilizado com alguma força (relativa). (viviane v., Blog Coletivo Poder e Ação Feminista, 15 de setembro de 2014).

Além de argumentar que a Marcha das Vadias tem sido um espaço onde é possível o fortalecimento de feminismos feitos por pessoas trans, por meio das alianças, diálogos e afetos com inúmeras pessoas cis, viviane v. finaliza o texto chamando a atenção de dois grupos principais: 1) das feministas trans-excludentes, para quem ela argumenta que as armas brancas empunhadas na fotografia faziam referência não à violência contra outras mulheres, mas sim à defesa contra o cis-sexismo e à violência que é perpetrada, majoritariamente, por homens cis, que utilizam diversos tipos de armas; e 2) das pessoas trans que dizem não serem representadas por ela, uma mulher trans de classe média alta, branca, que teve possibilidades de estudo.

Quanto à questão da representação e das diferenças entre a sua experiência de mulher transfeminista branca e que usufrui de privilégios de classe e as mulheres trans que não usufruem destes privilégios, viviane v. reflete, em um texto publicado em 2014, sobre o impacto e a culpa que o “cistema” quer que as pessoas indignadas sintam ao refletirem que podem estar em posições privilegiadas diante daquelas que “sofrem mais”.

[...] o cistema, afinal, quer que nos sintamos mal ao nos indignarmos com as injustiças por que passamos enquanto há “quem sofra mais que nós”, mas não devido à sua preocupação com estas outras violações de direitos humanos, e sim por temer as potências de nossas indignações rizomáticas, múltiplas, contingenciais (v., 2014, p. 28).

Para ela, é uma estratégia do “cistema” fazer com que pessoas que sofrem determinadas opressões sintam-se “privilegiadas” quando comparadas a outras que estão sujeitas a outros e mais numerosos tipos

de opressão, como se a indignação das primeiras fosse sem-lugar ou exagerada. No entanto, viviane v. argumenta que ao invés de deixar de fazer as leituras críticas por “haver gente em pior situação que nós”, estas críticas devem se tornar “mais potentes a partir das interações empáticas e solidárias com quem percebamos estar nestas piores situações – problematizando, inclusive, a própria ideia de hierarquizar sofrimentos, sem que isso signifique deixar de olhá-los criticamente, e de maneira interseccional a outros posicionamentos normativos” (v., 2014, p. 28).

É assim que, segundo viviane v., a Marcha das Vadias torna-se um lugar politicamente potente, por permitir interações baseadas na empatia e na solidariedade, problematizando mas não hierarquizando sofrimentos. O episódio de transfobia ocorrido durante o processo de organização da MdV de Salvador, em 2014, portanto, fez com que as organizadoras não só se posicionassem, mas explicitassem a sua posição interseccional e de defesa da pauta trans, assim como de toda a diversidade de mulheres.

Além de Salvador, os debates online provocados a partir de postagens feitas nas redes sociais também obrigaram as organizadoras de outras Marchas a se posicionarem de forma explícita diante das violências reproduzidas nos comentários.

No caso da MdV de Fortaleza, os embates começaram com a crítica online à participação de homens nas reuniões. Viene, uma das organizadoras da MdV de Fortaleza, relata que, além da discussão exaustiva da questão da culpabilização da vítima nos casos de assédio, a partir de determinado momento da organização da Marcha, outras pautas apareceram e tornaram-se centrais para a mobilização do grupo.

Quando a marcha começou a ganhar mais visibilidade, da segunda para a terceira marcha, algumas pessoas começaram a criticar a participação de homens nas reuniões, na organização mesmo, e isso começou a trazer um novo viés de discussão para a marcha, não só a pauta feminista em si, mas a questão de questionarmos a própria organização do feminismo como estava se propondo até então. Porque houve essa divisão realmente, algumas pessoas deixaram de participar por não aceitar que homens participassem e dizer que os homens estavam tomando o espaço de fala das mulheres e,

no caso, usava-se um termo bem forte “protagonismo das mulheres”. (Viene, MdV de Fortaleza, 2017).

De acordo com Viene, a participação de homens na organização da Marcha fez com que algumas pessoas que discordavam da presença deles no espaço se afastassem da organização. O argumento de que os homens “tomam o espaço de fala das mulheres” e tiram o “protagonismo das mulheres” foi e ainda é amplamente utilizado por grupos que formam “espaços exclusivos”, justificando que desejam assegurar espaços de fala e escuta seguros para as mulheres, pois a presença masculina faz com que algumas revivam traumas, sintam-se inseguras ou simplesmente fiquem mais tímidas para interagir, contribuir com o debate ou relatar experiências de opressão.

A discussão sobre a participação de homens em grupos feministas vem de longa data. A disputa entre “narrativas fundadoras” e suas protagonistas faz parte da constituição da historiografia dos feminismos, segundo Pedro (2006). De acordo com Pedro e Wolff (2007), os espaços exclusivos de mulheres eram estratégias dos “grupos de consciência” dos anos 1970, já que a principal queixa que compartilhavam era de não ter direito à voz, de sua palavra não ser ouvida, de os homens controlarem os discursos e as ações, monopolizarem a liderança e que nos grupos mistos suas presenças ficavam voltadas à simples realização de tarefas. Foi com essas justificativas que os grupos de consciência constituíram-se apenas com mulheres. “De acordo com elas, a presença de homens colocava freios na espontaneidade delas, além de eles costumarem monopolizar a palavra” (PEDRO e WOLFF, 2007, p. 58).

Embora a criação dos grupos de consciência como uma ruptura com os grupos mistos seja considerada um marco histórico da luta das mulheres e um elemento relevante pensar os espaços feministas, a ideia dos grupos de consciência fundava-se em uma perspectiva da experiência pautada na identidade de “mulher” formulada no grupo. Essa perspectiva considera que as mulheres são iguais na “dor” e no “inconsciente” (PEDRO e WOLFF, 2007, p. 62). De acordo com Pedro e Wolff (2007), a perspectiva adotada pelos grupos de consciência era de um feminismo diferencialista, chamado de radical nos Estados Unidos, e que pretendia reforçar uma perspectiva “separatista” – de somente reunir mulheres – e baseava-se numa identidade considerada comum a todas, ou seja, “[...] todas as pessoas que, como entendiam, possuíam um

mesmo sexo, no caso o feminino, eram identificadas como “Mulher” e passavam a ser pensadas como submetidas ao sexo masculino — sendo, portanto, alvos da mesma forma de opressão” (PEDRO e WOLFF, 2007, p. 62-3).

O posicionamento contrário à participação de “homens” em espaços “de mulheres” ou “feministas”, relacionado à “segurança”, também é abordado por Rubin (2003) no contexto das disputas entre o feminismo da igualdade e o feminismo da diferença nos Estados Unidos na década de 1970. De acordo com ela, em entrevista dada à Judith Butler (2003), embora o feminismo tenha sido bastante utilizado como a teoria política para os homossexuais masculinos, a maioria das práticas da cultura homossexual era rejeitada por muitas feministas, que condenavam cruelmente o travestismo, o sexo homossexual em público, o *leather*, a penetração anal com o punho, o fetichismo, o sadomasoquismo, a prática de sair “para caçar” e praticamente tudo o que os homossexuais faziam, atribuindo a eles certa responsabilidade na criação e na manutenção da subordinação das mulheres. Segundo Rubin (2003), essas práticas sexuais e as populações que as praticavam foram transformadas de repente na mais absoluta expressão da dominação patriarcal: elegendo-as como “o inimigo mais importante da liberdade e do bem-estar das mulheres”. (RUBIN, 2003, p. 175-6). Esse “desvio” do alvo considerado inimigo, segundo Rubin (2003), tirou a responsabilidade das “instituições mais poderosas” e do espaço tradicional da agitação feminista: a família, a dependência econômica, a reprodução forçada, a educação tendenciosa, a falta de direitos, o status civil etc. O “desvio” do alvo parece se repetir em alguns campos feministas em plena segunda década do século XXI.

A perspectiva do chamado feminismo radical dos anos 1970 ecoa nos campos discursivos de ação feministas na contemporaneidade e, por outro lado, faz ecoar a crítica das mulheres negras desde finais do século XIX e início do XX com relação aos espaços reivindicados pelo feminismo “hegemônico” (DAVIS, 2016; RIBEIRO, 2017). Seja qual for a luta (contra o regime escravista, por condições dignas de trabalho, pela possibilidade de estudo etc.), as mulheres negras tensionaram a universalização da categoria “mulher”, explicitando os problemas do “protagonismo” e do “lugar de fala”. Historicamente, o “protagonismo” das mulheres se referiu a quem podia falar e quem era escutada e, em diversos contextos até hoje, esse local foi ocupado por mulheres cis brancas da elite.

Embora o feminismo tenha tensionado e aberto espaços para as mulheres, a invisibilização das experiências e da própria existência das

mulheres não brancas e que vivem fora do âmbito intelectual urbano dos Estados Unidos e da Europa nos espaços feministas foi se constituindo um problema político dentro do feminismo. A crítica das feministas pós-coloniais, decoloniais, latino-americanas, africanas, asiáticas, negras, mestiças e, mais recentemente, não cisgêneras têm tensionado o campo e tornado as especificidades mais visíveis, assim como pluralizado as pautas e as atoras que compõem os diversos campos discursivos de ação.

No Brasil, teóricas feministas negras têm tensionado de maneira mais radical o apagamento de experiências outras dentro do feminismo “hegemônico”. Pensadoras como Lélia Gonzalez (1986; 2011), Luísa Bairros (1995) e Sueli Carneiro (2003), por exemplo, vêm demonstrando desde a década de 1980 a necessidade de o feminismo incorporar uma leitura de gênero relacionada às opressões de “raça”, classe e sexualidade, possibilitando que se enxerguem não só as mulheres negras, mas também os homens negros na sociedade brasileira.

A percepção de que o homem deve ser, por exemplo, o principal provedor do sustento da família, o ocupante das posições mais valorizadas do mercado de trabalho, o atleta sexual, o iniciador das relações amorosas, o agressivo, não significa que a condição masculina seja de superioridade incontestável. Essas mesmas imagens cruzadas com o racismo, reconfiguram totalmente a forma como homens negros vivenciam gênero. Assim, o negro desempregado ou ganhando um salário minguado é visto como o preguiçoso, o fracassado, o incapaz. O atleta sexual é percebido como um estuproador em potencial, o agressivo torna-se o alvo preferido da brutalidade policial. Só que estes aspectos raramente são associados aos efeitos combinados de sexismo e racismo sobre os homens que reforçam o primeiro na ilusão de poder compensar os efeitos devastadores do segundo (BAIROS, 1995, p. 461).

Assim, o racismo estrutural que age sobre as pessoas não brancas no nosso continente impõe a necessidade de incorporar uma perspectiva interseccional que permita reconhecer as múltiplas faces da

discriminação vivida pelas amefricanas e ameríndias, segundo Lélia Gonzalez (2011), para quem, “[...] a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial. Exploração de classe e discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada” (GONZALEZ, 2011, p. 18).

O duplo caráter da sua condição biológica – racial e sexual – faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Justamente porque este sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada sua posição de classe, ameríndias e amefricanas fazem parte, na sua grande maioria, do proletariado afrolatinoamericano (GONZALEZ, 1988, p. 18).

O exercício de colocar em evidência as experiências de opressão que vão além do gênero e perpassam as questões de “raça” e classe que constituem a estrutura da sociedade brasileira é parte da proposta das feministas negras de “amefricanizar” (GONZALEZ, 2011) e “enegrecer o feminismo” (CARNEIRO, 2003). Tais perspectivas têm evidenciado os silenciamentos e esquecimentos que operam na construção da categoria “mulher” como sujeito universal do feminismo.

Apesar desses movimentos e dos inúmeros debates teóricos e políticos sobre a construção heterônoma do que seria uma “identidade feminina” ou quem são as “mulheres” ou “sujeitas” contempladas pelo feminismo, os espaços de militância não raro reproduzem as disputas em torno do “protagonismo” ou de quem deva estar mais visível publicamente. No caso das Marchas das Vadias brasileiras, as mesmas características que potencializam o grupo - a ausência de uma posição de sujeito que seja “protagonista” da luta, a pluralização das pautas e a presença de pessoas com experiências e existências diversas – são, também, catalisadoras dessas disputas remanescentes.

Na MdV de Curitiba, por exemplo, a presença de qualquer pessoa deste o início da organização, em 2011, possibilitou a ampliação das pautas para além da culpabilização da vítima. Segundo Jussara, organizadora desde 2012, a pauta das pessoas trans esteve presente desde o primeiro ano de realização da Marcha e foi “incorporada” por

sugestão de um homem cis, que atuava na luta LGBT em Curitiba.

[...] é um ativista LGBT e ele pauta muito mais o T do que qualquer outra letra do LGBT, então quando surgiu Marcha das Vadias e ele se aproximou das meninas da Marcha das Vadias em 2011, foi lá e falou: "oh, tem as mulheres trans, não dá pra deixar de fora, que também são chamadas de vadia e blá blá blá..." Daí ele apresentou a Marcha das Vadias pras meninas, apresentou o TransGrupo para a Marcha das Vadias [...]. (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).

Além do TransGrupo, uma organização não governamental com enfoque na questão trans, uma ativista da MdV de Curitiba sugeriu que fossem convidadas as mulheres da ONG Liberdade, uma organização não governamental que trabalha com a questão da prostituição. Assim, prostitutas e pessoas trans foram convidadas pela MdV de Curitiba já no primeiro ano da organização. Segundo Jussara, “*era uma preocupação de reconhecer enquanto profissão e já ter o debate sobre prostituição no sentido de ouvir as putas. E o debate do M* era de ouvir as pessoas trans*”. (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).

Então, a construção da Marcha das Vadias de Curitiba, o que eu mais acho legal, de diferente dessa onda, de todas as outras marchas, é que logo no primeiro ano saiu com a pauta da prostituição e com a pauta trans. Teve essa preocupação. Tanto que a Marcha das Vadias 2011 e 2012, sempre, ela saía do Paço, do Passeio Público, e só sai do ponto estratégico do passeio Público é porque lá tem prostituição das idosas. (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).

A preocupação com a inclusão das pautas trans e de prostitutas e a participação de um homem cis sugerindo ações, ao invés de “retirar o espaço de fala” das “mulheres” na Marcha das Vadias de Curitiba, pluralizou o campo, possibilitando que sujeitas outras tivessem espaço de fala e de escuta para suas demandas sociais. Assim, é possível refletir

que a restrição prévia a determinadas pessoas e identidades de gênero por grupos de militância social mais essencializa a questão de gênero do que abre a possibilidade de diálogo e discussão sobre a construção e o determinismo do que é “ser mulher” e “ser homem” na sociedade.

Tal reflexão também é suscitada por Ryane, da MdV de Florianópolis. Segundo ela, em sua primeira Marcha das Vadias, em 2011, ela ainda se identificava como “*homem revendo seus papéis de gênero*”. Embora reconheça que estava, na época, em um processo de transição, ela diz não ter consciência disso nesses termos. Estava, também, entrando no processo de lutar contra o machismo, a transfobia, etc., algo que a estava levando para as ruas. Porém, foi somente após alguns anos que ela passou a assumir sua identidade trans.

[...] eu me entendo, localizo, enquanto uma mulher trans, lésbica. [...] enfim, nesse processo de me entender enquanto trans, de sair do armário, de me assumir, isso faz mais ou menos quatro anos. Isso foi em 2014. Eu comecei a participar da organização da Marcha das Vadias em 2012. Foi antes do meu processo de me entender, me assumir enquanto trans, mas, embora antes de eu me entender, de me apresentar enquanto uma pessoa trans, eu sinto que já era um momento em que eu tava começando a transicionar. Era um momento que eu tava muito no processo de começar a usar roupas diferentes do gênero que eu tinha sido assignada, roupas ditas femininas, a usar maquiagem, a usar esmalte, meia calça, essas coisas e, ao mesmo tempo, vivendo todo o processo de preconceito, dos olhares sobre meu corpo por tar transgredindo as expectativas que tinham sido esperadas do meu corpo. (Ryane, MdV de Florianópolis, 2018).

A transição e a transgressão das “normas” de gênero, da ordem cis+sexista da sociedade foi fortalecida, segundo Ryane, também no processo de construção da Marcha das Vadias de Florianópolis, por reconhecer nesse espaço um lugar seguro devido ao posicionamento contra a transfobia das demais organizadoras.

A experiência de Ryane na MdV de Florianópolis permite

questionar: se a Marcha fosse um espaço exclusivo para aquilo que se define como “mulher” pelas lentes cisnormativas, teria ela tido a possibilidade de construir este espaço? De que forma isso poderia ter influenciado em seu processo de identificação enquanto mulher trans? Tais questões permitem analisar que a imposição de uma “identidade” em torno da qual se articula a luta pode ser um fator limitante das possibilidades políticas do próprio campo. A potência política é gerada justamente pela articulação de diversas sujeitas e reivindicações e as disputas que surgem dali, e não o contrário. Como propõe Rancière, a política está na pluralidade, no dissenso. O resto é polícia.

Ao relatar sobre as críticas quanto à presença de homens na MdV de Fortaleza, Viene aponta a tensão na construção desse espaço provocada pelas diferentes formas de entender quem deveria fazer parte do grupo e o que é ser “mulher” ou “homem” em nossa sociedade, o que passou a pautar a MdV de Fortaleza de maneira muito forte a partir de então. De acordo com Ilana, a Marcha sempre foi construída por todas as pessoas que se posicionavam contra o patriarcado, independente de gênero, orientação sexual ou qualquer outra marcação de diferença.

[...] então, quem começou a construir a Marcha fomos essas pessoas que eu tô te falando [...], pra nós era muito claro esse ponto de vista que o que nos unificava era o combate ao patriarcado, tanto que existia muito tranquilamente a presença de homens conosco, construindo a Marcha, a gente nunca entendeu a Marcha como um espaço específico. Não que a gente não considere a necessidade de que hajam espaços específicos. Eu própria, por exemplo, já participei dum coletivo que era específico de mulheres, a gente se reunia numa ocupação. Mas a característica da Marcha sempre teve essa pegada de um antagonismo ao patriarcado que não se separava de um antagonismo ao capitalismo, ao Estado, ao mercado, e, portanto, a um antagonismo a todas as opressões. Então, essa coisa de uma pauta que fosse tocar na questão cis/trans, por exemplo, só apareceu na Marcha de 2014, e apareceu via a página da Marcha no Facebook. Presencialmente não chegou ninguém pra sustentar a posição transfóbica que inúmeras RADFEMs sustentaram na Marcha. A gente chamou imediatamente uma

reunião presencial da Marcha, mas não chegou ninguém, a maior parte delas era de fora... (Ilana, MdV de Fortaleza, 2017).

O episódio relatado por Ilana se refere a alguns comentários feitos em postagens da MdV de Fortaleza no Facebook, nos quais as organizadoras são questionadas a respeito da presença de homens na organização da Marcha. Desde as primeiras convocatórias, em que se convida todas as pessoas que são “injurriad@s” nesse sistema, chamadas de “vagabund@s”, a MdV de Fortaleza define seu posicionamento como contrário a todas as formas de opressão, sustentando a definição de não se constituir como um espaço exclusivo para a discussão de gênero e, menos ainda, como um espaço específico para “mulheres”.

Embora tenha havido a presença de homens cis desde a primeira edição, em 2011, o questionamento a este respeito surge somente em 2014, em comentários a postagens de divulgação da Marcha na *fanpage* do Facebook. Os comentários exigiram, conforme conta Ilana, um posicionamento mais explícito das organizadoras em 2014, principalmente relacionado à pauta que toca na questão cis/trans que, até o momento, não havia se tornado evidente. De acordo com Ilana, essa discussão surgiu quando comentários transfóbicos foram publicados na postagem do Translendário¹⁷⁵ e, após essa discussão, posicionamento da MdV de Fortaleza teve que mudar.

Nunca foi uma questão pra nós. Tanto é que na Marcha de 2014, justamente, a gente colocou como capa da Marcha, no Facebook, uma foto do Translendário do Silvério. O Silvério [...] ele fez uma foto, um calendário de fotos com mulheres trans muito, muito bonito. E a capa de chamada da Marcha de 2014 era uma foto do Translendário. Acho, acho não, certamente essa foto foi o estopim das RAD que vieram, assim, como maribondos - eu ia falar abelha - mas vieram como maribondos numa situação inclusive muito complicada, porque a gente tava aqui nas

¹⁷⁵ Imagens dos 12 meses do Translendário podem ser acessadas na Galeria de Imagens do G1 Ceará. Disponível em: <http://g1.globo.com/ceara/fotos/2012/05/veja-imagens-das-paginas-do-translendario.html>. Acesso em 2 out. 2018.

manifestações contra a Copa, um monte de gente sendo presa, foi muito complicado, porque a gente não tinha tempo, inclusive, de levar esse debate de horas. Elas, acho que não faziam nada na vida, porque era um negócio assim que era horas e horas de debate, acusando as pessoas de tokenizar trans. (Ilana, Mdv de Fortaleza. Fortaleza/CE, 2017).

Ilana relata que um dos argumentos utilizados para questionar quem “pode” participar da construção da MdV de Fortaleza foi a acusação, diante da postagem do Translendário, de que as organizadoras estavam a “tokenizar” trans. Este termo faz referência a quando uma pessoa se apropria de uma opressão ou de algum grupo minoritário que não faz parte de sua vivência para defender ou explicar seu ponto de vista. De acordo com a Joice Berth,

No vocabulário técnico das práticas racistas e machistas, chamamos de TOKEN quando uma pessoa acusada de ser opressora usa pessoas de suas relações sociais que pertence às ditas minorias para se defender e justificar sua atitude ofensiva e preconceituosa” (BERTH, 2015)¹⁷⁶.

De acordo com o raciocínio expressado nos comentários à postagem do Translendário, as organizadoras da MdV de Fortaleza estão “tokenizando” pessoas trans pois não fazem parte deste grupo social e utilizaram suas imagens para divulgar o evento. No entanto, ao questionarem e se colocarem em oposição à forma de atuação das Marchas das Vadias, sem conhecer as sujeitas e as pautas que delas fazem parte, muitos grupos direcionam suas críticas e acusações a um alvo mais frágil, ao invés de compor a luta contra as práticas, sujeitos e instituições que constituem a base da estrutura de reprodução das desigualdades e opressões de gênero e sexualidade.

Embora Ilana relate que havia algumas pessoas trans na

¹⁷⁶ BERTH, Joice. Onde você esconde o seu racismo? Porta dos Fundos e o token nosso de cada dia. Justificando, 9 de outubro de 2015. Disponível em: <http://www.justificando.com/2015/10/09/onde-voce-esconde-seu-racismo-porta-dos-fundos-e-o-token-nosso-de-cada-dia>. Acesso em 2 out. 2018.

organização da MdV de Fortaleza, ela aproveita a discussão online provocada pelas críticas para fazer uma brincadeira com o aspecto das identidades de gênero cis/trans, demonstrando o quanto a polêmica provocada beirava o essencialismo.

[...] até que foi no contexto dessa discussão virtual [...] e aí teve um momento lá que tinham umas quinze RADFEMs [...] "protagonismo", não sei quê [...]. A gente nunca teve nenhuma questão, os meninos que participaram da marcha, você viu, participavam muito tranquilamente como pessoas que tavam ali, e que não tavam disputando protagonismo, porque a questão do protagonismo nunca foi uma questão pra nós. Justamente se trata, pra gente, de antagonismo a esses espaços. E aí, no contexto dessa discussão, uma hora lá, não sei o que deu, pego e digo: "moça, eu sou trans, eu tenho vagina, eu tenho ovário, tenho quatro filhos, mas sou trans, female to female". E eu fiz, de fato, só pra, enfim, alimentar ali. Mas eu tava muito sem paciência. E aí a discussão aumentou e tal e nesse contexto eu pego e uso a expressão: "Não, pois o feminismo, o nosso feminismo, [...] protagonismo não, o nosso feminismo é antagonismo, é transfeminismo antagonista". E aí a gente pegou e colocou esse tema na Marcha de 2014. Foi a primeira ocasião que teve, de fato, uma treta. (Ilana, Mdv de Fortaleza, 2017).

O debate suscitado a partir das acusações nos comentários das postagens da MdV de Fortaleza, feitas por um grupo que Ilana identificou como RADFEMs¹⁷⁷, pode ser reflexo das disputas que, segundo Ferreira (2015, p. 217), começam a aparecer no âmbito virtual entre as “interseccionais” e as “radicais”. De acordo com esta autora, a presença das “radicais” nas redes digitais parece ter sido posterior a das “interseccionais”, surgindo principalmente a partir de 2013. Quanto às características, enquanto as “interseccionais” buscam a tentativa de

¹⁷⁷ RADFEMS é a abreviação do grupo que se autodenomina feministas radicais.

articulação com outras lutas e grupos, as “radicais” advogam por uma centralidade na relação entre corporalidade e poder, na qual “ter uma vagina” seria determinante¹⁷⁸.

De acordo com Amara Moira Rodovalho (2017), as chamadas “feministas radicais”, infelizmente, formam o grupo com o qual o movimento trans e, em especial, o transfeminista mais tem atrito. Para ela, o que as “radicais” parecem querer é “conter a polissemia da palavra ‘mulher’, obriga-la a restringir-se a uma específica conformação, negar-lhe o direito dado a toda palavra viva de assumir novos sentidos”. (RODOVALHO, 2017, p. 372).

Entendo o incômodo que manifestam ao ver a identidade entre a mulher cis e a trans ser estabelecida de forma muito fácil, como dada, óbvia, “são todas mulheres e ponto”, sem junto tentarmos compreender a maneira como essas duas mulheridades, a cis e a trans, se constituem (...). Entendo esse desconforto, essa tentativa de se forçar uma identificação entre grupos que [ainda?] não se veem idênticos, entre grupos que não se permitem muitos traços em comum, mas me parece insustentável essa posição normativa a respeito da língua, essa tentativa de frear os novos sentidos que a palavra “mulher” vai adquirindo à medida que nos fazemos visíveis, à medida que fazemos legítima a nossa existência. (RODOVALHO, 2017, p. 372-373)

Assim como argumenta Rodovalho (2017), a resistência em

¹⁷⁸ Ferreira (2015) pontua que as “comunidades discursivas” ativas no âmbito virtual não operam de modo totalmente dual, pois há sujeitos (pensando em blogs, perfis de Facebook etc.) que localizam-se na transição, ora como interseccionais, ora como radicais, dependendo do tema. No entanto, a distinção entre “radicais” e “interseccionais” feita pela autora evidencia, somente, uma diferença na compreensão da identidade de gênero (genitália/socialização), na qual as “radicais” adotam uma perspectiva cisnormativa que exclui pessoas trans. Tal categorização, portanto, pode soar equivocada na medida em que não considera o fato de que as “radicais” podem, também, fazer uma prática interseccional quando, em suas pautas, consideram as opressões de classe e “raça” articuladas com gênero e sexualidade, por exemplo.

ampliar os sentidos em torno da categoria “mulher” produz atritos e a dificuldade de uma compreensão mais aberta e potente das pautas defendidas sob o grande guarda-chuva do feminismo. Essa dificuldade se traduz na impossibilidade de diálogo, nas disputas e numa atitude de acusação e exposição pelos grupos que defendem o “protagonismo” de uma categoria restrita de “mulheres” diante das possibilidades abertas por diferentes sujeitas no campo político do feminismo.

A tensão em torno das acusações e críticas vindas de feministas radicais, a partir de 2013, também é relatada por Jussara, da MdV de Curitiba. Segundo ela, após a Marcha estar consolidada, surge uma “vertente radical” que começa a tensionar e atacar as ações da MdV. Ela destaca um episódio ocorrido quando as organizadoras convidaram a ativista e pesquisadora transfeminista Hailey Kaas pra dar uma palestra de introdução ao transfeminismo¹⁷⁹. De acordo com Jussara, por ser uma mulher trans, as feministas radicais do Brasil inteiro atacaram a página da Marcha das Vadias no Facebook, até que a página saísse do ar no dia do evento.

Para Jussara, a presença das feministas radicais e a tentativa de “entrada” delas na MdV de Curitiba começou com o aumento do debate das mulheres trans na Marcha das Vadias. Segundo ela, embora as mulheres trans estivessem na Marcha desde 2011, este não era um debate estruturado e amadurecido pelas organizadoras. Assim, em 2013, com as críticas das feministas radicais, reivindicando a retirada das mulheres trans do debate, ocorre um amadurecimento das ativistas.

Que daí veio um amadurecimento muito pesado de todas as militantes da Marcha, da organização, de realmente se posicionar enquanto “não, as mulheres trans não vão sair daqui”. E nesse negócio das “mulheres trans não vão sair daqui”, eu faço uma crítica em relação a isso, porque o debate da prostituição, que também é tão necessário quanto, foi um pouco deixado de lado. Até porque não daria pra carregar os dois debates juntos, né, legalização da prostituição e identidade de gênero... Ele foi deixado de lado,

¹⁷⁹ O evento “Vamos falar sobre Transfeminismo?” foi realizado no dia 14 de junho de 2014, na Faculdade Uninter, e teve como convidada a pesquisadora e criadora do Blog Transfeminismo.com. Disponível em: <https://www.facebook.com/events/719945128069741>. Acesso em 4 mar. 2019.

mas permaneceu dentro, de alguma maneira, na voz das mulheres trans. (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).

O amadurecimento do discurso contrário às críticas transfóbicas feitas, principalmente, nas redes sociais online, aconteceu também na Marcha das Vadias de Fortaleza. Ilana, ao responder aos comentários de feministas radicais pela internet, utiliza a própria polissemia do gênero para ironizar a acusação de que a MdV de Fortaleza “tokeniza” pessoas trans. Ao se dizer mulher trans “*female to female*”, Ilana zomba dos argumentos e das categorias utilizadas que restringem a pluralidade de sentidos e as possibilidades múltiplas de articulação com outras categorias ou existências.

Outro argumento usado para questionar a MdV de Fortaleza, segundo Ilana, se refere à questão do protagonismo. A resposta de Ilana, no entanto, visa atingir o âmago desta disputa por protagonismo nos movimentos feministas. Ao dizer “*protagonismo não, o nosso feminismo é antagonismo*”, ela faz um jogo de palavras que repercute fortemente nos espaços da MdV de Fortaleza. Enquanto o protagonista é o personagem principal de uma história, o antagonista é seu principal opositor. Ao se posicionar como “transfeminismo antagonista” Ilana, ao mesmo tempo, se opõe à ideia de feminismo transfóbica que aparecia nos comentários à postagem do Translendário e, ainda, se opõe a uma ideia de protagonismo feminino (de mulheres) dentro deste mesmo feminismo. Ser “transfeminista antagonista”, portanto, significa tanto recusar a centralidade das mulheres cis como “protagonistas” da luta feminista, cuja pauta restringe-se às necessidades de mulheres cisgêneras, quanto ser antagonista à ordem hegemônica (racista, capitalista, hetero e cisnormativa) que este mesmo feminismo reproduz.

Segundo Viene, o “transfeminismo antagonista” da MdV de Fortaleza não é um conceito formado, mas faz referência a uma proposta de feminismo antagonista ao discurso do “feminismo do protagonismo” que, segundo ela, seria uma luta por “protagonismo” dentro da ordem que é patriarcal e capitalista. Assim, o “transfeminismo antagonista” se opõe a toda “ordem” que sustenta o sistema de sexo-gênero que, segundo sua própria experiência enquanto mulher bissexual moradora de um bairro periférico de Fortaleza, sempre determinou o que era “ser mulher” ou “ser feminina”, julgando hierarquicamente inferiores aquelas que não se enquadram nos padrões normativos de gênero e sexualidade dentro do sistema capitalista.

O que eu entendo sobre o transfeminismo antagonista, que é esse termo que a gente vem debatendo até hoje, é o que eu entendo do princípio, que a luta antimachista ela também é anticapitalista; e essa luta contra as hierarquias de gênero é também a luta contra as hierarquias; e essa apropriação de nós mesmos da luta contra a ordem que nos estigmatiza, nos agride, ela é uma luta que passa por esse debate de ser antagonista da ordem. Então, ainda tentando entender o que é o transfeminismo antagonista, eu coloco que o transfeminismo e o antagonismo eles se aproximam na medida em que eu entendo que a luta pelo fim do sistema de gênero é uma luta pelo fim do sistema capitalista. Então, eu compreendo assim. E dentro desse debate, as falas das mulheres trans e de alguns homens trans que eu já ouvi, colocam isso muito evidente, que o próprio sistema capitalista ele oferece padrões do que é ser mulher, do que é o ser feminino. Ele transforma em mercadoria essa dimensão da liberdade humana, entre eu me apropriar do meu corpo e tornar, no caso, aquilo que eu quero ser. E ele pega essa liberdade de escolha, e transforma em uma mercadoria. Então você acaba comprando o que é ser mulher. Então as meninas colocam muito forte isso, quando há essa competitividade entre quem é mais feminina, quem é menos feminina. Geralmente elas, e eu falo isso porque foi uma fala que eu ouvi, que quem é mais feminina é quem pode comprar o feminino que é oferecido como feminino. Então, isso é uma coisa que a gente não pode fugir do debate, a gente não pode só colocar um feminismo de protagonismo. Um feminismo de protagonismo de quê? De quem? Da ordem capitalista. Então é essa a minha crítica ao feminismo do protagonismo e eu me inclino totalmente ao transfeminismo antagonista quando ele se coloca nesse sentido de questionar a ordem capitalista. (Viene, MdV de Fortaleza, 2017).

Assim, para Viene, o “transfeminismo antagonista” não se refere apenas à luta contra a ordem cisnormativa do “feminismo do protagonismo”, mas à compreensão de que essa ordem é aliada ao capitalismo e, portanto, o sustenta. Para Viene, trata-se de incorporar a discussão sobre o capitalismo, interseccionando a opressão de gênero com a opressão de classe e questionando não só os aspectos essencialistas em torno do que é ser “mulher” na sociedade, mas como o reconhecimento sobre quem “é mulher” está atrelado ao consumo e à reprodução de características impostas e sustentadas pelo capitalismo.

Ao colocar-se em oposição à ordem capitalista patriarcal e de gênero, as Marchas das Vadias criam e abrem espaços para sujeitas múltiplas e pautas amplas. Palloma, também organizadora da MdV de Fortaleza, recorda as discussões ocorridas a partir dos comentários transfóbicos publicados na *fanpage* da Marcha das Vadias de Fortaleza. Para ela, isso mexeu com o panorama geral e com as vertentes do feminismo, e foi a partir disso que a MdV passou a pautar a questão trans mais diretamente.

[a MdV de Fortaleza] *não ficou só nas questões originárias da marcha, mas que aqui a gente tem tentado discutir outras coisas, incorporar outras questões, e discuti-las, mesmo encarando elas como problemas, polêmicas do interior do próprio feminismo.* (Palloma, MdV Fortaleza, 2017).

A decisão de discutir as polêmicas do próprio feminismo e encará-las dentro da Marcha das Vadias de Fortaleza reforça a postura política de abertura tanto dos espaços de construção das marchas quanto do posicionamento das organizadoras, que se mostra crítico às categorias fechadas e essencialistas das opressões e experiências relacionadas às questões de gênero. Isto é, para as organizadoras, determinadas características, como a genitália, não pressupõem ou definem o tipo de experiência que se está condicionado/a a viver. Assim, “ser mulher” não é tida como condição para a atuação nos grupos organizados em torno das questões defendidas pelo feminismo.

Os embates contra a transfobia nas Marchas das Vadias dão a dimensão do quanto o tensionamento da ordem hegemônica do sensível não se resume, somente, à questão do nome “vadia” ou à forma como as manifestantes se posicionam nos espaços públicos da rua, com roupas

sensuais ou corpos escritos, mas está relacionado à própria tensão da estrutura heterocispatriarcal da sociedade. Se o feminismo historicamente centrado nas mulheres cis já gerou polêmicas, ameaças às ativistas e estigmas até hoje reproduzidos, a pauta transfeminista potencializa o enfrentamento ao “cistema” e às normas binárias de gênero e provoca, além disso, o próprio “sujeito clássico” do feminismo.

Como pano de fundo desses debates, está a polêmica discussão sobre quem são as protagonistas e quem tem direito ou lugar de fala no feminismo. Essa discussão, que também foi parte do processo de construção das Marchas das Vadias brasileiras, principalmente após mulheres trans protagonizarem materiais de divulgação, provocou as organizadoras para que se posicionassem de maneira mais explícita com o viés da interseccionalidade e do transfeminismo. Esse deslocamento é um elemento importante para pensar os campos feministas contemporâneos, principalmente relacionados às “sujeitas” que os compõem, as pautas e o projeto em disputa.

4.2 Deslocando as sujeitas e TRANSformando o campo

Como campos discursivos de ação, “o poder, os conflitos, as lutas interpretativas, as disputas político-culturais também são elementos constitutivos” (ALVAREZ, 2014, p. 19) dos feminismos e das Marchas das Vadias, com seu caráter heterogêneo, suas múltiplas pautas e formas de organização. As disputas em torno das pautas e das sujeitas que participam e que têm “protagonismo” acabam por provocar uma grande rotatividade de pessoas nos grupos de organizadoras das Marchas das Vadias no Brasil

A construção de um espaço que não fique centrado na discussão sobre a genitália e que não essencialize as mulheres cis como o “grupo oprimido” - invisibilizando outras opressões que perpassam os corpos de homens cis e trans, mulheres trans, pessoas negras, etc. -, é uma característica marcante das Marchas.

No caso da Marcha das Vadias de Fortaleza, a participação de travestis, mulheres e homens trans nas discussões é lembrada por Viene por ter fortalecido o posicionamento do grupo enquanto “transfeminismo antagonista”. Segundo ela, essa participação foi viabilizada, principalmente, a partir do início do projeto “Transpassando”, em 2015, uma iniciativa de Ilana, professora da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Muitas meninas faziam uma militância muito forte numa avenida que tem aqui, que é a Avenida José Bastos, que é um ponto muito forte de prostituição de transexuais e travestis. E concomitantemente a tudo isso que tava acontecendo, várias meninas, várias mulheres trans começaram a se aproximar da universidade, e surgiu um programa na universidade, que é o Transpassando, que é como se fosse um curso preparatório para mulheres e homens trans e travestis, e, nesse sentido, elas e eles começaram a participar dos debates. Então, toda pauta que estava sendo suscitada pela não participação de homens, ou de mulheres, ou mesmo a questão da transfobia que ficou evidente em algumas falas, começou a dar outro viés para as nossas discussões, e nós acabamos nem nos perdendo nesse debate ou deixando que isso tomasse muito as discussões. O direcionamento, no caso, a inclinação continuou nesse sentido da luta contra todas as hierarquias e a chegada dessas pessoas, na universidade, especificamente, elas fizeram com que o debate tomasse esse outro viés, realmente, do transfeminismo antagonista. (Viene, MdV de Fortaleza, 2017).

De acordo com Viene, a “chegada” de um grupo de pessoas trans que não eram da universidade onde a maior parte das organizadoras estudava (a Universidade Estadual do Ceará – UECE), através da participação no projeto TransPassando, aprofundou a percepção das ativistas de que os debates e disputas em torno do “protagonismo” e a polêmica a respeito da participação de homens nas reuniões eram superficiais e sem propósito, partiam do lugar privilegiado de pessoas cis, acabavam girando em torno da genitália e reproduziam opressões com relação à padronização dos corpos.

E a gente só pôde ganhar nesse sentido, porque veio outras questões totalmente diferentes, entendeu? Um grito muito forte que a gente tinha, que é a questão de “ser mulher não é ter buceta”, que a gente começou a pautar isso, inclusive sempre foi colocado isso nas discussões. Porque

existia esse apego à genitália nos debates, eram uns debates, assim, bem rasos, até no que a questão concerne, porque até a dimensão LGBTT, ela sofre com o machismo, com o patriarcado, com essa padronização dos corpos, então na verdade todos esses empecilhos, todas essas tentativas de desmobilização, todos esses acirramentos políticos só serviram para evidenciar um debate muito mais amplo e que acabou tomando proporções muito maiores, tanto pra mim, pessoalmente, quanto pra essas pessoas que surgiram que nem eram da universidade, nem participavam de quaisquer debates nesse sentido, e que as meninas vieram da Avenida José Bastos e hoje participam das rodas de conversa, hoje elas que dão opinião diretamente sobre essas questões, trazem questionamentos totalmente novos, então essa questão do transfeminismo, ela teve esse direcionamento a partir de uma polêmica, de uma tentativa de proibição, e acabou ganhando um fortalecimento na luta. (Viene, MdV de Fortaleza, 2017).

Segundo Viene, a participação das pessoas trans nas discussões e a necessidade de a Marcha se posicionar diante do acirramento do debate após a polêmica e a tentativa de proibição suscitada nas redes sociais, foram episódios positivos que, ao invés de desmobilizar o grupo, fortaleceu ainda mais a postura antagonista a todas as formas de opressão assumida pela MdV de Fortaleza. Esse movimento de “entrada” de quem esteve à parte provoca um movimento, uma momentânea “desordem” na estrutura policial até então vigente no interior da própria Marcha. Para Rancière (1996), a política só existe quando se rompe com a ordem social estabelecida via o regime de igualdade de participação nas decisões da comunidade, no momento em que um grupo que não existia, ou parecia não saber a linguagem estabelecida nas discussões democráticas, abre a boca e consegue falar a mesma língua dos outros grupos então estabelecidos. “É a introdução do incomensurável no meio dos corpos falantes” que destrói completamente todo o projeto político de distribuição das partes que igualmente definem o futuro em comum, as quais até então pareciam naturalmente estabelecidas e estavam muito bem ordenadas dentro dos grupos representados na comunidade.

Para Viene, o debate a partir dos comentários reconhecidos como transfóbicos pelas organizadoras da MdV de Fortaleza também trouxe à luz as especificidades da violência sofrida por pessoas trans, evidenciando a necessidade do grupo de não se omitir ou silenciar diante da transfobia, pois, para elas, são esses discursos que baseiam o ódio que leva aos casos de violência extrema, como o assassinato dessas pessoas.

E esses discursos têm esse fim covarde de opressão de gênero, que desembocam em terrores alastrados como o transfeminicídio e essas monstruosidades que surgem a partir dessa sociedade com esse tipo de estrutura opressora, elas não cessam. Recentemente, esse ano, a gente teve o caso da Dandara, uma travesti que foi filmada a execução dela, ela foi espancada, foi colocada no carrinho de mão pra depois ser executada. Esse vídeo foi divulgado, então foram cenas muito fortes. E assim como o dela, que foi filmado, muitos outros acontecem. Teve o caso da Hérica que foi assassinada em um viaduto da Avenida José Bastos, uma avenida essa que muitas meninas acabaram saindo de lá, ou ainda andam por lá, e que têm essa problemática. Então ela foi espancada e jogada de um viaduto por transfobia, porque ela era transexual. Então, é importante lutar e ocupar os espaços com esse tipo de debate e resistência. Não dá pra calar em nenhum momento diante dessas coisas, porque essas coisas surgem infelizmente diariamente, diante dos nossos olhos, pelo menos quem não finge que não vê. (Viene, MdV de Fortaleza, 2017).

Ao lembrar de duas mulheres trans assassinadas em Fortaleza, crimes de ódio marcados por altos níveis de crueldade¹⁸⁰, Viene aponta

¹⁸⁰ Dandara dos Santos, 42 anos, foi torturada e morta a tiros em 14 de fevereiro, de 2017, no bairro Bom Jardim, em Fortaleza/CE. Parte das agressões foram filmadas e o caso ganhou visibilidade nacional. Hérica Isidoro, 24 anos, foi espancada e jogada de um viaduto, também em fevereiro de 2017, em Fortaleza.

para o efeito mais grave da estrutura de sexo-gênero binária e cisnormativa. A violência contra pessoas trans é resultado, segundo Jaqueline Gomes de Jesus (2014) de um sentimento de inconformidade diante de suas existências. Romper com aquilo que está dado, tratado como natural, imutável, pré-determinado, ahistórico, é, para Jesus (2014), como tirar o chão debaixo dos pés de alguém, e que gera temores, ódios, emoções e afetos.

Todo cenário colocado pela imagem de um corpo violentado tem sentidos de acordo com quem observa e é observado. Pode até não significar nada efetivamente relevante para quem despreza aquela identidade social e considera justo, senão natural, a sua marginalização ou extermínio. As populações trans, como as populações negras, passam muito por isso. (JESUS, 2014, p. 9).

Para a pesquisadora, “afetos são os elementos agregadores ou desagregadores do conteúdo cognitivo das ideias, das informações contidas nas ideias”, já que ideias não são somente dados, mas “são construídas afetivamente” (JESUS, 2014, p. 13). Os afetos provocados por corpos que escancaram a não conformidade com o gênero assigned ao nascer pode provocar, para quem tem menos contato com sujeitos que vivem essa realidade, um sentimento de desamparo. Isso porque algumas ideias e formas de ver o mundo são tidas como algo permanente, constante, confiável, e reproduzi-las gera segurança. Quando essa confiança se quebra, quando o permanente se transforma, deixando de ser algo dado e inviolável e mostrando-se construção social, perde-se a segurança. Diante do medo e da insegurança gerada pelos “gêneros inconformes”, a sociedade cisnormativa promove o desrespeito e a exclusão dessas pessoas por meio da intervenção de diversos dispositivos de controle, como o saber médico (patologizando suas existências), a polícia (controlando e oprimindo suas atividades), entre outros.

Como efeito imediato da concepção patologizante

Após dois meses internada, ela faleceu em 12 de abril de 2017. Os agressores não foram presos.

das identidades de gênero inconformes, observa-se um profundo desrespeito à auto-percepção das pessoas e uma tentativa de domínio sobre suas identidades, por meio do controle sobre o reconhecimento legal do gênero com o qual se reconhece, sobre as possibilidades de expressão do próprio gênero e sobre os processos biomédicos de intervenção corporal” (JESUS, 2014, p. 12).

É diante de discursos que reproduzem uma ideia “natural” e “essencial” dos sujeitos e das subjetividades que as Marchas das Vadias fazem oposição, reconhecendo o sistema de sexo-gênero como uma das formas de classificação dos indivíduos da sociedade a partir de oposições binárias entre quem está dentro e quem está fora (os “insiders” e os “outsiders”, os “normais” e os “anormais”, a “norma” e o “desvio”). É esta “ordem” que separa, demarca e pune as transgressões a partir da escolha arbitrária e da exageração de uma diferença que as Marchas das Vadias denunciam.

Ilana Viana do Amaral, no texto *Teses pelo Fim do Sistema de Gênero*¹⁸¹, publicado na Revista *Contracorrente*, em 2000, elabora que, como qualquer sistema classificatório, a diferenciação de gênero é uma invenção baseada em uma característica do corpo (a genitália) e que, como esta, qualquer outra característica que fosse lida como “natural” poderia ser usada para separar e hierarquizar os indivíduos. Essa diferenciação artificial coloca indivíduos diversos sob a mesma categoria, que os “unifica” por sua característica corporal “comum”, anulando a possibilidade de ver outras diferenças e a própria individualidade.

O que as culturas - as que se impuseram ao longo da história da humanidade como vencedoras - inventaram, ao longo de suas trajetórias, foi a

¹⁸¹ Este texto foi publicado como uma primeira versão de um conjunto de teses apresentadas como contribuição ao debate no Seminário Internacional Sobre Gênero em San Cristobal de las Casas, Chiapas, México, em Maio/Junho de 2000 e está situado no momento de efervescência da agenda dos chamados movimentos de Antiglobalização, da AGP (Aliança Global dos Povos) e das agitações dos manifestantes contra a reunião da OMC em Seattle em 1999.

supressão das diferenças radicais entre os indivíduos a partir do gênero, da etnia, da classe. É, assim, a civilização que suprime a individualidade com a invenção dos sistemas classificatórios. Essa não é, senão, uma crença constituída historicamente. Um determinado modo de "classificar as individualidades" a partir de uma determinação natural. Nada impede, por exemplo, que fossem outras as determinações biológicas que tivessem dado origem a outros sistemas classificatórios possíveis. (AMARAL, 2000)

Assim, como um dos sistemas classificatórios possíveis, o gênero se constrói culturalmente a partir de características tidas como “natural” e impõe a diferenciação dos indivíduos de maneira hierárquica a partir da determinação de papéis sociais.

O Gênero - como todo sistema classificatório - implicou, historicamente, uma classificação, uma normatização e uma hierarquização. [...] Tais representações, são, evidentemente, inteiramente arbitrárias e contingentes. Naturalmente, tudo aquilo que não se encontra nesse esquema de representação cai, no interior do sistema, com todas as gradações e as variações possíveis, no registro do anormal, do desviado, do patológico. A partir da identidade, a diferença é situada como patologia. É no sistema de gêneros que se situa, histórica e logicamente, a origem não só da misoginia mas também da homofobia. Evidentemente, como todo sistema, o de Gêneros possui um princípio claro, um único princípio do qual o outro é negação: O Masculino, o pai, foi o primado a partir do qual o feminino apareceu como sendo da ordem do complemento. É nessa relação de complementaridade que se radica, a um só tempo, a subalternidade da mulher, a homofobia e mesmo a determinação das relações amorosas como uma "fusão", na qual desaparecem as individualidades. (AMARAL, 2000)

A leitura do gênero como um sistema de classificação social possibilita romper com uma visão essencialista e com o sentimento de desamparo diante do diferente, do não hegemônico, permitindo ver e ser tocada/o por indivíduos e experiências distintas daquelas impostas pela norma.

A experiência de Regina, da MdV de Fortaleza, possibilita ver como é possível ser “tocada” pelas experiências diversas relacionadas às questões de gênero dentro da Marcha das Vadias. Segundo ela, que começou a participar da organização da Marcha no mesmo ano em que ocorreu a polêmica em torno dos discursos transfóbicos, as discussões e disputas com as feministas radicais foram importantes para a sua formação pessoal, já que a Marcha das Vadias foi a sua primeira aproximação “forte” com um grupo de feministas. A partir dessa polêmica é que foi possível, para ela, ver opiniões diversas, observar e já ir se incomodando com as posturas transfóbicas que viu na época. “[...] *pra mim a transfobia já era um absurdo naquela época, né, e realmente aí que eu passei a me identificar mais ainda com a galera que, de fato, construía a marcha e que continuou construindo até hoje*”. (Regina, MdV de Fortaleza, 2017).

Por ser sua primeira experiência em grupos feministas, Regina assumiu uma postura mais observadora, procurando ouvir os argumentos, mais que se posicionar. No entanto, o posicionamento das organizadoras que estavam construindo a Marcha há mais tempo diante da transfobia fez com que ela se identificasse ainda mais com o grupo. Para ela, o que se construía na Marcha das Vadias de Fortaleza era algo diferente de outros espaços. O próprio termo “transfeminismo antagonista” e a presença das pessoas trans são aspectos evidenciados por ela por permitirem refletir e, inclusive, mudar a sua visão sobre o feminismo.

[...] a minha visão em relação ao feminismo certamente mudou, muda sempre, e eu estava muito cansada de tudo, mas eu falei eu vou pra essa Marcha das Vadias porque eu acho que aqui se faz algo muito diferente. Se fala em transfeminismo antagonista, gente, não tem produção acadêmica sobre isso, né, então eu realmente acho que é uma experiência única estar construindo a Marcha das Vadias aqui. Então, por isso, mesmo com os meus cansaços e tristezas eu

falei, não, eu vou pra essa marcha, porque eu acho que é muito necessário, pra todos nós mesmo, pra gente refazer, inclusive, [...], mas por uma necessidade mesmo minha, de viver isso aqui, de ouvir outras coisas sobre o feminismo e me identifiquei muito. Para mim, me aproximar das meninas travestis, trans, é maravilhoso, porque eu sempre tive, eu já senti super atração física, eu já entrevistei uma pra um trabalho da faculdade, uma travesti, e, gente, eu fiquei sentindo atração física por ela, eu sempre tive uma coisa assim, sabe? Sempre gostei de olhar as travestis na rua, e, eu me emociono, porque eu tava pensando: porque será que eu tenho esse fascínio? E eu fiquei pensando, eu acho que as travestis, elas trazem um pouco esse processo que todos nós podemos viver, que é o de nos fazer a nós mesmos, e eu acho que isso é muito evidente, eu acho que elas gritam isso, meio que esse direito de fazer a si mesma, que elas trazem de modo muito evidente no corpo. E eu tô passando por um processo muito, também, difícil, porque eu acho que por muito tempo também eu realmente passei querendo atender a uma demanda que é machista, que é demanda do capitalismo, e agora eu tô me construindo nesse processo de ter coragem de viver outras coisas. (Regina, MdV de Fortaleza, 2017).

Regina demonstra que, para além de uma discussão política em torno de que feminismo estava sendo reivindicado no espaço da Marcha das Vadias de Fortaleza, a perspectiva sensível possibilitada pelo contato com as travestis e mulheres trans a mobilizou. Para ela, que se emociona ao falar disso, esse contato permitiu repensar sua própria existência, seus desejos e sua sexualidade e ampliou seu próprio horizonte de possibilidades de “fazer a si mesma”. Dessa forma, Regina evidencia que o aspecto sensível, emocional, subjetivo torna-se constitutivo de sua experiência e de seu entendimento político do feminismo na Marcha das Vadias de Fortaleza.

Mas é isso, conviver nessa Marcha das Vadias com as meninas, pra mim foi muito incrível

porque elas trazem não sei, elas trazem esse processo escancarado, de fazer a si mesmas, e trazer muita força, assim, muita garra mesmo, é uma realidade diferente, mesmo que elas, nem todas, não sei direito quem, não sejam da periferia, mas elas tem que trazer essa garra mesmo, porque se não elas não sobrevivem, né, e foi incrível naquele dia da Marcha, que a gente tava nas agressões, e eu agarrei a L e, realmente, foi quando eu comecei a chorar, quando o policial agrediu ela, porque pra mim é muito horrível ver aquilo ali, ela ali, [...], porque ela tava com raiva de mim porque eu tinha segurado ela, dizendo que ela era forte e eu era fraca, que eu era mais frágil, ficou lá dizendo “porque você é mais frágil”, e eu tava pensando totalmente o contrário, porque simbolicamente, pra mim, ela é mais frágil, por ser negra, por ser travesti, e eu acho que eu sou mais forte, porque eu sou mais aceita socialmente, transito pelos espaços sem muitos problemas. (Regina, MdV de Fortaleza, 2017).*

O contato com travestis e mulheres trans possibilitou que Regina refletisse sobre seu privilégio cis, de “raça” e classe. Ao relatar sobre o caso de violência policial que aconteceu após a Marcha das Vadias de 2017¹⁸², quando ela tenta segurar L* para protegê-la e ela

¹⁸² Após a Marcha das Vadias de Fortaleza, na noite de 1 de setembro de 2017, as manifestantes se dirigiram para um bar, localizado na Praça dos Leões. Após algum tempo sentadas, conversando e tomando cerveja, decidimos tirar uma foto em cima de um caminhão de lixo que passava no local. Algumas subiram, outras se agacharam em frente ao caminhão. O momento era de brincadeira e muitas risadas. De repente, ouvimos um barulho de tiro. Assustadas, nos dirigimos ao local de onde parecia ter vindo o barulho. Vimos duas viaturas policiais estacionadas em uma das ruas que passam na Praça, e dois dos companheiros que estavam conosco na Marcha algemados. Os ânimos se alteraram e começamos a perguntar o porquê de eles estarem algemados. Algumas de nós pegamos o celular para filmar o que estava acontecendo. Os policiais, diante das perguntas e celulares na mão, passaram a agir com truculência, bateram com cassetete em um dos companheiros, tentando tirar os celulares das pessoas e prender mais alguém. Eu mesma fui agarrada por trás por um dos policiais, mas rapidamente joguei o celular para longe e me

responde que não, que quem era mais frágil era Regina, Regina se questiona a respeito de qual das duas corre mais riscos na sociedade. Para Regina, os múltiplos preconceitos em torno de pessoas negras, potencializados quando se trata de uma travesti – ou, ao contrário, os múltiplos preconceitos em torno das travestis, potencializados quando se trata de uma pessoa negra - fizeram com que ela sentisse que deveria proteger a amiga. A reação de Regina durante a abordagem policial demonstra que a reflexão sobre os privilégios que ela usufrui, os quais ela passou a reconhecer a partir do convívio com as travestis e mulheres trans, foram incorporados e refletiram no momento da violência. No entanto, a breve discussão entre as duas sobre quem era mais fraca também demonstra que, para a amiga travesti, quem era mais frágil era Regina, uma mulher cis.

A percepção dos privilégios ou das múltiplas opressões que se interseccionam na experiência de algumas pessoas é possibilitada a partir do contato com as diferentes sujeitas, localizadas em lugares diversos na “ordem” de poder hegemônica racista, classista, capacitista, capitalista, cis e heteronormativa. Tal percepção diz respeito ao reconhecimento da posição ocupada por cada uma, que permite gerar empatia entre as sujeitas e potencializa as pautas de luta nas Marchas das Vadias em várias cidades.

Ryane, da MdV de Florianópolis, analisa que reconhecer o lugar que ocupa possibilita compreender, até mesmo, as críticas e a ausência de determinadas sujeitas nos espaços da Marcha das Vadias. Segundo ela, o perfil das pessoas que construíam¹⁸³ a MdV de Florianópolis acabou reproduzindo a invisibilidade de algumas questões. Embora seja mulher trans, ela lembra que a maioria das organizadoras eram mulheres cis e, apesar de muitas serem lésbicas e bissexuais, a centralidade da

desvencilhei antes que ele pudesse me algemar. Os dois companheiros que tinham sido algemados foram levados à delegacia. As ativistas da Marcha ligaram para uma advogada que costuma auxiliar os movimentos sociais e todas nós saímos do bar em direção à Delegacia. Ficamos lá durante horas, até que os companheiros fossem liberados. No dia posterior ao ocorrido, um manifesto da Marcha das Vadias e um vídeo foram publicados na página Mundiça Conequixon, abordando o ocorrido e denunciando a truculência policial. Disponível em:

<https://www.facebook.com/293002114464261/videos/350021918762280>.

Acesso em 3 fev. 2019.

¹⁸³ Ryane conjuga os verbos no passado, pois no momento da entrevista, em 2018, a Marcha das Vadias de Florianópolis já não se configurava como uma possibilidade do presente, pois havia deixado de ser organizada desde 2015.

heterossexualidade ainda era muito presente.

É, mas de fato eu era a única mulher trans ali, a única pessoa trans feminina naquele espaço, e acho que isso diz muito dos recortes, do que aparecia, assim, e mesmo que tivessem mulheres lésbicas e bissexuais, essa pauta aparecia muito secundarizado... Não sei, eu acho que ainda tem essa centralidade heterossexual no feminismo que é muito presente... (Ryane, MdV de Florianópolis, 2018).

Além da cisgeneridade e heterossexualidade serem características da maior parte das sujeitas da Marcha das Vadias de Florianópolis, Ryane recorda a pouca participação de mulheres negras neste espaço, o que pode ter relação com a forma como o próprio nome da Marcha e as pautas tornadas mais visíveis são lidas e vividas, dependendo do lugar que ocupam diferentes sujeitas. Num processo de pensar e colocar-se em relação às mulheres negras, Ryane vê semelhanças e reconhece como algumas das reivindicações de mulheres cis brancas não contemplam mulheres negras, travestis e transgêneras.

[...] eu acho que tem muitos debates sobre o porquê, eu acho que é um debate que me escapa, até por eu falar enquanto uma mulher trans branca, então, os motivos pelos quais as mulheres negras não estavam tão presentes são inúmeros, né, algumas escreveram textos sobre, falando sobre a própria questão de "vadia" não ser um termo empoderador pra elas. Algumas colocaram, mesmo assim, isso em questão, entendendo que justamente é uma questão da apropriação. Mas, uma questão que eu sempre percebo, [...] uma coisa que é comum pra mulheres negras e pra mulheres trans que é a experiência da hipersexualização. A gente é muito rapidamente reduzida e desumanizada a partir da nossa sexualidade, reduzida à sexualidade. Tipo, existe toda uma discussão sobre o corpo das mulheres brancas ser um corpo que é a mulher pra casar, é a mulher pra ser a dona do lar, entende? O corpo

da travesti é o corpo para comer no beco escuro à noite, e fingir que nunca conheceu, né? O corpo das mulheres negras também passa por processos parecidos, históricos, desde a escravidão, tipo que é essa questão que é reduzir o corpo a sexo e mais nada. Então, enquanto muitas mulheres brancas lutam contra uma cultura cristã de repressão do corpo, do corpo que é associado a, que é proibido de viver a sua sexualidade (não que nós não sejamos proibidas de viver nossa sexualidade de uma forma autônoma), enquanto muitas mulheres brancas têm essa luta de se livrar da culpa, a gente luta contra ser reduzida à sexualidade. E eu digo isso enquanto mulher trans, também, que é uma luta contra ser reduzida, porque no momento que eu saio na rua com o meu corpo, as pessoas já me atribuem a sexualidade, já pressupõem que eu sou, já pressupõem das travestis e mulheres trans que somos mulheres que estamos sedentas por sexo toda hora... o próprio feminismo faz isso, o feminismo radical faz isso em relação à gente, pressupõe que a gente não pode frequentar os mesmos espaços que as mulheres porque somos estupradoras em potencial. Não necessariamente com essas palavras, mas parece que precisam proteger as mulheres da nossa sexualidade, porque é como se a gente tivesse um apetite sexual ingovernável e não pudesse estar nos mesmos espaços, entende? Então, à gente é atribuída essa questão da sexualidade perigosa. Então, é um recorte diferente. Pra mim, mesmo assim, continua fazendo sentido a luta contra a cultura do estupro e esse “não importa a roupa, não importa o meu corpo, também, não é um convite”. E pra mim é essa a mensagem que é mais forte da Marcha das Vadias. (Ryane, MdV de Florianópolis, 2018).

Ao evidenciar as diferentes perspectivas de liberdade sexual reivindicadas por mulheres cis brancas (de exercer a sua sexualidade) e por mulheres negras e trans (não ser reduzida à sexualidade), Ryane aponta para aquilo que as teóricas negras já evidenciaram (Castro, 2010; Gonzalez, 1984; 2011; Carneiro, 2003): a *divisão afetiva racial* das

mulheres nas sociedades que passaram pelos processos de colonização e escravidão¹⁸⁴.

Somada à divisão afetiva racial está a discriminação relacionada à identidade de gênero, que também produz sentidos sobre a sexualidade e o papel social das mulheres trans. Como aponta Ryane, este preconceito é reproduzido, até mesmo, por algumas vertentes do feminismo, o que evidencia as contradições do próprio campo feminista.

Apesar disso, os espaços construídos pelas organizadoras das Marchas das Vadias proporcionam a reflexão a partir dos encontros entre múltiplas sujeitas e perspectivas de pensamento e ação. Tais encontros e o diálogo suscitado por eles podem estimular o exercício de escuta qualificada e o desenvolvimento de uma ética feminista, que possibilitam, segundo Fonseca e Guzzo (2018), tanto a articulação entre mulheres de diferentes contextos quanto a superação da perspectiva hegemônica moderna de identidades hierárquicas e dicotômicas ligadas aos sistemas de categorização racistas, capitalistas, hetero e cisnormativos¹⁸⁵.

Antônia, da MdV do Rio de Janeiro, reflete que sua experiência enquanto organizadora mudou sua forma de ver o mundo e as opressões, assim como aprofundou sua percepção sobre vários assuntos, como o capacitismo, a maternidade etc. Para ela, essa mudança também influenciou na sua compreensão sobre o feminismo e na sua postura enquanto feminista que, para ela, deve ser de atuação e luta constante contra todos os tipos de opressão, independente de estar ou não sendo atravessada por algumas delas.

¹⁸⁴ A ideia de *divisão afetiva sexual* é proposta por Fonseca e Guzzo (2018), baseada, especialmente, na leitura de Lélia Gonzalez (1984) sobre a “neurose cultural brasileira” e a construção da “mulata”, da “doméstica” e da “mãe negra” como representações das mulheres negras na sociedade brasileira.

¹⁸⁵ “Creemos que, mediante una actitud feminista decolonial, anclada en el reconocimiento de nuestro lugar de frontera y del mestizaje de nuestras raíces es posible realizar el ejercicio radical de una escucha calificada y de una ética feminista que permita, al mismo tiempo: 1) la articulación entre las mujeres y feministas diversas en el contexto brasileño (tan necesaria para la resistencia en tiempos de retrocesos en los derechos civiles y de inseguridad democrática); 2) la superación de la perspectiva hegemónica moderna de creación de identidades jerárquicas y dicotómicas (racista, capitalista, heteropatriarcal y de género)”. (FONSECA & GUZZO, 2018, p. 72).

[...] eu conheci a Indianara numa marcha pela descriminalização do aborto, pela legalização do aborto, entendeu? A Indianara é uma mulher trans! Então assim, eu não vejo essa questão, eu acho que todas nós, mulheres, temos particularidades e a gente enfrenta opressões que se atravessam de maneiras distintas, mas eu tenho que estar do lado das minhas irmãs, mesmo que sejam coisas específicas que eu não sofras, mesmo que sejam coisas específicas que elas não sofram, então, pra mim, isso sempre foi caminhando de uma forma interseccional. E aí, a partir do momento que você vira ativista, vira militante, você é feminista, se você se reconhece como feminista, os outros te reconhecem como feminista também, você leva isso para todos os lugares [...] você não deixa de ser feminista quando você tá no supermercado, quando você tá no trabalho, quando você tá no Maracanã vendo um jogo de futebol, você é o tempo todo. Então assim, as opressões realmente se atravessam em diferentes momentos, então, fortaleceu muito isso de enxergar. Eu acho que é assim, eu falo que não sou eu que sou interseccional é o mundo é que é interseccional. As coisas tão aí dessa maneira, elas não tão separadas. Então eu vejo as coisas todas juntas, obviamente também a questão de classe, raça... A questão de raça é uma coisa que é estrutural também, que nem o machismo, então acho que a gente vai aprofundando. (Antônia, MdV do Rio de Janeiro, 2017).

Ver “as coisas todas juntas”, as opressões que se atravessam de maneira diversa em diferentes momentos, considerando o lugar que se ocupa na “ordem” hegemônica, permite para as organizadoras das Marchas pautar temas diversos e reformular seu posicionamento feminista, não só enquanto “mulheres”, mas enquanto sujeitas pensando e interferindo na sociedade a partir da leitura e luta feminista interseccional.

Esta perspectiva também permite perceber o feminismo como um ponto de partida que abre caminhos para a crítica à própria noção de feminismo como fim em si mesmo ou ponto de chegada. Para Gleidiane, da MdV de Florianópolis, o feminismo é um processo de estar sensível

para diversos tipos de opressão e não só a de gênero, que permite articular diversas demandas e problemas sociais.

[...] eu me considero feminista, feminista autônoma, e eu considero o feminismo como um lugar de partida pra pensar opressões e explorações da sociedade como um todo. Então o feminismo pra mim, ele só faz sentido se ele vier junto com uma série de análises, uma série de preocupações e uma série de empatias com várias lutas sociais que não só as questões de gênero. Então eu entendo o feminismo como um lugar em que eu me situo enquanto sujeito, como corpo, como subjetividade, e dele eu parto para pensar a sociedade. É diferente talvez de outras perspectivas de feminismo, e de viver o feminismo, que é um fim. Então as questões de gênero são uma finalidade, mesmo que seja necessário ignorar outras coisas. Bom, eu parto desse lugar. E, talvez por conta disso, eu me entenda como feminista autônoma pra conseguir inclusive transitar em alguns espaços de luta que não sejam só coletivos ou coisas feministas, ligados a debates exclusivos de gênero. (Gleidiane, MdV de Florianópolis, 2016).

Pensar a posição de feminista como ponto de onde se parte, como Gleidiane se refere, significa compreender a questão de gênero como uma construção histórica que hierarquiza indivíduos baseada na eleição de uma diferença “corporal” e articular essa leitura para compreender como outras características também são usadas para aprofundar as relações de poder hierárquicas na sociedade - como a distinção de “raça”/etnia, de classe, de ocupação profissional etc. Essa perspectiva permite-nos pensar, também, como grupos de indivíduos que se identificam a partir das opressões semelhantes são apropriados pelo capitalismo como nichos de mercado, fazendo da “identidade” reivindicada, principalmente por grupos minoritários, um aspecto contraditório da mobilização social.

É em torno dessa discussão que a questão do protagonismo e do sujeito do feminismo retorna. É possível, portanto, pensar numa mobilização social que não reivindique determinada identidade? É

possível pensar o feminismo construído não só por “mulheres”? Ou, por outro lado, como o feminismo poderia se tornar uma categoria articuladora de lutas contra o padrão heterocispatriarcal ou a favor da vida em sua pluralidade, que englobe ou considere as múltiplas especificidades e diferenças entre indivíduos na sociedade (negrxs, quilombolas, indígenas, idosxs, jovens, gordxs, trans, gays, lésbicas e bissexuais, trabalhadorxs, prostitutas, pessoas com deficiência, periféricxs, do campo e inúmeras outras marcações sociais e subjetivas - algumas dificilmente categorizáveis -, incluindo suas pautas diversas no rol das lutas?

4.3 Dissenso, posicionalidade e possibilidades de coalizão

As discussões em torno de quem “pode” fazer parte da Marcha das Vadias geraram a necessidade de um posicionamento das organizadoras com relação a sua ideia de feminismo. Dessa forma, alguns dos debates históricos sobre “protagonismo” e “lugar de fala” foram retomados, na mesma medida em que o posicionamento autônomo e interseccional das organizadoras se fortalecia.

Estas tensões, provocadas majoritariamente por comentários nas publicações nas páginas do Facebook que questionavam as sujeitas presentes na organização e reivindicavam o “protagonismo” de certo “grupo” de mulheres no feminismo, foram interessantes para o deslocamento do campo e a abertura de um espaço mais plural e diverso de um feminismo visto como ponto de partida para pensar a sociedade. Nesse âmbito, a ideia de “união das mulheres” que é estimulada nos discursos feministas hegemônicos, tanto não é reproduzida nas Marchas das Vadias aqui analisadas, quanto é rechaçada, vista como tendência essencialista e limitadora da atuação do grupo.

Dessa forma, é possível pensar que não é preciso ser “mulher” para estar no espaço de luta da Marcha das Vadias, assim como ser “mulher” não unifica as experiências e pautas que ali são reivindicadas.

De acordo com Butler, (2003), a política identitária baseada na categoria “mulher” ou “mulheres”, por se pretender globalizante, é normativa e excludente quando “invocada enquanto dimensões não marcadas do privilégio de classe e de raça permanecem intactas” (BUTLER, 2003, p. 34). Assim, o que se reivindica na Marcha das Vadias poderia ser lido como algo que se aproxima de uma política de coalizão, isto é, que propõe um conjunto de encontros dialógicos mediante o qual pessoas diferentemente posicionadas articulem

identidades separadas na estrutura de uma coalizão emergente, uma montagem emergente e imprevisível de posições, impossível de ser antecipada, mas aberta ao acolhimento das diferenças.

Ao se construir como um espaço aberto, as Marchas das Vadias se configuram como uma *coalizão contingente* que, a cada ano, é articulada com a presença de pessoas diferentes, diversas, sem a necessidade de uma identificação prévia com qualquer categoria ou identidade. Eis um aspecto que anuncia a importância política da Marcha: sua condição aberta ainda que marcada por tensões. O que a diferencia de outros movimentos é justamente o enfrentamento de suas próprias contradições e a sua reinvenção constante.

Dessa forma, espaços construídos pelas Marchas das Vadias podem ser considerados potências de reflexão e de atuação política, principalmente por não demandarem ou restringirem a participação de quaisquer pessoas. Por não haver necessidade de uma identidade, de uma teoria, de algo que previamente definido e delimitado, a Marcha das Vadias foi, para Luana, da MdV de Salvador, o que possibilitou que diferentes pessoas fizessem parte e se sentissem acolhidas por esta luta.

[...] porque é um feminismo que sai do conceitual, é um feminismo muito prático, então ele não exige de você que você seja nada. (risos). Somente exige que você se sinta identificada com essas violações e se você sofre essa violação você se sente acolhida aqui. Não é nem um tipo de segmento teórico ou conceitual que exclui isso ou aquilo ou que precisa de um modelo, qualquer mulher que você possa ser, independente de condição, de classe, de sexo, de gênero, de qualquer outra coisa, você passa por essas violações, você se identifica com esse tema, você é bem vinda aqui. Não tem nenhum tipo de separação em relação a nenhum segmento de mulher. Aí eu acho que isso é um atrativo. Talvez seja um repelente pra quem é muito teórico, mas pra quem não tem teoria nenhuma, pra quem tá na rua sofrendo, pra quem tá no seu cotidiano sendo oprimida, eu acho que é uma abertura, porque não prevê que você tenha que ter algum conhecimento ou algum entendimento sobre o feminismo pra tar ali, é apenas dizer que você não suporta mais ser violada. E como não suporta mais, você encontra

uma pessoa pra lutar junto com você, mesmo que você não saiba dizer como, mesmo que você não saiba nomear, mas ninguém vai, ninguém vai te pedir uma ficha de pré-requisitos ou de entendimentos de teóricos se você conhece fulana de tal ou fulana de tal que não sei onde que fala de feminismo. Eu acho que isso é algo, essa liberdade ajuda a agregar. (Luana, MdV de Salvador, 2017).

De acordo com Luana, a MdV de Salvador cria um campo feminista que sai do conceitual, se despe das teorias e “*não exige que você seja nada*”, isto é, não determina previamente sujeitos que são aceitos ou não no espaço. Seu relato mostra, também, que o que “convida” as pessoas a participarem da Marcha é reconhecer a opressão, é “*dizer que você não suporta mais ser violada*” (Luana, MdV de Salvador, 2017).

A violação a que Luana se refere pode ser compreendida de várias maneiras, pode ser pela orientação sexual, pela forma de se vestir, pela cor da pele, pela identidade de gênero, pela classe social etc. Se, de alguma maneira, alguém se sente violada nesta sociedade, essa pessoa é bem vinda na Marcha. Há, portanto, nas Marchas das Vadias, uma compreensão de um múltiplo pertencimento identitário, uma ênfase na diversidade e na habilidade - certamente forjada a partir da necessidade – de articular igualdade e diferença (FACCHINI e FRANÇA, 2011).

Porém, essa articulação que se desenvolve numa proposta de escuta e autoformação, não tem como objetivo formar uma “unidade”. A “unidade” é vista, inclusive, como algo forçado, uma invenção. As contradições presentes nos espaços de construção das Marchas das Vadias, assim como as limitações do grupo em articular diversas subjetividades que não se vêm reconhecidas são aspectos reconhecidos pelas organizadoras.

Ryane, da MdV de Florianópolis, aponta que, por mais que se tentasse construir uma luta interseccional, as contradições se faziam presentes, principalmente por algumas questões ficarem em segundo plano devido ao perfil majoritário das organizadoras.

[...] se eu for te falar o que eu mais lembro das marchas, eu lembro de mulheres cis brancas, homens gays cis brancos. Tipo, tinham pessoas,

algumas pessoas trans amigas minhas que não são mulheres, tipo pessoas não binárias, homens trans, assim, mas pouquíssimas, e eu não diria assim que a Marcha das Vadias contemplava a gente. Tipo, até tem, quando podia, incluía a pauta, mas eu não sinto que era uma, eu sinto também que era muito uma coisa de que cabia, era muito uma sensação de que cabia a mim incluir essa pauta ali, cabia à Nathália incluir a pauta do feminismo negro, sabe? Cabia sempre a outra pessoa estar lembrando de incluir uma pauta que não fosse aquela oficial, até porque não tinha esse debate, era uma coisa muito trefista, de que precisamos dar conta de tal coisa, tá, vamos fazer panfleto, vamos fazer panfleto sobre o que? E aí aparecia algumas, aí entrava um pouco o debate sobre o que escrever, sobre que feminismos colocar, que temas abarcar, mas, de fato, eu não sinto que houve uma contemplação real assim, essa é uma característica, uma autocrítica também, porque eu não acho que isso foi responsabilidade totalmente, não é uma coisa assim, “ai eu fui vítima aqui, eu fui invisibilizada pela marcha”, tipo, eu acho que foi a forma como se construíram as coisas, caminhou pra isso, pra muito a reprodução das pautas nacionais e de pautas ditas “mais gerais” do feminismo, e que se foi tentando incluir outras pautas, só que com muita dificuldade ainda, e muita dificuldade até porque o núcleo da organização não era formado por essas pessoas, né, são pessoas que vieram do contexto universitário e o contexto universitário é branco e cisgênero. Não tem como isso não se refletir. Eu acho que isso também é uma característica de Florianópolis que boa parte dos ativismos se articulam dentro da universidade. (Ryane, MdV de Florianópolis, 2018).

Ryane pontua que o contexto da militância feminista de Florianópolis, muito centrada na universidade, refletiu no grupo que organizou a Marcha das Vadias na cidade. Segundo ela, embora ela, mulher trans, e Nathália, mulher negra, fizessem parte da organização, cabia geralmente a elas colocar a discussão racial e da identidade de

gênero nos debates. Isso demonstra que, talvez, por serem as “sujeitas implicadas” por opressões relativas a esses recortes, era esperado que elas mencionassem tais “pautas” ou, se não o fizessem, essas pautas não seriam lembradas. Se esse silêncio pode demonstrar, por um lado, certa dificuldade de se construir uma luta interseccional nos espaços feministas, por outro pode nos indicar a importância da participação de pessoas não cisgêneras e não brancas nesses espaços. Neste aspecto, é possível considerar que o “lugar de fala” de Ryane e Nathália estivesse sendo respeitado, quando elas foram reconhecidas como as pessoas que efetivamente podiam se posicionar com relação a essas questões.

O “lugar de fala” respalda espaços onde as pessoas marginalizadas na sociedade reivindicam seu direito de falar e serem escutadas. Isto é, há espaços em movimentos sociais, coletivos, grupos de ativismo e, mais recentemente, na academia, que priorizam a fala de quem vivencia certas experiências de opressão, exigindo a empatia e o exercício de escuta daqueles que sempre puderam desfrutar da fala na maior parte dos espaços, para além dos movimentos sociais e grupos que trabalham com as questões das opressões. Trata-se de compreender, conforme argumenta Djamilia Ribeiro (2017), qual é o lugar ocupado socialmente por cada sujeito e permitir que as vozes se ampliem e multipliquem.

A reivindicação do “lugar de fala”, portanto, parte da compreensão já explorada por teóricas feministas como Sandra Harding (1996) e Donna Haraway (1995) de que o sujeito é sempre posicionado socialmente e sua expressão sempre vai dizer do lugar que ocupa.

Esse entendimento sobre o “lugar de fala” não quer dizer que a dimensão da experiência “autoriza” pura e simplesmente alguém a falar sobre determinada opressão; ao mesmo tempo, o fato de não se ter vivenciado determinada opressão não “desautoriza”, simplesmente, quem dela fala. A questão envolve um exercício de empatia e abertura, na qual sujeitos historicamente privilegiados reconhecem seus espaços históricos de fala e o abrem para o exercício da fala de grupos historicamente silenciados e invisibilizados. Da mesma forma, envolve a concepção crítica do lugar das experiências, não como aquilo que outorga automaticamente a autoridade de fala de maneira essencialista a um determinado grupo social, mas que pode, através da análise de seu caráter discursivo, registrar os processos históricos que posicionam as sujeitas e nos quais se expressam e produzem as experiências (SCOTT, 1998).

O exercício dessa reflexão permite reconhecer que, ao invés de estarem respeitando o lugar de fala que Ryane e Nathália ocupam dentro

da organização da Marcha das Vadias de Florianópolis, as demais organizadoras poderiam estar se eximindo da responsabilidade de fazer a discussão exatamente por causa da presença delas no espaço, fazendo recair sobre elas, portanto, o “trabalho” de colocar a pauta da opressão racial e da cisnormatividade.

A discussão em torno da experiência enquanto materialidade que autoriza a fala e a participação de pessoas em grupos e movimentos sociais, entre eles os feministas e as Marcha das Vadias, é o que ampara algumas discussões como: “quem pode falar sobre machismo?” “quem pode falar sobre racismo?” “quem pode participar do movimento feminista?” “homens cis e heterossexuais podem participar da Marcha das Vadias?”

Essa perspectiva tem, muitas vezes, sido utilizada para justificar discursos e práticas que segmentam os grupos entre pessoas que estejam, supostamente, vivenciando os mesmos tipos de opressão e aquelas que, supostamente, estão agindo para que a opressão exista e se reproduza. A segmentação desses grupos ocorre de maneira quase automática, sequer considerando as especificidades e múltiplas possibilidades existentes nas relações de poder. Com efeito dessa compreensão, aquelas que se reconhecem como “mulheres”, e somente estas, têm a “autoridade” para falar sobre experiência com o machismo. E, em contrapartida, todos os homens cis heterossexuais são reprodutores dessa forma de opressão. Trata-se de efeito que desagrega forças, que antagoniza grupos e, de modo geral, enfraquece politicamente a todas/es/os.

De acordo com a perspectiva de Rancière (1996), identificar-se como parte da comunidade “mulheres” não é condição para a política, pois esta requer a desnaturalização da identidade e da subjetividade daqueles que são parte e dos que estão *à parte*. “A diferença que a desordem política vem inscrever na ordem policial pode portanto, em primeira análise, exprimir-se como diferença entre uma subjetivação e uma identificação. Ela inscreve um nome de sujeito como diferente de toda parte identificada da comunidade” (RANCIÈRE, 2006, p. 49). A proposta de Rancière, portanto, permite ampliar a leitura dos “sem parte” para além de uma questão da identidade, provocando-nos a pensar de forma contextual quem está *à parte*, em cada local e momento.

Em oposição à questão do “protagonismo” e do essencialismo que está por trás da afirmação “só pode falar quem vivencia a opressão”, a Marcha das Vadias constrói um espaço político em que o acolhimento de experiências diversas e de sujeitos não reconhecidos pela parte “identificada da comunidade” feminista, tensiona a ordem policial deste

campo e produz a ampliação do espaço ao incorporar sujeitos que estavam, até então *à parte* dessa ordem, sem espaço de fala e escuta.

Isso, no entanto, não acontece sem tensões, como relatou Ryane, da MdV de Florianópolis. Da mesma forma, Marcielly, da MdV de Curitiba, relata que a disputa em torno do protagonismo gerou algumas rachaduras na MdV de Curitiba.

Porque assim, a discussão seria no sentido: o objetivo da Marcha das Vadias ele é o mesmo pra todas as feministas, independente da vertente, todas, toda mulher, na verdade, mesmo que não se intitule feminista, luta, quer lutar contra a culpabilização da vítima, contra a objetificação do corpo, enfim. [...] Essa rachadura que dá entre vertentes dentro da Marcha das Vadias se dá muito mais pelo de quem é o protagonismo do movimento. [...] Quem é que pode protagonizar a Marcha das Vadias? Eu acho que a rachadura das vertentes se dá quando acontece essa discussão, porque essa rachadura se dá em qualquer espaço, em qualquer evento, em qualquer discussão envolvendo feminismo. Quando fala de protagonismo do feminismo, aí há essa rachadura. Só pra complementar, quando começam a incorporar outras pautas. Aí a discussão de prostituição, pauta trans, enfim, quando começam a entrar outras pautas além dos objetivos gerais da Marcha das Vadias, aí também há essa rachadura de vertentes. (Marcielly, MdV de Curitiba, 2016).

Ao fazer referência às vertentes, Marcielly está refletindo sobre compreensões diferentes do feminismo para cada grupo. Enquanto a Marcha das Vadias de Curitiba se posicionava contra a cultura do estupro, sendo composta em sua maioria por mulheres, as diferenças não eram tão evidentes. Mas, na medida em que outras pautas foram sendo trazidas por outros grupos de pessoas, a compreensão do feminismo naquele espaço deixou de ser consensual.

Estas disputas, segundo as organizadoras da MdV de Curitiba, acabaram dispersando muitas pessoas e fragilizando alguns vínculos que existiam com organizações não governamentais LGBTs, coletivos

feministas diversos e, até mesmo, instituições escolares. Para Jussara, as disputas provocaram dispersões dentro da Marcha das Vadias, e a proposta, então, passou ser construir outro espaço, que unificasse agendas e pautas.

Por causa das brigas de teoria, radical, essas coisas, deu uma dispersada nos movimentos. Daí a gente, foi um debate interno da Marcha das que tão organizando, de como trazer as pessoas de volta pra dentro da Marcha, daí surgiu a ideia de Unidas. [...] unificar agendas, unificar pautas e criar ações feministas em Curitiba e região metropolitana. A ideia partiu de dentro da Marcha das Vadias e partiu de um contexto político que foi recente, foi agora em maio, com o governo interino só de homens, sem participação das mulheres, com a exclusão do Ministério das Mulheres e Direitos Humanos, enfim, todo esse caos político que tava instalado nos assustou, na verdade nos sensibilizou e aí surgiu vontade de se organizar sem uma vertente, pelo contrário, unir vertentes e unir mulheres... No começo, o objetivo era unir coletivos feministas de Curitiba e região metropolitana, mas a gente fez duas reuniões até agora e nessas duas reuniões apareceram mais mulheres independentes, sem um coletivo, do que os coletivos propriamente. Então isso demonstra muito que as mulheres, elas não necessariamente precisam estar dentro de um coletivo feminista, elas não necessariamente precisam se intitular feministas, porque muitas dessas mulheres que vieram pras reuniões do Unidas não se intitulavam feministas, não sabiam se eram ou não, mas queriam estar ali pra debater ações que pautam mulheres. (Jussara, MdV de Curitiba, 2016).

A proposta das organizadoras da MdV de Curitiba, após o desgaste provocado pelas disputas entre diferentes vertentes feministas, principalmente envolvendo as feministas radicais, foi criar outro espaço, diferente da Marcha das Vadias, para unificar agendas e pautas. O contexto de 2016, após o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff,

fez surgir, para o grupo, a necessidade de um campo político feminista mais abrangente, que superasse as discussões em torno do “protagonismo” e de uma visão essencialista das sujeitas do feminismo.

Estas disputas, que também aconteceram na MdV de Salvador, a partir do cartaz de divulgação com a foto de viviane v. e na MdV de Fortaleza, com o cartaz com imagens do Translendário, podem ser compreendidas como potencializadoras do que Rancière (1996) chama de política: ao desestruturar momentaneamente a “ordem” daquilo que já estava naturalizado como “as partes” do feminismo, provoca um deslocamento no campo que potencializa sua ação.

Portanto, as contradições, divergências, rupturas e fragmentações no interior dos feminismos e dos campos das Marchas das Vadias, produzem os próprios campos e fazem deles espaços com potência transformadora, ora incorporando novos sujeitos *sem-parte* e rompendo com a ordem policial, ora reivindicando, através dessa incorporação, a ampliação do “sujeito do feminismo” ou mesmo sua dissolução.

O aspecto do dissenso também é considerado importante para Regina, da MdV de Fortaleza. Para ela, diferente de outros grupos de mulheres em que ela fez parte, onde havia uma ideia de “união” e de “sororidade” procurando ser construída, na Marcha das Vadias a abertura possibilita uma postura mais sincera, honesta, em que as pessoas se sentem mais à vontade para colocarem suas opiniões.

Eu acho que a Marcha das Vadias que é construída aqui, eu me sinto mais à vontade, por exemplo, pra discordar, eu acho que tem mais espaço, eu não me sinto convocada a ser sororia (sorora?), por exemplo, naquele sentido ali, que eu tenho que amar todo mundo. Óbvio que me sinto sempre convocada a ser solidária quando acho que a pessoa tá na luta comigo, é óbvio isso. E ser solidária, inclusive, é você ser capaz de ser honesto com o outro [...] então é nesse sentido que eu não me sinto convocada mesmo, até porque eu nem gosto da palavra sororidade [...] eu não me sinto convocada mesmo a ser sorora, eu me sinto convocada, aqui na Marcha das Vadias, a estabelecer relações reais que tem seus conflitos, seus problemas e me sentir à vontade pra lidar com esses conflitos. Eu acho que é um

espaço que admite com certa tranquilidade o conflito, as divergências, que não me chama pra essa unidade, ou também pra que eu seja, tenha que mostrar a minha vagina pra dizer que eu sou mulher, porque é quase o que pedem nessa roda de mulheres. “[...] porque homem não pode entrar aqui não”. E como é que elas dizem que a pessoa é homem? Elas vão pedir pra pessoa abrir as calças e mostrar? Sabe, é esse tipo de coisa que não dá, que lá elas tão toda hora querendo dizer quem é o outro, e como se não houvesse uma diversidade do que é ser mulher, também, inclusive entre as mulheres que têm piriquita (risos), né, vagina. Há essa diversidade, mas elas tratam como se fosse uma coisa única. (Regina, MdV de Fortaleza, 2017).

Regina pontua que a Marcha das Vadias é um espaço em que ela não se sente convocada à “sororidade” mas, sim, que se sente convocada a ser solidária e estabelecer relações reais, onde a discordância faz parte do processo político. Neste aspecto, ela conta que em uma experiência anterior, em uma roda específica de mulheres, a “sororidade” era compreendida como uma obrigação de “*amar todo mundo*”, onde as pessoas não se sentiam à vontade para enunciar suas discordâncias frente a frente. Para ela, esse tipo de grupo era “pesado”, pois girava em torno de uma falsa sensação de harmonia.

Outro ponto que ela reflete tem relação com uma “união” forçada em torno de características como ter ou não vagina. Esta limitação de quem pode fazer parte do grupo, excluindo a participação de homens, desconsidera a diversidade de gênero e essencializa as “mulheres” como somente aquelas que assim foram assignadas ao nascer, deixando de lado, ao mesmo tempo, mulheres e homens trans.

Para Regina, a dificuldade de, nesse grupo restrito às mulheres, as pessoas serem “sororas” umas com as outras, no sentido de falarem a verdade e de discordarem abertamente, fez com que ela reconhecesse na Marcha das Vadias um espaço mais verdadeiro, mais aberto para a militância.

[...] tem o negócio do ressentimento e da sororidade, também, que eu acho que é importante falar porque, as meninas, na roda de

mulheres, ficavam toda hora falando de ter sororidade, porque tem que ter sororidade [...] todo mundo tem que fingir que se ama, todas as mulheres do mundo se compreendem, que isso é impossível, isso é inumano, tipo, realmente é querer atingir o ideal do feminismo, vira tipo uma religião, e pra você ser suficientemente feminista você tem que atender a todos aqueles requisitos. Então criava um ambiente super falso em que ninguém era capaz de uma mínima ação direta que é simplesmente falar a verdade pra você, ser honesta com você sobre o que eu tô sentindo, mas é como se toda mulher fosse obrigada a se amar e, o pior, odiar certos homens e, principalmente, aí fica-se querendo uma unidade e eu acho que acaba criando mais um ambiente de hostilidade aos homens em geral, não a de fato quem foi machista, então fica uma coisa bem ideológica mesmo, aí fica aquela história, as meninas ficam sendo agressivas com os meninos, até mesmo com gays. (Regina, MdV de Fortaleza, 2017).

Regina evidencia que, no grupo específico de mulheres, a ideia de opressão esteve atrelada ao ódio a uma identidade: aos homens. A generalização com relação à identidade (e não ao machismo), segundo ela, era o que dava ao feminismo do grupo um viés ideológico quase como uma religião, que desconsiderava, por exemplo, as opressões que homens gays sofrem devido ao mesmo sistema heterossexual que oprime as mulheres lésbicas e bissexuais. Assim, ao invés de reconhecerem possibilidades de articulação, o grupo reagia de maneira violenta com pessoas, simplesmente, por identificarem nelas possíveis reprodutores da misoginia. A noção de uma “unidade” previamente concebida em torno de uma ideia de identidade e da “sororidade”, portanto, bloqueia a possibilidade de política nesses grupos, configurando-os, conforme Rancière, como polícia (um regime bem estabelecido de quem é parte e quem está à parte).

A experiência relatada por Regina, portanto, permite questionar, com Butler (2003),

[...] que possibilidades políticas são consequência de uma crítica radical das categorias de

identidade? Que formas novas de política surgem quando a noção de identidade como base comum já não restringe o discurso sobre políticas feministas? E até que ponto o esforço para localizar uma identidade comum como fundamento para uma política feminista impede uma investigação radical sobre as construções e as normas políticas da própria identidade? (BUTLER, 2003, p. 9-10).

Uma forma de refletir sobre essas questões é compreender como algumas teóricas feministas têm pensado a potência, a necessidade e os limites da identidade na ação política não só do feminismo, mas de outros grupos subalternizados pela ordem de poder hegemônica.

Para Ilana Viana do Amaral (2000), se a individualidade é diferença radical, todos os indivíduos têm uma série de características passíveis de encontrar identificação com outras individualidades sem, contudo, que tal identificação suprima a diferença originária. Assim, para ela, a individualidade que somos supõe, precisamente, uma multidão de identificações possíveis, e “o fato sermos irredutível diferença implica que somos sempre essa combinação irredutível e única de identificações possíveis”.

Assim como as teóricas feministas decoloniais, Amaral (2000) reconhece a “dominação de gênero” como historicamente fundadora dos sistemas de classificação, anterior ou em concomitância com “a dominação étnica” e a dominação de classe. Dessa forma, ela defende que qualquer projeto de resgate da individualidade não pode prescindir, como núcleo de sua crítica da realidade, da crítica das relações patriarcais e da subalternidade do feminino e da luta pela superação do sistema de gêneros. “Só nesta perspectiva, pensamos, a diversidade, a diferença, poderá se apresentar na sua radicalidade, a partir da superação das identidades que abra espaço à emergência da diferença”.

Entendendo a identidade como resultado/produto de um sistema classificatório utilizado para hierarquizar indivíduos, levando em conta a diferenciação por gênero, classe e “raça”/etnia, Amaral (2000) não está negando os processos múltiplos de identificação entre indivíduos como parte da sociabilidade e, até mesmo, da estratégia de articulação política de alguns grupos mas, sim, que a ideia de identidade é formulada no interior de um sistema de poder que, sem ser combatido radicalmente, continua atuando sobre os grupos que subalterniza.

A reflexão de Amaral (2000) está inserida no contexto dos anos

2000, quando as mudanças provocadas pelas efervescentes políticas neoliberais impeliram os movimentos sociais a refletirem de maneira mais profunda sobre como o sistema capitalista tornava-se mais complexo em suas formas de atuar, tanto sobre a cultura e as relações humanas (centralizadas numa concepção abstrata de trabalho), quanto através da anulação das individualidades e no uso das identidades como “nichos”, alvos de assimilação pelo mercado. Segundo ela, “[...] de fato as relações mercantis não ‘inventam’ essa condição de subalternidade, mas a amplificam e potencializam”, pois “[...] é dado como natural o fato de doravante os indivíduos não mais se relacionarem diretamente mas somente mediante as trocas mercantis. A desapareição integral do indivíduo aprofunda, assim, a desapareição primeira dada já na invenção do sistema de gêneros” (AMARAL, 2000).

Assim, a desapareição do indivíduo e a substituição das relações interpessoais por trocas mercantis exige que, no seio das lutas que contestam a opressão de gênero - e que partem forçosamente da situação do gênero como uma realidade plenamente vigente do ponto de vista social -, sejam superados os limites do sistema a partir da prática cotidiana.

Se há um lugar de subalternidade estabelecido pelo sistema de gêneros, é no confronto com tal subalternidade, é na reivindicação do lugar do outro negado, da diferença, que é possível encontrar a ponte capaz de nos fazer dar o salto no abismo para além da identidade. [...] significa também que a luta pela construção de um mundo humano no qual a individualidade possa, finalmente, se apresentar na sua radicalidade, exige, necessariamente, que a situação de opressão e violência à qual temos sido, por gerações e gerações submetidas, seja por nós mesmas intransigentemente denunciada, negada cotidianamente e radicalmente superada. [...] Ou seja, trata-se de encontrar meios concretos de ao mesmo tempo em que partimos da realidade da opressão Feminina e da homofobia, destruímos as representações históricas ligadas à ideia de sistema enquanto tal. É necessário, pois, que a individualidade e as relações diretas se manifestem na forma do combate cotidiano e intransigente a todas as formas de misoginia e

homofobia sem que com isso, contudo, caíamos numa naturalização do feminino, do masculino ou do homoerotismo. Trata-se, assim, de que procuremos experimentar, desde já, a ruptura com o sistema de gêneros buscando incorporar a diferença e a individualidade como o fundamento, embora negado na nossa condição atual, daquilo que somos e do mundo que queremos construir como a nossa morada. (AMARAL, 2000).

Para Amaral (2000), a condição para o combate ao sistema está no estabelecimento de relações diretas que se manifestem a partir da experiência da construção de organizações autônomas, ou seja, anti-hierárquicas, horizontais e não representativas entre os indivíduos, que suponham, evidentemente, a eliminação de toda e qualquer hierarquização e forma de domínio por meio da emergência da individualidade e da diferença radicais.

A experiência de algumas das Marchas das Vadias corrobora o argumento de Amaral (2000) de que as representações em torno do masculino e do feminino são variáveis historicamente e, por isso, passíveis de reestruturação (“ampliação” do horizonte possível de representações), embora inteiramente presas, ainda e sempre, ao sistema de gêneros enquanto tal: “porque no mundo da norma, há sempre o lugar do diferente, mesmo que numa situação de subalternidade” (AMARAL, 2000).

Amaral (2000), portanto, reivindica a necessidade de se buscar, no interior das experiências autônomas de combate ao mercado, realizar um trabalho cujo núcleo esteja voltado para o “combate à misoginia e à homofobia como expressões radicais do sistema de gêneros no mundo contemporâneo” sem, contudo, aprofundar e consolidar as determinações do sistema, isto é, buscando incorporar todos os indivíduos que se coloquem na perspectiva desse combate.

Assim como proposto por Amaral (2000), algumas das Marchas das Vadias abrem os espaços e “incorporam” sujeitos diversos que se posicionam no combate às diferentes opressões que formam a base do sistema. Dessa forma, o enfoque das Marchas das Vadias possibilita um questionamento à política representativa baseada em uma ideia de “identidade” (defendida pela política representacional) e à ideia de um “sujeito” que reivindica seu espaço no feminismo.

Para Butler (2003), foi necessário para o feminismo, a partir de determinado momento histórico, reconhecer que a visibilidade e a

representatividade dos sujeitos políticos “mulheres”, dentro da política representacional, era mais uma forma de enquadramento, limitação de suas vivências e existências (especialmente por ser um processo que estabelece as identidades evidenciando algumas características e obscurecendo/omitindo outras). A representação, neste aspecto, acaba produzindo os sujeitos que irá representar. Só é representável aquele cujo regime representacional já definiu o que é.

No entanto, a autora aponta que que “O sujeito” é uma questão crucial para as políticas, e particularmente para a política feminista, pois somente os “sujeitos jurídicos”, aqueles reconhecidos socialmente, são os que “aparecem” uma vez estabelecida a estrutura jurídica da política. As práticas de exclusão, portanto, fazem com que tudo aquilo que não é estabelecido pela estrutura jurídica desapareça, ou não exista em termos jurídicos, isto é, como sujeito de direito. (BUTLER, 2003, p. 19),

Essa constatação demonstra um paradoxo, visível nas Marchas das Vadias aqui analisadas. Ao mesmo tempo em que não reivindicam um “sujeito” coletivo construído com base numa “identidade”, as Marchas das Vadias nomeiam os grupos sociais mais afetados pelas opressões: mulheres trans, travestis, pobres, negras, lésbicas, prostitutas etc. Portanto, ao mesmo tempo em que a universalização do “sujeito do feminismo”, ou das “mulheres”, como identidade do grupo oprimido dificultou historicamente que se enxergasse outros eixos que compõem as relações de poder (classe, “raça”/etnia, idade, sexualidade etc.), foi esta identidade que permitiu situar o lugar político ocupado por cada indivíduo na história do feminismo. Assim, conforme argumenta Butler (2003, p. 22), “[...] a fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo – por parte de ‘mulheres’ que o feminismo afirma representar – sugerem os limites necessários da política da identidade”.

Claudia de Lima Costa (2002), propõe, neste aspecto, que afirmar que identidades são ficções ou efeitos da linguagem não deveria nos levar a repudiar reivindicações identitárias, posto que isto desestabilizaria qualquer ação política. Para Costa (2002), adotar a perspectiva não-essencialista da identidade possibilita uma política mais transformadora, que lute contra a tendência de apagar as diferenças e inconsistências da produção de sujeitos estáveis.

Embora não exista um vínculo necessário entre as diferentes posições de sujeito, no campo da política, há discursos que tratam de promover a

articulação entre elas desde diferentes pontos de partida. É por isso que cada posição de sujeito se constitui dentro de uma estrutura discursiva essencialmente instável, posto que se submete a uma variedade de práticas de articulação que constantemente a subvertem e transformam. Por isso não há nenhuma posição de sujeito cujos vínculos com outras estejam assegurados de maneira definitiva e, portanto, não há identidade social que possa ser completa e permanentemente adquirida. Isto não significa, no entanto, que não possamos reter noções como “classe trabalhadora”, “homens”, “mulheres”, “negros” ou outros significantes que se referem a sujeitos coletivos. (COSTA, 2002, p. 75).

A articulação de diferentes posições de sujeito, portanto, levamos a pensar em possibilidades de assunção e ressignificação de determinadas identidades como estratégia de distorção e futura superação do regime de sentidos que as estrutura.

Para Butler (2003), assumir a incompletude das categorias identitárias é uma via para que elas se tornem um “[...] espaço disponível para os significados contestados”, gerando, ao invés de uma “unidade” construída compulsoriamente, unidades provisórias, formadas no interior das estratégias e ações concretas.

Sem a pressuposição ou objetivo da “unidade”, sempre instituído no nível conceitual, unidades provisórias podem emergir no contexto de ações concretas que tenham outras propostas que não a articulação da identidade. Sem a expectativa compulsória de que as ações feministas devam instituir-se a partir de um acordo estável e unitário sobre a identidade, essas ações bem poderão desencadear-se mais rapidamente e parecer mais adequadas ao grande número de “mulheres” para as quais o significado da categoria está em permanente debate. (BUTLER, 2003, p. 36).

Assim, a proposta de Butler (2003) se assemelha à de Amaral (2000) no sentido de propor “unidades provisórias” que possam emergir

no contexto de ações concretas ou, como escreveu Amaral (2000), “que a individualidade e as relações diretas se manifestem na forma do combate cotidiano”. Como relações diretas entre individualidades, a autora se refere ao reconhecimento não só das características compartilhadas, mas principalmente a não anulação das diferenças.

Nos espaços do feminismo, não raro se apresentam tensões entre a autoafirmação e a normatividade homogeneizante da construção do “coletivo” e a questão da simultaneidade das opressões, irredutíveis a uma hierarquização de ordens múltiplas de dominação em termos de “principais” e “secundárias”. Diante disso, está a proposta de pensar o feminismo como sujeito coletivo, que se constitui mediante um duplo processo: o reconhecimento da diversidade e a construção de um programa que reflita a aceitação das experiências particulares dentro da identidade coletiva.

Neste sentido, a potencialidade da identidade, estaria, de acordo com Linda Alcoff (2016), no seu entendimento como “uma localização na qual a pessoa possui vínculos com eventos e comunidades históricos e a partir dos quais se engaja em um processo de construção de sentidos e, portanto, de onde obtém uma janela para o mundo” (ALCOFF, 2016, p. 140). Isto é, assumir a identidade como uma “posicionalidade” que, embora sempre em movimento, permite assumir politicamente o lugar de onde se fala (localização do sujeito - seja social, cultural, geográfica, econômica, sexual e assim por diante), que orienta a forma como se interpreta o mundo.

Assim, para além de pensar as alianças possíveis de diferentes indivíduos no interior do feminismo, a discussão sobre a decisão política de qual “categoria de sujeito” deva ser reivindicada passa por embates internos e externos ao feminismo. Da categoria “mulher” para a de “mulheres” e, depois, suas múltiplas “ramificações” de acordo com outras posicionalidades, o feminismo pluralizou seu “sujeito”, evidenciando seu caráter político, estratégico, aberto, instável e contingente.

Para Costa (2002), a vitalidade da teoria feminista está em compreender a posição da “mulher” como sujeito em uma perspectiva “ex/cêntrica”, menos pura, menos unificada, a qual percebe a identidade como um lugar de posições múltiplas e variáveis dentro do campo social, ao mesmo tempo em que entende a experiência como o “resultado de um conjunto complexo de determinações e lutas, um processo de renegociações contínuas das pressões externas e resistências internas”. (COSTA, 2002, p. 66-67). Assim, a autora argumenta que o que está sendo colocado é que a “mulher” é uma categoria histórica e

heterogeneamente construída dentro de uma ampla gama de práticas e discursos, e sobre as quais o movimento das mulheres se fundamenta. Assim, dado o contexto conjuntural que acompanha certas exigências políticas, essa categoria deveria ser utilizada para articular as mulheres politicamente, reconhecendo-se, contudo, suas temporalidades e densidades divergentes. (COSTA, 2002).

O caráter político da definição de categorias, portanto, deve ter em conta que sua elaboração e uso servem para articular diversas posições de sujeito, onde todas/os tenham a possibilidade de espaço de agenciamento e resistência. No caso do feminismo, as disputas e tensões têm resultado em uma ampliação de pautas e de sujeitas com variadas bandeiras de luta. Ao mesmo tempo em que a disputa entre múltiplas posições de sujeito têm enriquecido a crítica feminista, a articulação entre diferentes grupos pode fortalecer e ampliar a abrangência da sua luta política.

Decorrente das diferentes experiências de opressão das mulheres, enquanto corpo individualizado e sujeito social, o feminismo possui uma heterogeneidade em sua formação. Sendo assim, propõe Gurgel (p. 11) que, “[...] na organização programática e operativa do movimento feminista é fundamental que as diversas objetividades que movem a resistência das mulheres sejam reconhecidas e assumam a mesma visibilidade e potencial de articulação interna do feminismo como sujeito de emancipação”.

As várias objetividades ou individualidades que compõem o sujeito coletivo do feminismo, portanto, podem ser articuladas de modo a lutar pela emancipação de todas e cada uma das sujeitas que de alguma forma são vítimas do sistema. O cuidado, no entanto, está em reconhecer as diferenças sem que isso obscureça as opressões estruturais que atingem a grande parcela da população, isto é, a econômica, racial e étnica, capacitista, a misógina e a heterocisnormativa.

Pensando numa “política de coalizão” ao invés de uma “unidade” baseada numa concepção da identidade nos termos culturais disponíveis, Butler (2003) argumenta que

[...] quando as identidades ou as estruturas dialógicas consensuais pelas quais as identidades já estabelecidas são comunicadas não constituem o tema ou o objeto da política, isso significa que as identidades podem ganhar vida e se dissolver, dependendo das práticas concretas que as

constituem. Certas práticas políticas instituem identidades em bases contingentes, de modo a atingir os objetivos em vista. A política de coalizões não exige uma categoria ampliada de “mulheres” nem um *eu* internamente múltiplo a desvela de chofre na complexidade. (BUTLER, 2003, p. 36-7, grifo da autora).

Assim, é possível pensar, com Butler (2003), que a proposta das Marchas das Vadias aqui analisadas se aproxima de uma experimentação de coalizão política a partir de ações que não constituem como tema ou objeto as identidades já estabelecidas, mas, ao contrário, abrem possibilidades de resignificação dessas identidades e a sua dissolução como condição para a atuação política coletiva.

As Marchas das Vadias também podem ser lidas como coalizões abertas, isto é, contingentes, que tanto nomeiam estrategicamente as posições de sujeito como forma de visibilizar diferentes opressões que atravessam de maneira diferente os indivíduos na ordem social – mencionando as posições de classe, étnico/“racial”, sexualidade, identidade de gênero, idade, religião, de capacidade, entre outras –, quanto busca dissolver as fronteiras impostas pelo sistema de classificação de identidades no curso das ações, permitindo “convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor” (BUTLER, 2003, p. 37), mas construindo pontos nodais e fixações parciais que permitem identificações contingenciais com os objetivos, e não com a posição-de-sujeito em si.

Sendo antagonistas a todas as formas de opressão e ao feminismo hegemônico centrado numa perspectiva de “sujeito” essencialista, compreendendo o mundo como interseccional, a identidade como posicionalidade contingente e estratégica, as Marchas das Vadias não reivindicam um feminismo do protagonismo nem um “sujeito” unificado; não partem, portanto, da identidade para construir seus espaços de luta. Ao invés disso, estrategicamente, articulam sujeitas e nomeiam as opressões múltiplas que atravessam os grupos mais “injurados” do sistema moderno/colonial capitalista e formam, a partir de uma coalizão contingente aberta e horizontal, novos espaços de existência e resistência política e afetiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora pareça pretensioso afirmar que as Marchas das Vadias reascenderam o feminismo no Brasil – o feminismo que vai às ruas, que contesta o *status quo* e as instituições –, algo ficou evidente ao finalizar esta pesquisa: a quantidade de manifestações e coletivos organizados a partir de uma leitura feminista dos acontecimentos sociais se multiplicou nos anos posteriores às primeiras Marchas no Brasil, de 2011 em diante.

A análise das Marchas das Vadias de Fortaleza, de Salvador, do Rio de Janeiro, de Curitiba e de Florianópolis, por meio da interlocução com organizadoras nessas cidades, procurou demonstrar que as Marchas das Vadias foram (ou são, no caso daquelas que ainda são realizadas) um fenômeno local e global. Por meio das redes sociais online, aquilo que Castells (2013) chamou de redes múltiplas e multimodais (redes sociais de pessoas, de grupos de pessoas que se conhecem *online* e *offline*) a indignação local diante da fala do policial em Toronto transnacionalizou-se, deslocou-se e gerou traduções em diversas outras regiões do mundo.

No deslocamento e nas traduções, o entendimento sobre os sentidos de “*slut*” provocou pessoas diversas a realizarem Marchas das Vadias nas cidades brasileiras por reconhecerem que os sentidos de “vadia” ou de “vagabunda” na estrutura patriarcal, machista e racista da nossa sociedade seguiam conotações morais semelhantes à “*slut*”, em Toronto. Assim, o sentimento de indignação e a estratégia de apropriação do xingamento para visibilizar o cunho moral da violência sexual e da culpabilização das vítimas foram compartilhados por várias cidades, ganhando tonalidades locais de acordo com os contextos e as experiências pessoais e de militância das organizadoras – proporcionando uma experiência inédita no feminismo para algumas das organizadoras das Marchas.

A organização e realização das Marchas das Vadias despertaram um sentimento de acolhimento, de sensibilização e de força que permitiu a muitas das organizadoras e participantes encararem seus traumas relacionados às violências de gênero. Da mesma forma, proporcionou um espaço de discussão e formação a respeito das opressões diversas que atingem diferentes pessoas e, em especial, mulheres, devido aos recortes de “raça”/etnia, classe, localização geográfica, religião, sexualidade, idade, capacidade, profissão, entre outros.

Segundo Castells (2013), o único sentimento capaz de superar o medo, sentimento no qual nossa sociedade é fundada, é a raiva da indignação. Talvez por isso, as Marchas das Vadias organizadas no

Brasil, quando foram às ruas, produziram sentidos que foram considerados “radicais” pela sociedade, principalmente devido às inúmeras performances de suas participantes e de grupos independentes durante o ato.

Estar na rua apropriando-se e ressignificando um xingamento, performatizando a postura e as condutas condenadas pelo regime de sentidos hegemônico provocou a sociedade de diversas formas, tanto gerando identificação de alguns grupos sociais – como o de prostitutas, por exemplo – como ojeriza de outros tantos. As reações públicas às Marchas das Vadias e a algumas das performances realizadas também provocaram a atualização do estigma em torno das feministas e das mobilizações de rua, adormecidas por um longo período de institucionalização e profissionalização das feministas brasileiras. Com a Marcha das Vadias, as feministas não eram mais as “queimadoras de sutiãs”, como em 1968, mas “mulheres de peito de fora”, “de sovaco peludo” e que “quebram imagens santas”.

Para as participantes das Marchas, no entanto, a rua, as roupas sensuais ou a nudez parcial de corpos plurais, as escritas sobre a pele, os cartazes, os gritos de desordem e os cantos transformaram os sentimentos de impotência e indignação em potência, politizando corpos até então não tidos por elas mesmas como políticos. O sentimento de força por estarem juntas, enfrentando o machismo e os fantasmas dos assédios sexuais vividos geraram mudanças profundas e, até mesmo, um processo de “cura” para algumas das organizadoras, através do expurgo das violências quando, juntas, as nomeiam e gritam contra elas.

Na rua, a provocação ultrapassou o alvo da lógica moral cristã patriarcal e atingiu esteticamente todo o regime de sentidos, tornando visível o invisível, dizível o indizível e afirmando como discurso o que era considerado mero ruído. Corpos de “mulheres” com pelos, gordos, negros, trans, travestis e a demonstração de afetos lésbicos e gays saíram do âmbito escondido, proibido, e ganharam o espaço público, sendo festejados enquanto existências desejantes e desejos possíveis. O “expurgo” à norma cis, heterossexual, branca, binária, capacitista e condicionada a um padrão estético possibilitou que diferentes subjetividades que habitavam corpos “fora da norma” se mostrassem, se enxergassem e se unissem nos espaços das Marchas das Vadias brasileiras. Assim, nas provocações e profanações diversas, as vadias tensionaram a partilha do sensível (RANCIÈRE, 2005).

Além do ato de rua, as Marchas das Vadias produzem espaços de organização que se pretendem alternativos à forma vertical, institucionalizada e burocratizada que estruturaram os movimentos

sociais e o próprio feminismo nas recentes décadas. O exercício de construção dos espaços de organização das Marchas foi feito, portanto, com base em um projeto de horizontalidade e autonomia. De acordo com Alvarez (2014), a “autonomia” remete tanto a aspectos políticos quanto subjetivos nos campos feministas: autonomia de instituições, autonomia do corpo, autonomia de lugares e grupos que são cerceadores das lutas. Por meio de redes sociais e de cartazes colados pela cidade, as organizadoras divulgaram chamadas para reuniões abertas, onde qualquer pessoa que tivesse contato com a convocatória se sentisse convidada a participar, dar sugestões e a colocar “a mão na massa” na organização das Marchas.

Ao proporem um projeto de horizontalidade autônomo às instituições (seja ONGs, partidos políticos ou Estado), as organizadoras das Marchas das Vadias criaram possibilidades de formação política para o questionamento da ideia de democracia representativa, da política partidária e das organizações que propõem reformas sociais. Assim, a “Marcha de todas as bandeiras”, referenciada pelo manifesto da Marcha das Vadias de Curitiba em 2011, tornou-se a “Marcha de bandeira nenhuma”.

Esse processo de formação e constituição dos grupos de organização autônomos e horizontais, no entanto, não ocorreu sem disputas ou contradições. Embora as disputas sejam um aspecto inerente do âmbito da política, a experiência das organizadoras das Marchas ao longo dos anos demonstrou que mais que o debate, as disputas em torno da forma de organização e, especialmente, da possibilidade de presença de bandeiras partidárias nas Marchas gerou o afastamento das pessoas que discordavam da proposta reivindicada pela maioria alinhada a uma perspectiva anarquista de organização e mobilização política.

No entanto, as que permaneciam, compartilhavam experiências pessoais e de militância, gerando afetos nas Marchas das Vadias e para além delas, que também se constituíram como potências políticas. A junção entre horizontalidade, autonomia e a afinidade na proposta de luta dão tonalidades diferentes à experiência política do grupo. Desde a exposição nas ruas até a forma de organização horizontal provocaram as sujeitas a serem autônomas, responsáveis, atuantes nos múltiplos espaços onde circulam; provocam o posicionamento político e o exercício da cidadania muitas vezes negado a alguns dos grupos sociais que dela fizeram parte.

A diversidade de pessoas que passaram a compor os grupos organizativos das Marchas, embora não abrangesse todos os grupos sociais e orientações políticas que compõem a sociedade, possibilitava a

construção de um espaço de formação política: as diferentes experiências colocadas no coletivo afetavam as demais pessoas, provocando a reflexão e a mudança de perspectivas até então assumidas. Além das reuniões de organização, foram realizadas em algumas das Marchas das Vadias diversas atividades pré-marcha, que se constituíram espaços de discussão ampliada, tornando-se, para as organizadoras, mais importantes e potentes que a própria manifestação.

As Marchas das Vadias no Brasil, portanto, podem ser consideradas espaços onde ocorre o aprendizado na construção de processos de decisão coletivos e democráticos, experimentando novas formas de democracia que, mesmo restritos, criaram mudanças de mentalidade a respeito do que é uma deliberação popular, uma participação sem objetivos pré-determinados ou pré-controlados por parte de uma organização institucional. Nesses espaços, a ação política se articula com o sentimento de estarem juntas, em processos construídos sem hierarquias ou programas pré-definidos, onde todas têm direito à palavra e o direito de poder debater.

No entanto, os debates e discordâncias entre estratégias e posicionamentos também fizeram visíveis as contradições dentro dos grupos. As críticas e tensões provocadas por pessoas e grupos que não faziam parte da organização das Marchas das Vadias evidenciaram a necessidade de uma efetiva formação política em torno do feminismo para fundamentar os posicionamentos públicos assumidos pelas Marchas ao longo dos anos. Algumas das críticas, por exemplo, levaram as organizadoras a assumirem posturas de enfrentamento; outras, no entanto, suscitaram constantes reflexões no grupo de organizadoras.

A dificuldade de embate direto e a centralidade tomada pelas redes sociais nos últimos anos, tanto para a divulgação quanto no próprio debate político nas Marchas das Vadias, geraram rechaços e denúncias *online* às organizadoras das Marchas. Os debates enfocaram uma temática central na discussão sobre o feminismo, que envolve quem são as protagonistas e quem tem direito de fala no espaço da Marcha. A discussão em torno do “protagonismo” e do “sujeito” do feminismo foi um aspecto emblemático para muitas das Marchas das Vadias aqui analisadas.

Os questionamentos feitos pelas feministas negras, que evidenciaram que a presença de algumas mulheres negras na organização das marchas não refletia a identificação da maior parte das mulheres negras da sociedade com a Marcha das Vadias, reverberaram nos debates entre as organizadoras, que compreenderam que, embora se pautasse a luta antirracista e anticapitalista, as Marchas de algumas

idades, especialmente a de Curitiba e de Florianópolis, continuavam sendo um espaço com participação majoritária de pessoas brancas, cis, universitárias ou de classe média.

Por outro lado, outros tipos de questionamentos, como os feitos em tom de acusação vindos das autointituladas “feministas radicais”, principalmente em comentários nas publicações das Marchas das Vadias no Facebook, possibilitaram às organizadoras das Marchas reposicionarem seu feminismo diante do essencialismo e da transfobia reproduzidas quando essas pessoas diziam que a Marcha das Vadias “não era um espaço ‘seguro’”. Essa discussão, gerada principalmente após campanhas de divulgação das Marchas das Vadias serem protagonizadas por mulheres trans¹⁸⁶, fez com que as organizadoras se posicionassem de maneira explícita com relação às “sujeitas” do feminismo que estava sendo construído naquele espaço. Foi a partir disso que as Marchas das Vadias de Salvador, de Curitiba e de Florianópolis se posicionaram explicitamente em defesa das pessoas trans, e a partir disso que surgiu, na Marcha das Vadias de Fortaleza, o “transfeminismo antagonista”.

O dissenso, para Rancière (1996), constitui a política. Portanto, as contradições, divergências, rupturas e fragmentações no interior das Marchas das Vadias produzem a própria potência transformadora desse campo político. Ao desestruturar momentaneamente a “ordem” do que estava naturalizado como “as partes” do feminismo, provocou-se um deslocamento que potencializou a ação das Marchas, ora incorporando novos sujeitos *sem-parte* e rompendo com a ordem policial, ora reivindicando, através dessa incorporação, a ampliação do “sujeito do feminismo” ou mesmo sua dissolução.

Em oposição à questão do “protagonismo” e do essencialismo que fundamenta a sentença “só pode falar quem sofre a opressão”, a Marcha das Vadias constrói um espaço político em que o acolhimento de experiências diversas e de sujeitos não reconhecidos pela parte “identificada da comunidade” feminista, tensiona a ordem policial deste campo e produz a ampliação do espaço ao incorporar sujeitos que estavam, até então *à parte* dessa ordem, sem espaço de fala e escuta.

Talvez por reconhecer e assumir suas contradições e não esperar

¹⁸⁶ A Marcha das Vadias do Rio de Janeiro foi, desde sua primeira edição, protagonizada por uma pessoa trans, Indianara Siqueira. Por isso, os embates em torno da transfobia ficaram centrados, principalmente, quando a Marcha propõe um debate sobre prostituição e turismo sexual nos grandes eventos. As críticas a esta atividade foram feitas em comentários no meio virtual.

atingir uma “unidade” entre as “mulheres” de maneira global, as Marchas das Vadias tenham sido espaços de militância feminista onde se faz ver a política em sua própria construção. As diferenças, apesar de gerarem disputas internas, provocam a necessidade de se construir novas formas de articulação, que considerem que as diversas sujeitas que ocupam este espaço não estão na mesma posição na escala de poder e não falam a partir dos mesmos pressupostos.

Ao se construir como um espaço aberto, as Marchas das Vadias possibilitaram uma experiência de *coalizão contingente*, que a cada ano era articulada com a presença de pessoas diferentes, diversas, sem a necessidade de uma identificação prévia com qualquer categoria ou identidade. Eis um aspecto que anuncia a importância política das Marchas: sua condição aberta ainda que marcada por tensões. O que a diferencia de outros movimentos é justamente o enfrentamento de suas próprias contradições e a abertura à sua reinvenção constante.

A abertura para a inserção de pautas e sujeitas a cada ano, partindo da proposta de horizontalidade, fez com que a potência das disputas em torno dos sujeitos e do protagonismo na luta das Marchas das Vadias e do feminismo tensionasse os próprios sentidos do gênero em si. A presença de debates em torno do que é “ser mulher”, por exemplo, complexifica a concepção sobre a identidade “feminina” construída pelo sistema sexo-gênero e provoca um deslocamento de seus sentidos, a partir de experiências de pessoas reais em situações de tensão diante dos sentidos hegemônicos nas suas práticas cotidianas. Ao possibilitar que essas existências e suas experiências sejam visíveis, tanto nas reuniões de organização quanto nas ruas, as Marchas das Vadias tornaram-se caixas de ressonância para uma luta já travada pelas sujeitas diversas, sejam elas travestis, trans, negras, lésbicas, bissexuais, com deficiência etc.

Ações como a ocupação das ruas pelas mulheres negras, como na Marcha das Mulheres Negras, em 2015, e a estruturação do transfeminismo no Brasil, possibilitam pensar que o período contemplado por esta análise (2011-2017) foi um momento de movimento dos campos feministas, tanto no sentido de sua ampliação para além das instituições, quanto na pluralização das vozes que reivindicam o fim do sistema de gênero racista, capitalista, capacitista, cis e heteronormativo. As Marchas das Vadias, portanto, podem tanto ter influenciado estas novas ações, como ter sido influenciadas pela estruturação desses novos campos e pelo conteúdo dos discursos em diferentes vozes.

Além de caixa de ressonância de várias lutas, as Marchas das

Vadias constituíram-se como um espaço de “iniciação” de muitas jovens na militância feminista. Ademais, a partir da experiência na Marcha das Vadias, várias das organizadoras se engajaram em outros espaços de militância. Isso foi apontado por Antônia, da MdV do Rio de Janeiro, por exemplo, que disse compreender a Marcha das Vadias como uma “incubadora” de feministas, uma “porta de entrada” ou, melhor, uma “porta giratória”, em que as pessoas entram para o feminismo a partir dela, mas não se limitam a este espaço, saem em direção a outros espaços de militância, como o feminismo negro, a luta antiproibicionista ou coletivos feministas e LGBTTTIQ criados nas universidades, apontados por Ryane e Gleidiane, da MdV de Florianópolis, como possíveis resultados do impacto gerado pela Marcha das Vadias.

Assim, é possível reconhecer o surgimento de inúmeros espaços de organização e ativismo feminista nos anos de organização das Marchas das Vadias. Isso também pode ter se dado pelo “frescor” das ativistas, apontado por Ilana, da MdV de Fortaleza, no sentido de terem uma postura não moralista do feminismo (incorporando corpos, existências e desejos reais, ampliando as pautas “históricas”) e uma forma de organização crítica às “cartilhas” dos partidos políticos.

É visível, até o momento, que a postura e a forma de fazer política das Marchas das vadias deram o tom de muitas manifestações que foram organizadas no período e que, embora não tivessem relação com as Marchas das Vadias em si, contaram com a participação de muitas das suas organizadoras na construção e realização dos espaços, o que pode ser lido como um possível “desdobramento” ou continuidade das Marchas. Entre eles, podemos citar os atos organizados em alusão ao dia 28 de setembro, Dia Latino-Americano e Caribenho de Luta pela Descriminalização e Legalização do Aborto e os atos do dia 8 de Março, Dia Internacional da Mulher; também as manifestações de repúdio, como ao Estatuto do Nascituro (PL 5.069/2015), proposto pelo então deputado Eduardo Cunha e ao caso de estupro coletivo ocorrido no Rio de Janeiro, em 2016; a organização majoritariamente feminina das ocupações em escolas secundaristas e em outras várias manifestações de 2015, que resultaram na chamada “Primavera das Mulheres”. Essas ações e a experiência de organização horizontal reverberaram também nos atos do “Fora Temer”, em 2016; na Greve Internacional de Mulheres (8M) a partir de 2017; no #EleNão, em 2018; entre outras, que também contaram com a participação de organizadoras das Marchas das Vadias.

No entanto, o momento de fechamento deste trabalho exige a análise de como o movimento dos vários feminismos impactou socialmente, inclusive gerando um forte *backlash*. Neste caso, as

Marchas das Vadias aparecem como alvo de grupos conservadores que se utilizam das imagens das performances realizadas durante os atos (principalmente aquelas em frente às igrejas) para criar um discurso antifeminista carregado de preconceito com base na moral cristã.

A crítica à moralidade cristã é parte do debate feminista. No entanto, a recepção e reação a essa crítica têm buscado reafirmar o estigma das feministas como pessoas radicais, impossíveis de dialogar. Um exemplo disso é o uso de uma das fotografias tiradas durante a Marcha das Vadias de Florianópolis (Figura 5), de quatro anos atrás, para “plantar” uma notícia falsa após Edir Macedo, dono do conglomerado milionário da Igreja Universal do Reino de Deus e da Rede Record de Televisão, declarar apoio ao então candidato do PSL, Jair Messias Bolsonaro, durante a campanha eleitoral de 2018. A notícia utilizou a foto para dar “legitimidade” à informação falsa de que o ato foi reação ao apoio de Edir Macedo ao candidato. Mesmo desmentida, a publicação gerou comoção e foi reproduzida rapidamente por vários grupos de Whatsapp. Da mesma forma, outras imagens das Marchas das Vadias têm sido utilizadas de forma descontextualizadas, dando “materialidade” e efeito de verdade ao que grupos conservadores querem que as pessoas acreditem: que feministas são violentas e radicais.

Considerando este contexto, gostaria de refletir sobre como seria o relato de minhas interlocutoras se fossem, hoje, interpeladas pelas perguntas que realizei. Diante de um cenário político em que direitos garantidos estão sendo ameaçados e, em vários casos, negados, em que a história e algumas concepções de mundo comprovadas cientificamente vêm sendo questionadas por discursos e influência das igrejas evangélicas e em que a opressão policial em atos de rua tem aumentado, como será que as organizadoras das Marchas das Vadias veriam sua atuação e impacto político hoje? Além disso, o que está sendo e o que serão dessas vozes que foram, em seu momento, tão potentes e rebeldes?

Estas são apenas algumas das questões que ficarão sem respostas nesta tese. Além destas, há outras lacunas que ficam como possibilidades para pesquisas futuras: uma análise centrada na questão geracional dos feminismos atuais, envolvendo as disputas entre feministas que atuam em partidos e as que se dizem “autônomas”, por exemplo; a análise dos materiais de divulgação produzidos pelas Marchas das Vadias numa perspectiva estética; a relação entre as Marchas das Vadias e os veículos de comunicação hegemônicos (a mídia “corporativa”) e a potente crítica feita pelas organizadoras e estes

veículos; os impactos das Marchas nas trajetórias das organizadoras, após sua saída da organização, procurando saber para onde a “porta giratória” da Marcha das Vadias as levou; entre outras.

Por fim, gostaria de evidenciar a tese de que as múltiplas vozes dos feminismos, soando ao mesmo tempo em espaços distintos, multiplicando os campos em tempos sobrepostos, vêm produzindo rachaduras na estrutura do sistema. Embora este, arditamente, se reorganize, a partir da assimilação das identidades de grupos subalternizados como “nichos” de mercado e com a incorporação da “representação” desses grupos nos blocos conservadores que constroem a linha de frente do *backlash* aos avanços conquistados, são essas vozes se fizeram ouvir na resistência ao impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016, à reforma trabalhista e no processo eleitoral de 2018, especialmente no posicionamento contrário ao candidato Jair Bolsonaro. São essas vozes múltiplas que constroem a linha de frente da resistência das chamadas “esquerdas” brasileiras na contemporaneidade, embora com a dificuldade da própria “esquerda” em admiti-las como núcleo de força ao invés de “pauta identitária” no sentido de “secundária”.

O contexto que essas vozes constroem, ecoando na resistência às múltiplas formas de opressão vividas por vários grupos sociais, tem provocado fissuras, a partir do micro, da ordem social hegemônica da sociedade. Tais fissuras têm permitido, para muitas pessoas, prolongar sua existência, viver com menos medo ou, simplesmente, conquistar mais dignidade nessa sociedade tão desigual. Perceber que os espaços feministas têm-se constituído como possibilidades de articulação destas existências na luta e na resistência contemporânea faz ver que o feminismo, como escrito na faixa da Marcha das Vadias de Florianópolis, em 2015, é o caminho para a revolução.

Figura 14: Marcha das Vadias de Florianópolis, 2015. Faixa Feminismo é revolução. Créditos: Eduardo Valente.



REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação: Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AHMED, Sara. **Living a feminist life**. Durham and London: Duke University Press, 2017.
- ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Sociedade e Estado**, v.31, n.1, p.143-129, jan.-abr., 2016.
- ALVAREZ, Sonia E. A “globalização” dos feminismos latino-americanos: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio. In. ALVAREZ, S. E.; DAGNINO, E. & ESCOBAR, A. (orgs.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**: novas leituras. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ALVAREZ, Sonia E. Construindo uma política feminista translocal da tradução. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 17(3): 312, pp. 743-754, Set-Dez, 2009.
- ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. **Cadernos Pagu**, n. 43, pp. 13-56, Jan-Jun, 2014.
- ALVAREZ, Sonia E., DAGNINO, Evelina, ESCOBAR, Arturo (orgs.). **Cultura e política nos Movimentos sociais latino-americanos**: novas Leituras. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- AMARAL, Ilana Viana do. Teses pelo Fim do Sistema de Gênero. **Revista Contracorrente**, 2000. Disponível em: <https://sites.google.com/site/comuneiro/home/teses-pelo-fim-do-sistema-de-generos>. Acesso em 9 mar. 2019.
- ATHAYDE, Thayz Conceição Cunha de. A Marcha das Vadias e a escola: feminismo, corpo e (bio) política. [Dissertação de Mestrado] 168f. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.
- BAGAGLIA, Beatriz. **Cisgeneridade e Silêncio**. 2014. Disponível em: <https://transfeminismo.com/cisgeneridade-e-silencio/>. Acesso em 9 mar. 2019.

BENTO, Berenice Alves de Melo. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BERTH, Joice. **Onde você esconde seu racismo?** Porta dos Fundos e o token nosso de cada dia. 2015. Disponível em: <http://www.justificando.com/2015/10/09/onde-voce-esconde-seu-racismo-porta-dos-fundos-e-o-token-nosso-de-cada-dia/>. Acesso em 9 mar. 2019.

BIROLI, Flavia. Agentes imperfeitas: contribuições do feminismo para a análise da relação entre autonomia, preferências e democracia. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 9, Brasília, pp. 7-38, set.- dez., 2012.

BRAIDOTTI, Rosi. El Sujeto en el Feminismo. In: Braidotti, R. **Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividade Nómada**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004. p. 9-31.

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

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, 17(49), pp. 117-132, 2003. DOI: 10.1590/S0103-40142003000300008

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 1ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

COSTA, Albertina de Oliveira. “É viável o feminismo nos trópicos? Resíduos de insatisfação – São Paulo, 1970”. **Cadernos de Pesquisa**, n. 66, p. 63-69, ago. 1988.

COSTA, Claudia de Lima & ALVAREZ, Sonia E. Translocalidades: por uma política feminista da tradução. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 17(3): 312, set.-dez., 2009.

COSTA, Claudia de Lima. As teorias feministas nas Américas e as políticas transnacionais de tradução. **Estudos Feministas**, Florianópolis,

v.8, n. 2, 2000.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismo e tradução Cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber. **Portuguese Cultural Studies**, 4, Fall, 2012.

COSTA, Cláudia de Lima. Feminismos e pós-colonialismos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 21(2): 336, maio-agosto/2013.

COSTA, Cláudia de Lima. O sujeito do feminismo: revisitando os debates. **Cadernos Pagu** (19), p.59-90, 2002.

COSTA, Cláudia de Lima. Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber. **Fragmentos**, n. 39, p. 45-59, jul-dez, 2010.

CRANE, Diana. **A moda e seu papel social**: classe, gênero e identidade das roupas. 2ed. São Paulo: Senac, 2006.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. [online]., vol. 10, n. 1, pp. 171-188, 2002.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. 1ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DESPENTES, Virginie. **Teoria King Kong**. Trad. Márcia Bechara. São Paulo: N-1 edições, 2016.

FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. Apresentação. Dossiê Feminismos Jovens. **Cadernos Pagu** (36), Campinas/SP, pp.9-24, jan-jun, 2011.

FARIAS, Francisco Adjacy. Pobreza e educação: as intervenções do BID nas políticas públicas brasileiras. Dissertação [Curso de Mestrado Acadêmico em Políticas Públicas e Sociedade]. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, USP, Vol 13, n.13, 2005.

FEMENÍAS, María Luisa. Esbozo De Um Feminismo Latinoamericano.

Estudos Feministas, Florianópolis, v.15, n. 01, pp. pp. 9-24, jan-abr, 2007.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. Feminismos Web: linhas de ação e maneiras de atuação no debate feminista contemporâneo. **Cadernos Pagu** (44), p. 199-228, jan-jun, 2015.

FERREIRA, Gleidiane de Sousa. Feminismos e redes sociais na Marcha das Vadias no Brasil. **Ártemis**, v. XV, n. 1, pp 22-43, jan-jul, 2013.

FERREIRA, Gleidiane de Sousa. Resistência, Solidariedade e Rebeldia: o feminismo das Mujeres Creando na Bolívia (1992-2015). [Tese de Doutorado]. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018.

FINO, C.N. FAQs, etnografia e observação participante **Revista Europeia de etnografia da Educação**, 3, 2003.

FONSECA, Inara & GUZZO, Morgani. Feminismos y herida colonial: una propuesta para el rescate de los cuerpos secuestrados en Brasil. **Tabula Rasa**, (29), 2018, pp. 65-84. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.04>

FREEMAN, Jo. **A Tirania das organizações sem estrutura**. Disponível em: [http://spcultura.prefeitura.sp.gov.br/files/event/26881/a_tirania_das_organiza%C3%A7%C3%B5es_sem_esturutura_\(1\).pdf](http://spcultura.prefeitura.sp.gov.br/files/event/26881/a_tirania_das_organiza%C3%A7%C3%B5es_sem_esturutura_(1).pdf). Acesso em 9 mar. 2019.

GALEANO, Eduardo. **Janela sobre o corpo**. In. As palavras andantes. São Paulo: L&PM, 1996.

GLUSBERG, Jorge. **A arte da performance**. Trad. Renato Cohen. São Paulo: Perspectiva, 2008.

GOHN, Maria da Glória (org). **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. 4ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010a.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilização civis no Brasil contemporâneo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010b.

GOMES, Marcela de Andrade. **Passé Livre Já**: participação política e constituição do sujeito. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

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

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. In. **AfroLatinoAmérica**. Caderno de Formação Política do Círculo Palmario, n. 1, pp. 12-20, [1988] 2011. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=174405>. Acesso em 9 mar. 2019.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje**, 2, pp. 223-244, 1984.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocênticas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. São Carlos: **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 2, n. 2, 2012.

GROSSI, Miriam. Feministas históricas e novas feministas no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília: UnB, v. XII, n. 2, jul-dez. 1997.

GUZZO, Morgani. De lagarta a borboleta: construção e (re) construção das identidades femininas a partir do Movimento de Mulheres da Primavera, Guarapuava/PR. 2015. 145f. Dissertação [Mestrado em Literatura] - UNICENTRO - Universidade Estadual do Centro Oeste, Guarapuava, 2015.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna.
Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra(c)_Conoce_Onco
ratón(r): feminismo y tecnociencia. Barcelona: EdUOC, 2004

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria

feminista. **Estudos Feministas**, n. 1, p. 7-31, 1993.

HARDING, Sandra. Del problema de la mujer en la ciencia al problema de la ciencia en el feminismo. In: **Ciencia y Feminismo**. Madrid: Ediciones Morata, S.L, 1996. p. 15-27.

JESUS, Jaqueline Gomes de (org.). **Transfeminismo: teorias e práticas**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e História**. 2ed rev. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

LIMA, Claudia Araújo e DESLANDES, Suely Ferreira. Violência sexual contra mulheres no Brasil: conquistas e desafios do setor saúde na década de 2000. **Saúde Soc**. São Paulo, v.23, n.3, p.787-800, 2014. DOI 10.1590/S0104-12902014000300005

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, 22(3), p. 935-953, 2014.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. Bogotá/Colombia, n.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

MAGALHÃES, Lívia. A culpabilização da mulher, vítima de estupro, pela conduta do seu agressor. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 19, n. 3934, 9 abr. 2014. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/27429>. Acesso em: 30 jul. 2018.

MALUF, Sônia Weidner. Brazilian feminisms: central and peripheral issues. **Feminist Review**, pp. 36-51, set. 2011.

MARTINS, José de Souza. **A epifania dos pobres da terra**. In. MAMMI, Lorenzo e SCHWARCZ, Lilia. 8X fotografia: Ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 183p.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. Trad de Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 1964.

MELO, Camila Olivia de. Do palco ao asfalto, dos meios aos corpos: observando os tentáculos da performance-polvo como estratégias comunicativa-educativa. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Setor de Ciências Humanas, Artes, Comunicação e Design da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

MENDES, Kaitlynn; MACMILLAN, Palgrave. **How the 'SlutWalk' Has Transformed the Rape Culture Conversation.** Disponível em: <<https://www.alternet.org/books/how-slutwalk-has-transformed-rape-culture-conversation>>. Acesso em: 12 ago. 2015.

MENDONÇA, Kelly Y. De Souza. Repertórios de transgressão: narrativas visuais e performance na Marcha das Vadias. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2017.

MENEGHEL, S.N. et al. Femicídio: narrativas de crimes de gênero. **Interface (Botucatu)**, v.17, n.46, p.523-33, jul./set. 2013.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa, CORREAL, Diana Gómez e MUÑOZ, Karina Ochoa. **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.** Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. 480p.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 150-182 Link: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf> Acesso em 8 mar. 2019.

MORAÑA, Mabel. **Postscriptum. El afecto en la caja de herramientas.** In. MORAÑA, Mabel & PRADO, Ignacio M. Sánchez (eds.) El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina. Vervuert: Iberoamericana: 2012.

MOREIRA, Felipe. Não-vidência e transexualidade: questões transversais. In. JESUS, Jaqueline Gomes de (org.). **Transfeminismo: teorias e práticas.** Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

MURACA, CIMA e ALGA. Anatomia dos olhares na pesquisa científica. **Em Aberto**, Brasília, v.27, n.91. p. 111-122, jan/jun. 2014.

NAME, L; DUARTE, G.F; MENDONÇA, I; ACIOLE, V. e RANGEL, M. Corpo, território, paisagem e rede: por uma análise geográfica da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. **Encontro dos Geógrafos da América Latina**, 14, 2013. Lima. Anais [...]. Lima: EGAL, 2013.

OKIN. Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(2): 440, maio-agosto, 2008.

OLIVEIRA, Eleonora Minicucci de. **Nosso corpo nos pertence**: uma reflexão do feminismo pós-70. *Labrys Estudos Feministas*, v. 7, pp. 138-152, 2005.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 39 n. 1, 1996.

OLIVEIRA; Ana K. de Carvalho; MARQUES, Ângela C. Salgueiro; LELO, Thales Vilela. Política, polícia, estética e cenas dissensuais: desafios impostos à pesquisa em Comunicação no diálogo com Rancière. **LÍBERO**. São Paulo, v. 18, n. 36, p. 29-42, jul./dez. de 2015.

ORLANDI, Eni P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PEDRO, Joana e WOLFF, Cristina Scheibe. Nosotras e o Círculo de Mulheres Brasileiras: feminismo tropical em Paris. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 9, n. 14, pp. 55-69, 2007.

PEDRO, Joana Maria. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 23, nº 45, pp. 239-260, 2003.

PEDRO, Joana Maria. As mulheres e a separação das esferas. **Diálogos**, DHI/UEM, v. 4, n. 4, pp. 33-39, 2000.

PEDRO, Joana Maria. Narrativas Fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, nº 52, p. 249-272, 2006.

PEDRO, Joana Maria. Os feminismos e os muros de 1968, no Cone Sul. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 26-1, 2008, pp. 59-82.

PELÚCIO, Larissa. O Cu (de) Preciado: estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. **Iberic@I**, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines, n. 9, 2016, pp. 123-136.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil. **Periódicus**. Salvador, 1ª ed. maio-outubro/2014, p. 1-24.

PEÑA, Julia Antivilo. **Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldías.**: Arte feminista latinoamericano. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2015.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. **Revista Sociologia Política**, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2003.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: Notas para uma política dos 'anormais'. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 19 (1): 312, janeiro-abril, 2011. pp. 11-20.

PRECIADO, Beatriz. **Texto Yonqui**. Madri: Espasa, 2008.

PROCHASSON, Christophe. Emoções e política: primeiras aproximações. **Varia História**, Belo Horizonte, v.21, nº 34: julho/2005, p. 305-324.

QUIJANO, Aníbal. (2010). **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez, p. 84-130.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**: estética e política. 24ed. São Paulo: Eixo Experimental org., 2005.

RANCIÈRE, J. **O desentendimento**: política e filosofia. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RANCIÈRE, J. **O que significa "Estética"**. Disponível em <http://cargocollective.com/yماغo/Ranciere-Txt-2>. Acesso em 12 mai. 2016.

RANGEL, Natália Fonseca de Abreu. A emergência do ativismo gordo no Brasil. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, p. 1-13.

REIS, Nathália Dothling. “Se eu não puder gozar, não é a minha revolução”: etnografia da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC em 2014. [TCC] 112f. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

RIAL, Carmem, TOMIELLO, Naira, RAFAELLI, Rafael. **A aventura interdisciplinar**: quinze anos do PPGICH/UFSC. Blumenau: Nova Letra, 2010.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas**. n 5, 2010, p. 17-44. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309/1742>. Acesso em 9 mar. 2019.

RODOVALHO, Amara Moira. O cis pelo trans. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 25(1): 365-373, janeiro-abril/2017.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a “economia política” do sexo. Trad. Christine Rufino Sabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa. Recife: SOS Corpo, 1993.

RUBIN, Gayle; BUTLER, Judith. Tráfico sexual – Entrevista. **Cadernos Pagu** (21), pp.157-209 2003.

RYAN, Mary. **A parada norte-americana**: representações da ordem social do século XIX. In. HUNT, Lynn, A nova história cultural. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 177-209.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 12(2): 264, maio-agosto/2004. p. 35-60.

SCAVONE, Lucila. Políticas Feministas do Aborto. **Estudos**

Feministas, Florianópolis, 16(2): 675-680, maio-agosto/2008.

SCHERER-WARREN, Ilse e LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn (orgs). **Movimentos sociais e engajamento político: trajetórias e tendências analíticas**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2015. 287p.

SCHERER-WARREN, Ilse e LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. Situando o debate sobre movimentos sociais e sociedade civil no Brasil – Introdução. **Política & Sociedade**, n. 5, p. 13-45, outubro de 2004.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n.1, p. 109-130, jan./abr. 2006.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. Tradução Lúcia Haddad **Projeto História**. São Paulo, nº 16, 1998, p. 297-325.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n. 1, p. 109-130, jan.-abr. 2006.

SILVA, Alfredo Rodrigues Leite da; FANTINEL, Letícia Dias. Dilemas e implicações do uso da observação enquanto técnica em detrimento da etnografia. **XXXVIII Encontro da ANPAD**. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 13 a 17 de setembro de 2014. p. 1-16.

THOMPSON. Denise. **O problema da hostilidade horizontal**. 2003. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/158094/hostilidade+horizontal+final-bklt.pdf>. Acesso em 9 mar. 2019.

V, viviane. **É a natureza quem decide? Reflexões trans* sobre gênero, corpo e (ab?)uso de substâncias**. In: JESUS, Jaqueline Gomes de [et al]. **Transfeminismo: teorias e práticas**. 1ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

VEGA, Luís Mercier. Acerca dos grupos de afinidade. *A Batalha*, n.º

197, Jan.-Fev. 2003. Disponível em: <https://daslutas.wordpress.com/2016/04/28/acerca-dos-grupos-de-afinidade/>. Acesso em 9 mar. 2019.

VELÁSQUEZ, Susana. **Violencias Cotidianas**, Violencia de género: escuchar, aprender, ayudar. Ediciones Paidós Iberica, 2003.

ZANELLA, Andréa Vieira. **Fotografia e pesquisa em psicologia: retratos de alguns (des)encontros**. In. ZANELLA, Andréa Vieira e TITTONI, Jaqueline (orgs). *Imagens no pesquisar: experimentações*. Porto alegre: Dom Quixote, 2011.

WHO – WORLD HEALTH ORGANIZATION. *World report on violence and health*. Genebra, 2002. 334 p. Disponível em: http://whqlibdoc.who.int/publications/2002/9241545615_eng.pdf. Acesso em: 25 de jan. 2012.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Trad. Waldéa Barcellos. 1ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

WOLFF, Cristina Scheibe. Corpos narrados nas memórias das ditadura do Cone Sul. **Sæculum**, n. 39, jul./dez. 2018, p. 267-278.

WOLFF, Cristina Scheibe. Pedacos de alma: emoções e gênero nos discursos da resistência. **Estudos Feministas** [online]. 2015, vol.23, n.3, pp.975-989.

WOLFF, Cristina Scheibe. Razón y emoción: mujeres militantes en las dictaduras del Cono Sur. **Historia del Presente**, n. 33, 2019/1, 2a. Época, pp.75-87. ISSN 1579-8135.

APÊNDICES

APÊNDICE A - ROTEIRO DE PERGUNTAS DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Perguntas – Experiência pessoal:

1. Quando e por que você decidiu participar da Marcha das Vadias ou por que sentiu interesse em fazer parte da organização em sua cidade?
2. Que sentimentos e sensações você sentiu quando participou da MdV pela primeira vez (quando ainda não estava na organização)?
3. O que era a MdV quando você entrou? Quem participava? Quais eram as pautas? Mudou algo no(s) ano(s) que você esteve construindo?
4. Qual era a sua experiência ou entendimento sobre o feminismo antes da MdV?
5. O que você notou de diferença no seu posicionamento ou militância após essa experiência organizando a marcha? Você considera a sua participação na organização da Marcha das Vadias como importante para a sua militância feminista?
6. Quais são as sujeitas que a marcha alcança, na sua opinião? E quais não alcança?
7. Você acha que, após 6 anos, a MdV ainda produz efeitos na sociedade? Quais e para quem?

Perguntas sobre a organização da Marcha das Vadias na cidade:

1. Como se dá a construção da marcha das vadias na sua cidade (tipos de atividades, formato e organização)?
2. Quais são as sujeitas (identidades) que constroem a MdV e quem são as pessoas que participam somente no dia?
3. Que tipo de performance ocorre no dia da marcha na sua cidade (leitura de poemas, performances artísticas em geral, gritos e palavras de ordem etc.)? Elas são previamente organizadas ou são espontâneas – feitas por grupos que aparecem na hora?
4. Existe algum partido político, representante do Estado ou do Terceiro Setor (ONGs etc.) participando da organização da marcha na sua cidade?
5. Qual é a relação com as instituições e o Estado?
6. A MdV na sua cidade tem uma perspectiva política declarada? Qual é?

7. Que categorias ou identidades são reivindicadas pela Marcha das Vadias em sua cidade? Quais são as principais pautas?
8. Qual é a relação entre a discussão do feminismo da MdV da sua cidade com as questões como raça/etnia, classe, sexualidade e identidade de gênero? Existe alguma discussão sobre racismo, transfobia e questões de classe na organização? Estas discussões são puxadas por pessoas negras, trans, da periferia?
9. Qual é a porcentagem de pessoas negras, indígenas ou moradoras das periferias construindo a MdV na sua cidade? E participando no dia?
10. A MdV da sua cidade apoia a pauta das trabalhadoras sexuais? Existem trabalhadoras sexuais construindo a MdV?
11. A MdV da sua cidade apoia abertamente as pautas de pessoas trans? Existem pessoas trans construindo a MdV?
12. A organização da MdV da sua cidade é aberta para homens cis heterossexuais ou homossexuais? Quais os motivos?
13. "Mulher" ou "mulheres" são categorias válidas e importantes na MdV? Por quê?
14. Com que outros coletivos ou grupos feministas a MdV dialoga?
15. Com que grupos ou vertentes feministas ou não a MdV não dialoga? Existem alguns atritos ou situações que tenham acontecido que possa relatar?
16. Qual é a amplitude que a MdV da sua cidade alcança? A que você acha que deve esse alcance (meios de comunicação, atividades pré-marcha, redes sociais etc.)?
17. Como é feita a divulgação das atividades da MdV da sua cidade? Qual é a relação do grupo com os meios de comunicação hegemônicos?
18. Qual é a imagem da Marcha das Vadias na sua cidade? Positiva ou negativa? Os meios de comunicações ajudam a construir essa imagem?
19. Qual você acha que é o principal obstáculo/desafio atual para a Marcha das Vadias?

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA PPGICH/CFH/UFSC

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título do Projeto: Militância feminista contemporânea e a perspectiva feminista da Marcha das Vadias

Gostaria de convidá-la para participar deste projeto de pesquisa que tem como objetivo compreender se existe e qual é a perspectiva feminista das Marchas das Vadias em cidades brasileiras. O estudo parte das experiências das militantes das Marchas das Vadias, seguindo a epistemologia feminista decolonial, isto é, a partir da militância, das experiências subjetivas e políticas das ativistas, pensar as categorias e as perspectivas teóricas que envolvem as ações feministas contemporâneas, evidenciando o caráter feminista latino-americano e o contexto histórico-social das sujeitas em relação a diversas formas de opressão interseccionadas. Assim, convido-a para ser uma de minhas interlocutoras, já que o diálogo/entrevista o procedimento mais importante para que esta pesquisa se desenvolva. Caso aceite, peço a gentileza de ler atentamente este termo de consentimento livre e esclarecido e, se concordar com as informações aqui apresentadas, assinar no local indicado. Uma cópia ficará com você e outra permanecerá comigo, pesquisadora responsável pelo projeto.

OBJETIVOS DO ESTUDO

Este estudo objetiva compreender se existe e qual é a perspectiva feminista das Marchas das Vadias em cidades do Brasil, evidenciando as pautas, formas de organização e as experiências das militantes nos processos de construção das marchas e sua relação com os contextos econômicos, sociais e históricos destes países, seguindo a epistemologia feminista decolonial.

PROCEDIMENTOS

PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA: Sua participação nesta pesquisa é

em formato de diálogo/entrevista. As perguntas são abertas e servem somente para guiar a conversa, que será pautada pela sua experiência enquanto militante da Marcha das Vadias em sua cidade. Sua participação é voluntária e, caso queira, pode desistir, em qualquer momento, mesmo após ter iniciado a entrevista, sem nenhum prejuízo para você. Além da utilização da entrevista na pesquisa em questão, gostaria de sua autorização para arquivá-la junto ao acervo do Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), o qual faço parte, para futuras consultas.

2. RISCOS E DESCONFORTOS: Não há nenhum risco ou desconforto.

3. BENEFÍCIOS: Os benefícios são de caráter acadêmico, no sentido de proporcionar mais um meio de visibilidade das experiências e do ativismo da Marcha das Vadias.

4. FORMAS DE ASSISTÊNCIA: Em caso de dúvidas ou desconforto quanto à entrevista, você terá todo o apoio e esclarecimentos por parte da pesquisadora.

5. CONFIDENCIALIDADE: Todas as informações que você fornecer, tanto nas entrevistas quanto no processo de acompanhamento das atividades da Marcha das Vadias, serão utilizadas somente para esta pesquisa e para fins acadêmicos. Caso autorize, o áudio e a transcrição da sua entrevista ficarão arquivados no Laboratório de Estudos de Gênero e História, da UFSC. Caso deseje que seu nome fique em sigilo, poderemos trocar seus dados por dados fictícios, mantendo sua privacidade. Para isso, assinale a opção desejada no final deste documento.

6. ESCLARECIMENTOS: Se tiver alguma dúvida a respeito da pesquisa e/ou dos métodos utilizados na mesma, pode procurar a qualquer momento a pesquisadora responsável.

Nome do pesquisador responsável: Morgani Guzzo

Endereço: Rua Maria Pires Linhares, 401. Condomínio das Corujas, casa 4. Bairro Campeche. Florianópolis/SC. CEP: 88062-280

Telefone para contato: (48) 99854-4294

7. RESSARCIMENTO DAS DESPESAS: Caso aceite participar da pesquisa, não há nenhuma forma de compensação financeira.

8. CONCORDÂNCIA NA PARTICIPAÇÃO: Se estiver de acordo em participar, preencha e assine o Termo de Consentimento Pós-esclarecido que se segue, e receberá uma cópia deste Termo.

O **sujeito de pesquisa** ou seu representante legal, quando for o caso, deverá rubricar todas as folhas do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE – assinando na última página do referido Termo.

O **pesquisador responsável** deverá, da mesma forma, rubricar todas as folhas do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE – assinando na última página do referido Termo.

CONSENTIMENTO PÓS INFORMADO

Pelo presente instrumento que atende às exigências legais, eu _____, portadora da cédula de identidade _____, declaro que, após leitura minuciosa do TCLE, tive a oportunidade de fazer perguntas, esclarecer dúvidas que foram devidamente explicadas pela pesquisadora, e estou ciente dos serviços e procedimentos aos quais serei submetida. Não restando quaisquer dúvidas a respeito do lido e explicado, firmo meu **CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO** em participar voluntariamente desta pesquisa.

Quanto à utilização do meu nome na pesquisa, () autorizo que seja informado, conforme assino; ou () gostaria que permanecesse em sigilo, substituído por um nome fictício à escolha da pesquisadora. Autorizo também que o áudio e a transcrição de minha entrevista sejam arquivados no Laboratório de Estudos de Gênero e História da UFSC.

E, por estar de acordo, assino o presente termo.

(Cidade), (dia) de (mês) de ano.

Assinatura da participante

Assinatura da pesquisadora

APÊNDICE C - ATIVIDADES REALIZADAS PELAS MARCHAS DAS VADIAS AO LONGO DOS ANOS

1. MARCHA DAS VADIAS DO RIO DE JANEIRO

ANO	ATIVIDADE	LOCAL	DATA	LINK
2013	“Oficina de Retalhos de Memória”,	IFCS - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais	17/07	https://www.facebook.com/events/1389378751279134/
	“Arrastão na Lapa”, batucada pré-marcha, com Tambores de Safo	Escadaria Selarón	26/07	https://www.facebook.com/events/486607404759313/
2014	“Roda de Conversa Feminismo Negro e a Marcha das Vadias: Diálogos sobre Racismo”	Viva Rio	11/07	https://www.facebook.com/events/319836741514813/
	“Oficina de batucada das vadias!!!”	Parque Madureira	19/07	https://www.facebook.com/events/1524658481090819
	“Isoporzinhx das Vadias” - encontro pré-marcha	Baile Charme Da Lavradio	2/08	https://www.facebook.com/events/1506636846239501/
	4ª Marcha das Vadias do Rio de Janeiro	Avenida Atlântica. Posto 5	9/08	https://www.facebook.com/events/1485831408317133/
2015	Pedalada do Isoporzinho das Sapatão <i>Dykes on Bikes</i> , fechamento do mês da visibilidade lésbica	Museu de Arte Moderna	30/08	https://www.facebook.com/events/860233764072323/
	Oficina: “Ritmo, arte e composição! Vem fazer subversão”	Casa Nuvem	3/10	https://www.facebook.com/events/913393982086444/
	Roda de conversa “Consentimento, autonomia, espaço e ativismos”	UERJ	15/10	https://www.facebook.com/events/1009136132471015/
	“ManiFesta Marcha das Vadias”, oficina	Casa Nuvem	2/11	https://www.facebook.com/events/5100800591744

	para impressão de cartazes da Marcha das Vadias			58/
	5ª Marcha das Vadias do Rio de Janeiro	Posto 4 - Copacabana	14/11	https://www.facebook.com/events/864284083625021/
2016	Fortalecimento do ato do dia 8 de março contra a candidatura de Pedro Paulo (PMDB) à prefeitura da cidade	ALERJ-Assembléia Legislativa	8/03	https://www.facebook.com/events/1078666668821104/
	“Roda de conversa: Assédio nas universidades e escolas”	Casa Nem	30/04	https://www.facebook.com/events/1044987882223093/
	“Roda de conversa: Feminismos e Saúde Mental”	UFRJ – Campus Praia Vermelha	10/05	https://www.facebook.com/events/1337968169553468/
	Conversa com estudantes da Ocupação Heitor Lira sobre assédio, consentimento e LGBTfobia	Colegio Estadual Heitor Lira	16/05	https://www.facebook.com/events/1079179512143266/
	“Turismo sexual e as Olimpíadas: quebrando tabus”	Casa Nem	16/06	https://www.facebook.com/events/1789641187922520
	Marcha das Vadias do Rio de Janeiro	Copacabana - Posto 5	2/07	https://www.facebook.com/events/1011486032219865/
	Festa “Vadias, kinguem-se”, encerramento da Marcha das Vadias	Trecho Copacabana-Leme	2/07	https://www.facebook.com/events/1246303775380212/
	Roda de conversa “Machismo na Esquerda e no Midiativismo”	Largo Sao Francisco De Paula	3/08	https://www.facebook.com/events/1760187814254657/
	“Sapatânikas – oficinas e festchénha”	Casa Nem	27/08	https://www.facebook.com/events/1579027585726703/
2017	“Arte e Ativismo –	Casa Nem	2/09	https://www.facebook.co

	Oficina de Serigrafia”			m/events/1669477459763766/
	Roda de conversa “Vamos falar de sexualidade: Nenhuma a menos!”	Rua Morais e Vale, Lapa.	7/10	https://www.facebook.com/events/508870272809130/
	Marcha das Vadias do Rio de Janeiro	Posto 4 – Copacabana	17/12	https://www.facebook.com/events/347512359045153/

2. MARCHA DAS VADIAS DE FLORIANÓPOLIS

ANO	ATIVIDADE	LOCAL	DATA	LINK
2013	Cine-debate Filme: “Aborto dos Outros” e venda de Zines e comidas veganas para financiamento da Marcha	Sala 10 do Departamento de História (UFSC)	19/04	https://www.facebook.com/events/129502640573550
	Cine-debate “Feminismo, Prostituição e Exploração Sexual”. Filmes: “Anjos do Sol” e “69 Praça da Luz”	Sala 314 do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH) da UFSC	3/05	https://www.facebook.com/events/459072930833455
	Eventos pré-marcha ainda criado em 2013 para produção de materiais para a Marcha	Coreto da Praça XV (Centro); Varandão do CCE (UFSC); Arena do CEART (UDESC)	18, 22 e 23 de maio	https://www.facebook.com/events/144073649110053
	3ª Marcha das Vadias de Florianópolis	Catedral – Praça XV	25/05	https://www.facebook.com/events/105626642969047
2014	Cine-debate “Feminismo pra quê?”, Filme “Acusados” (1988)	Mini auditório do CFH da UFSC	26/03	
	oficina de produção de cartazes	Varandão do CCE da UFSC	27/03	https://www.facebook.com/events/549286708520228
	Venda de artesanato	Concha do	23/04	https://www.facebook.com/e

	feminista na Feira da UFSC e roda de conversa sobre lesbofobia e bifobia	CCE na UFSC		vents/481291658665238
	Marcha das Vadias	Praça XV de Novembro	24/05	https://www.facebook.com/events/249712618564522
2015	Roda de conversa e oficina “Feminismo e Anticapitalismo”	Instituto Arco Íris	25/04	https://www.facebook.com/events/1622898084609334
	Debate “FeminismoS”	ADEH	29/04	https://www.facebook.com/events/1622898084609334/
	Debate “Feminismo, Laicidade e Educação”	OCUPAAL ESC		https://www.facebook.com/events/1590625684523231/
	Debate “Feminismo, Redução da Maioridade Penal e Descriminalização das Drogas”	OCUPA ALESC	15/05	https://www.facebook.com/events/1600491513562764
	Debate “Feminismo Negro”,	OCUPA ALESC	26/05	https://www.facebook.com/events/936365309746932/
	Festa da Marcha das Vadias	CA da Biologia, na UFSC	29/05	https://www.facebook.com/events/777297105718047
	Debate “Feminismo e Direito à Cidade”	Instituto Arco Íris	4/07	https://www.facebook.com/events/710331585745689/
	Roda de conversa “Veganismo, Feminismo e Antirracismo” com oficina de zines e compartilhamento de comidas veganas	Não especificado	9/07	https://www.facebook.com/events/1597390907200834
	Bazar Feminista: exposição, trocas, vendas de artes e artesanatos, brechó, microfone aberto, oficinas, apresentações artísticas.	Parque Ponta do Coral	8/08	https://www.facebook.com/events/890985227603408/
	Marcha das Vadias de Florianópolis de	Ponta do Coral	14/08	https://www.facebook.com/events/890985227603408/

	2015			
2016	Roda de conversa “Que feminismo te contempla?”	Instituto Arco-Íris	4/06	https://www.facebook.com/ events/1140904062637146/

3. MARCHA DAS VADIAS DE CURITIBA

ANO	ATIVIDADE	LOCAL	DATA	LINK
2012	“Leituras Feministas”	Grupo Dignidade	22/09 06/10	https://www.facebook. com/events/45627535 1059398/
	Love Your Body Day Curitiba, com sessão de fotos			
2013	Vigília, na data marcada para uma Marcha Nacional das Vadias	Praca 19 De Dezembro	25/05	https://www.facebook. com/events/19518199 7300059/
	Marcha das Vadias de Curitiba	Praça 19 de Dezembro - Praça da Mulher Nua	13/07	https://www.facebook. com/events/13764871 6431483/
	Bazar Vadio	ABRAT	8/06	https://www.facebook. com/events/30160708 9973968/
	Festa chamada “Baile de Debutantes Vadio”,	Pub 92 Graus	28/06	https://www.facebook. com/events/28086996 8723601/
	Bate papo chamado “Eu sou vadia, e você?”	Reitoria da UFPR	6/07	https://www.facebook. com/events/16968606 3213436/
2013	Festa God Save the Queer,	92 Graus The Undergroun d Pub	3/08	https://www.facebook. com/events/22392441 4423203
2013	Leituras Feministas	Museu Oscar Niemeyer	7/09	https://www.facebook. com/events/15713242 1150812
2013	Curso de Extensão sobre Gênero e Violência na UFPR	UFPR	23/11	https://www.facebook. com/events/13791281 15649412/
2014	Festa: “Formatura Vadia: beijos no ombro pros imortais da academia de		17/05	https://www.facebook. com/events/14706257 89838595/

	letras”,			
2014	Ação de ajuda às famílias vítimas de uma enchente em Curitiba, como o “Ajuda Vadia <3”	Praça Santos Andrade	11/06	https://www.facebook.com/events/603593489748164/
2014	“Beijação pela Liberdade no Quintal da Maria”, um ato contra a intolerância e a violência LGBT	Outro Bar	24/05	https://www.facebook.com/events/1615469995344211/
2014	Palestra sobre Transfeminismo com a presença de Hailey Kaas	Faculdade Uninter	14/06	https://www.facebook.com/events/719945128069741/
2014	“Bazar vadio + Roda de Conversa + Oficina de Cartaz”,	APP Sindicato.	28/06	https://www.facebook.com/events/293798817456936/
2014	Marcha das Vadias	Praça Dezenove Dezenove - Praça da Mulher Nua	7/07	https://www.facebook.com/events/459022657566389/
2014	28 de Setembro: Dia de luta pela descriminalização do aborto na América Latina	Boca Maldita	27/09	https://www.facebook.com/events/823309137702061/
2014	Debate “Sou passiva, mas meto bala: resistência feminista e o conservadorismo latente”,	UFPR	29/11	https://www.facebook.com/events/1468108033465344/
2015	“Sessão de Curtas + Debate”, em parceria com o Transgrupo Marcela Prado, cuja temática foi a visibilidade Trans	Praça de bolso do ciclista	30/01	https://www.facebook.com/events/1535388600063382/
2015	Roda de conversa “Baderna – Marcha das Vadias”, com objetivo de articulação e desabafo.	Museu Oscar Niemeyer	9/05	https://www.facebook.com/events/372873162904343/
2015	Marcha das Vadias Tema: “Vadias Sabotando o Estado”	Praça da Mulher Nua	4/07	https://www.facebook.com/events/685014218271817/
2015	Piquenique pós-Marcha	Museu	18/07	https://www.facebook.com/

		Oscar Niemeyer		com/events/402399183298667/
2015	Participação no Colóquio de Gênero, Diversidade e Sexualidade	Instituto Federal do Paraná – Campus Pinhais	13/11	https://www.facebook.com/events/421593291366349/
2016	Piquenique Vadio		5/03	https://www.facebook.com/events/469371326581559/
	Rodas de conversa “Unidas somos mais fortes” para articular a luta com outros coletivos de Curitiba e região metropolitana;	Museu Oscar Niemeyer	14 e 28 de maio	https://www.facebook.com/events/1705396149726556/ https://www.facebook.com/events/1402254866742682/
2016	Festa “As frenéticas”	Selvática Ações Artísticas	7/11	https://www.facebook.com/events/105593273179275/
2016	Oficina de Zines	Appad LGBTI Curitiba	18/06	https://www.facebook.com/events/984035228378845/
2016	Marcha das Vadias Tema “Cuspindo na cara do Estado”,	Praça da Mulher Nua	9/06	https://www.facebook.com/events/1046914218729575/
2017	Ato “Nem uma a menos – ser vadia é sinônimo de ser livre”	Boca Maldita	7/07	https://www.facebook.com/events/233460387065023/
2017	“Aqui tem Gênero – ‘escuta as puta!’: debatendo putafeminismo”	Reitoria UFPR	27/09	https://www.facebook.com/events/1556041754456699/
2017	“Roda de conversa + Piquinick Vadio”	Museu Oscar Niemeyer	2/12	https://www.facebook.com/events/2018241778413359/
2018	“Bazar Vadio”	Rua João Manoel, 142	7/04	https://www.facebook.com/events/342708782916189/
2018	Lançamento do livro ‘Putafeminista’ de Monique Prada	Livraria Vertov	30/10	https://www.facebook.com/events/866521020403365/