



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES  
SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMOS – PPGNEIM**

**POR NÓS, PELAS OUTRAS, POR MIM:  
A POLÍTICA FEMINISTA DA MARCHA DAS VADIAS RECIFE**

**VIVIANE MENEZES HERMIDA**

**SALVADOR**

**2018**

**VIVIANE MENEZES HERMIDA**

**POR NÓS, PELAS OUTRAS, POR MIM:  
A POLÍTICA FEMINISTA DA MARCHA DAS VADIAS RECIFE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia para obtenção do título de Doutora.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cecília Maria Bacellar Sardenberg

Co-orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maíra Kubik Mano

**SALVADOR  
2018**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

---

Hermida, Viviane Menezes

Por nós, pelas outras, por mim: a política feminista da Marcha das  
Vadias Recife. / Viviane Menezes Hermida. -- Salvador, 2018.  
222f.: il

Orientadora: Prof<sup>ta</sup> Dr<sup>a</sup> Cecília Maria Bacellar Sardenberg.

Co-orientadora: Prof<sup>ta</sup> Dr<sup>a</sup> Maíra Kubik Mano.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de  
Filosofia e Ciências Humanas, 2018.

1. Marcha das Vadias. 2. movimento feminista. 3. protesto. 4. corpo.  
5. interseccionalidade. I. Sardenberg, Cecília Maria Bacellar.  
II. Mano, Maíra Kubik. III. Título.

---

**Viviane Menezes Hermida**  
**POR NÓS, PELAS OUTRAS, POR MIM:**  
**A POLÍTICA FEMINISTA DA MARCHA DAS VADIAS RECIFE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia para obtenção do título de Doutora.

Aprovada em: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cecília Maria Bacellar Sardenberg (PPGNEIM/Universidade Federal da Bahia)

\_\_\_\_\_  
Co-orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maíra Kubik Mano (PPGNEIM/Universidade Federal da Bahia)

\_\_\_\_\_  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Adriana Piscitelli (Universidade Estadual de Campinas)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Cristiano Santos Rodrigues (Universidade Federal de Minas Gerais)

\_\_\_\_\_  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Márcia dos Santos Macedo (PPGNEIM/Universidade Federal da Bahia)

\_\_\_\_\_  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sonia Alvarez (University of Massachussets, Amherst )

## DEDICATÓRIA

### **Dedico essa tese a três mulheres fundamentais em minha vida:**

A minha mãe, Carmen Hermida, pelo imenso amor e firme presença, por me mostrar como ser forte, e por acolher as minhas escolhas. Essa tese não seria possível sem seu apoio!

A minha filha Olívia, por me mostrar diariamente o que realmente importa e por me proporcionar os melhores recreios entre as tarefas diárias de trabalhadora, estudante, mãe e militante.

A minha “irmã de sangue no olho” Ivana Chastinet, com quem tive o prazer de “caboclar” nas lutas pelo nosso território – o bairro Dois de Julho, a Vila Coração de Maria e o Centro Antigo de Salvador – e que me mostrou os cantos e esquinas mais loucos e maravilhosos da cidade, da política e de mim mesma. Estará sempre viva em minha memória!

## AGRADECIMENTOS

A uma rede imensa de mulheres, que como boa rede, me embalou e divertiu, mas também me acompanhou nas horas de descanso e me acolheu nas horas de desânimo.

Às vadias de Recife, pelas intensas trocas ao longo de toda a pesquisa. Meu agradecimento especial a Ju Dolores, que além de ter tornado a pesquisa uma fonte inesgotável de prazeres, tornou-se uma amiga por quem tenho enorme afeto.

Às vadias de Salvador, em especial a Sandra Muñoz, pelo carinho e confiança com que me receberam nos primeiros passos dessa pesquisa.

A minha orientadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cecília Sardenberg e a minha co-orientadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maíra Kubik Mano, pelo constante estímulo e acolhimento.

Ao Prof. Dr. Cristiano Rodrigues e à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Márcia dos Santos Macedo, pelas valiosas observações no exame de qualificação dessa pesquisa.

À professora Sonia Alvarez, pelo apoio, pelas trocas e, principalmente, por me fazer acreditar na minha pesquisa.

A minhas colegas do PPGNEIM, em especial Leidiane Farias, Cíntia Tâmara, Marta Argolo e Rabeca Sobral.

A minhas irmãs de sangue no olho do movimento feminista, entre elas Carmen Silva e Priscilla Brito, cuja presença e encorajamento foram fundamentais para indicar direções e amenizar as dores da caminhada.

A minhas irmãs de sangue no olho da Articulação de Movimentos e Comunidades do Centro Antigo de Salvador: Ivana Chastinet, Maya Manzi, Ana Caminha, Maura Cristina, Fernanda Gonzalez, Thaís Rebouças, Cacilda Povoas, Gleide Santos, Linda Kaiongo, Simony Venâncio, Eliane Silva, Vilma Mota, Guace Santos, Talitha Andrade e tantas outras guerreiras com quem marchei, cantei e protestei ao longo desses anos de doutorado. Seguiremos! Somos úteros em fúria e o Centro Antigo é do Povo!

A minhas parceiras amadas, Olga Matos e Rosana Fernandes, por todo apoio para que eu pudesse “equilibrar os pratos” da vida nesse período, e sempre.

A minhas amigas-irmãs Juliana Prates, Marcela Menezes e Daniela Martins, por serem fonte permanente de amor e coragem. Vamos ficar velhinhas juntas!

Aos amigos Laurênio Sombra e Ivan Faria, consultores acadêmicos e emocionais desde a concepção do projeto de pesquisa que resultou nessa tese.

À equipe da CESE, pelo apoio e compreensão em momentos críticos da pesquisa e da escrita.

Por fim, um agradecimento especial ao meu companheiro Diego Haase, por estar sempre ao meu lado, acolhendo meu estranho amor e me amando de todas as maneiras que há de amar.

Hermida, Viviane Menezes. **Por nós, pelas outras, por mim: a política feminista da Marcha das Vadias Recife [tese]**. Salvador: PPGNEIM, Universidade Federal da Bahia; 2018.

## RESUMO

Esse estudo teve como objetivo compreender como os discursos e práticas da Marcha das Vadias Recife (MVR) se inserem no âmbito do feminismo brasileiro contemporâneo. Para isso, foi reconstruída a trajetória da MVR no período de 2011 a 2017, com atenção aos seus contornos locais. Foram analisadas as conexões entre corpo e política na MVR considerando tanto o modo como o corpo aparece em suas reivindicações como em seu repertório de protesto. Foi também discutida a abordagem da MVR sobre a dimensão racial, em articulação com as dimensões de gênero, sexualidade e classe. Adotando uma abordagem epistemológica feminista do conhecimento situado, foi realizado levantamento de dados disponíveis na Internet; levantamento de fotografias da MVR; inserção etnográfica, de abordagem feminista e engajada, da sétima edição da MVR (2017), incluindo processos preparatórios; entrevistas individuais e grupo de discussão com integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife. Os referenciais incluíram estudos sobre trajetórias do feminismo brasileiro; os conceitos de sexagem e apropriação, elaborados no âmbito do chamado feminismo materialista francófono; aportes do pensamento feminista negro, com uso do conceito de interseccionalidade, enriquecido por abordagens históricas e perspectivas decoloniais que tratam da mútua constituição de gênero, raça, classe e sexualidade na América Latina, desde o período colonial. Os dados levantados demonstram que a Marcha das Vadias Recife faz parte de um conjunto de expressões feministas iniciado na década de 2010, marcadamente urbanas e jovens, em que a Internet desempenha papel fundamental, com forte presença pública nas ruas e nas redes sociais, organizadas por pequenos grupos que geram uma plataforma aberta à expressão individual e coletiva, sem a mediação, ao menos inicial, de organizações de referência do movimento feminista. Os dados demonstram também que a MVR está em pleno vigor, atuando a partir de um coletivo com razoável organicidade, atraindo milhares de mulheres para as marchas anuais, participando ativamente de debates públicos e estabelecendo alianças no campo feminista. Com suas pautas políticas – em que a autonomia sobre o corpo e a liberdade sexual ocupam lugar central –, e com seu repertório de protesto – no qual o corpo aparece como suporte para suas mensagens, a partir de inscrições de frases de luta em seus corpos e de performances individuais e coletivas, as integrantes da MVR questionam concepções hegemônicas sobre as mulheres, confrontando a apropriação das mulheres. A dimensão racial apresenta-se como um ponto de tensionamento para a MVR, com críticas aos limites de suas práticas e discursos para contemplar experiências de mulheres negras e de classes populares. A partir da pesquisa, ficou evidenciado o esforço das organizadoras para aprimorar a abordagem da questão racial, promovendo debates, dialogando com organizações de mulheres negras e pautando publicamente a questão, o que vem impactando a configuração do coletivo organizador, sua atuação e política de alianças.

**PALAVRAS-CHAVE:** Marcha das Vadias, movimento feminista, protesto, corpo, interseccionalidade

**Hermida, Viviane Menezes. For us, for the others, for me: the feminist politics of SlutWalk Recife, Brazil [thesis]. Salvador: PPGNEIM, Universidade Federal da Bahia; 2018.**

### **ABSTRACT**

The aim of this study was to understand how discourses and practices of *Marcha das Vadias Recife* (SlutWalk) interact with Brazilian contemporary feminism. In order to achieve that, the trajectory of *Marcha das Vadias Recife* (MVR) from 2011 to 2017 was reconstructed. Connections between body and politics in the MVR were analyzed, as well as its approach to the racial issue, in relation to gender, sexuality and class. The study adopted a feminist epistemological perspective of situated knowledge. Data were collected on the Internet, including debates and images; through ethnographic insertion during the 7<sup>th</sup> edition of MVR (2017), including preparatory processes; individual interviews and discussion group with member of the MVR organizing collective. References included studies on trajectories of Brazilian feminisms; concepts of *sexage* and appropriation, elaborated by francophone materialist feminists; contributions from the Black feminist thought, using the concept of interseccionality, enriched by historical and decolonial perspectives which approach the mutual constitution of gender, race, class and sexuality in Latin America. The results show that MVR is part of a set of feminist urban and youth expressions initiated in the 2010s, in which Internet plays a central role, with strong public presence, in the streets and in the social networks, organized by small groups which create open platforms for individual and groups to voice their demands, without the mediation of consolidated organizations of the feminist movement. Results also show that MVR maintains its vigor, acting through a quite organized collective, attracting thousands of women to their annual demonstrations, taking active part in the public debate and establishing alliances in the feminist field. With its political agenda – in which body autonomy and sexual freedom are central –, and with its protest repertoire – in which the body appears in the public space as the vehicle of its messages – MVR participants question hegemonic conceptions on women, confronting the appropriation of women. Racial dimension was identified as a significant source of tension to MVR, which is criticized due to the limits of its practices and discourses to encompass Black women's experiences. Significant efforts of MVR organizers to improve their approach to racial issue were observed, through promotion of public debates, through active dialogue with Black women's organizations and through their public statements and performances, impacting the configuration of its organizing collective, its political action and the establishment of alliances.

**KEYWORDS:** SlutWalk, feminist movement, protest, body, interseccionality



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1	–	Pesquisadoras-ativistas no Fazendo Gênero 11 (Florianópolis, 2017)	p.35
Imagem 2	–	Leitura da carta manifesto da Marcha das Vadias Recife 2017 (I)	p.41
Imagem 3	–	Leitura da carta manifesto da Marcha das Vadias Recife 2017 (II)	p.41
Imagem 4	–	Momento final da Marcha das Vadias Recife 2016	p.65
Imagem 5	–	Batucada do Fórum de Mulheres de Pernambuco na Marcha das Vadias Recife 2017	p.68
Imagem 6	–	“Genitália não define gênero”: cartaz na MVR 2016	p.80
Imagem 7	–	Programação de debates preparatórios MVR 2015	p.83
Imagem 8	–	Debate preparatório MVR 2016 – “Reprodução do machismo nas relações lésbicas”	p.84
Imagem 9	–	Logomarca da Coletiva das Vadias	p.88
Imagem 10	–	“Elas estão sem roupa. Não é da conta de ninguém”: homem participante da MVR 2016	p.94
Imagem 11	–	“Vocês não estão sós nessa luta”: homem participante da MVR 2016	p.95
Imagem 12	–	“Sou minha”: participante da MVR 2016	p.112
Imagem 13	–	“Sou minha (II)”: participante da MVR 2016	p.113
Imagem 14	–	Paródia “Não te devo nada”	p.114
Imagem 15	–	“Caminhar em local público não torna meu corpo público”	p.116
Imagem 16	–	Imagem 16 – Acidente com a <i>suffragette</i> Emily Davison	p.126
Imagem 17	–	Protesto do New York Radical Women durante o concurso de Miss America	p.127
Imagem 18	–	Protesto no Miss America no Atlantic City Convention Center	p.128
Imagem 19	–	Participante mascarada na MVR 2016	p.134
Imagem 20	–	“Para nós viver é um ato de guerra”: participante na MVR 2017	p.135
Imagem 21	–	“Pavio curto”: cartaz na MVR 2017	p.135
Imagem 22	–	Útero e poder: participante na MVR 2017	p.136
Imagem 23	–	Repúdio a estupro coletivo na MVR 2016	p.137
Imagem 24	–	Denúncia dos feminicídios MVR 2017	p.138
Imagem 25	–	“Quando eu acordei, tinha 30 homens em cima de mim I”: performance coletiva na MVR 2016	p.139
Imagem 26	–	“Quando eu acordei, tinha 30 homens em cima de mim II”: performance coletiva na MVR 2016	p.139
Imagem 27	–	“Vai ter gorda sim!”: participante na MVR 2016	p.144
Imagem 28	–	“Comece uma revolução. Pare de odiar seu corpo”: participante na MVR 2016	p.145
Imagem 29	–	“Enegrecer é preciso”: cartaz na MV Salvador 2014	p.179
Imagem 30	–	Por que a GLOBEZEZA pode? MV Salvador 2013	p.180
Imagem 31	–	“Mulata não, preta”: participante na MVR 2017	p.181
Imagem 32	–	“13 mortos no Cabula”: performance na MV Salvador 2015	p.182
Imagem 33	–	“Anti-racismo também é feminismo”: participante na MV Salvador 2014	p.183
Imagem 34	–	Cartaz de divulgação de debate preparatório à MVR 2015	p.186

Imagem 35	–	Performance individual na MVR 2015	p.192
Imagem 36	–	Performance coletiva do grupo As Periféricas na MVR 2016	p.192
Imagem 37	–	Faixa da frente MVR 2017	p.193
Imagem 38	–	Performance de Perlla Ranielly na MVR 2017 (I)	p.194
Imagem 39	–	Performance de Perlla Ranielly na MVR 2017 (II)	p.194
Imagem 40	–	“Negra Livre”: participante na MVR 2016	p.197
Imagem 41	–	“Preta Sapatão” : participante na MVR 2016	p.198
Imagem 42	–	“Livre Vadia Puta”: participantes negras MVR 2017	p.199

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 – Perfil das integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife	89
Quadro 2 – Debates preparatórios MVR distribuídos por ano	96

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>p.12</b>
<b>2</b>	<b>UM MODO DE VER: ABORDAGEM EPISTEMOLÓGICA E METODOLÓGICA.....</b>	<b>p.22</b>
<b>2.1</b>	<b>Detalhamento do percurso metodológico.....</b>	<b>p.42</b>
<b>3</b>	<b>QUANDO AS VADIAS ENTRARAM EM CENA.....</b>	<b>p.48</b>
<b>3.1</b>	<b>Marcha das Vadias à brasileira.....</b>	<b>p.71</b>
<b>3.2</b>	<b>A Marcha das Vadias em Recife.....</b>	<b>p.81</b>
<b>4</b>	<b>CORPOS POLÍTICOS: O CORPO NO FEMINISMO DAS VADIAS..</b>	<b>p.101</b>
<b>4.1</b>	<b>As vadias e as políticas do corpo.....</b>	<b>p.102</b>
<b>4.1.1</b>	<b>Apropriação e sexagem: construindo pontes com o contexto brasileiro.....</b>	<b>p.105</b>
<b>4.1.2</b>	<b>Se o corpo é da mulher: “tretas” em torno de sexualidade e prostituição.....</b>	<b>p.117</b>
<b>4.2</b>	<b>Fazendo política com o corpo.....</b>	<b>p.123</b>
<b>4.2.1</b>	<b>O corpo no protesto feminista.....</b>	<b>p.125</b>
<b>4.2.2</b>	<b>Vadias fazendo política com o corpo.....</b>	<b>p.130</b>
<b>5</b>	<b>“MUITA TRETA”: ENEGRECENDO A MARCHA DAS VADIAS....</b>	<b>p.148</b>
<b>5.1</b>	<b>“Somos todas vadias”? .....</b>	<b>p.149</b>
<b>5.1.1</b>	<b>Historicizando “vadiagem” no Brasil.....</b>	<b>p.156</b>
<b>5.1.2</b>	<b>Mulheres negras: encruzilhadas teórico-políticas.....</b>	<b>p.168</b>
<b>5.2</b>	<b>A dimensão racial na Marcha das Vadias no Brasil.....</b>	<b>p.178</b>
<b>5.2.1</b>	<b>A dimensão racial na Marcha das Vadias Recife.....</b>	<b>p.185</b>
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>p.201</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>p.207</b>
	<b>APÊNDICE A – MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO.....</b>	<b>p.219</b>
	<b>APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA.....</b>	<b>p.220</b>
	<b>APÊNDICE C– FICHA DE IDENTIFICAÇÃO DAS INTEGRANTES DO COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE.....</b>	<b>p.222</b>

## 1 INTRODUÇÃO

*Eu chamei ela pra Marcha  
Ela respondeu assim:  
Eu vou!  
Por nós, pelas outras, por mim!*  
(Repertório musical da Marcha das Vadias)

Era 2013. O cenário político brasileiro estava em efervescência e as minhas inquietações sobre os caminhos que eu deveria seguir em minha vida tinham tomado forma. Eu voltaria à universidade para realizar um doutorado em estudos feministas, depois de dez anos afastada da vida acadêmica, mas engajada politicamente no feminismo, e envolvida com grupos e movimentos de mulheres a partir da minha inserção profissional em uma instituição não-governamental de apoio a movimentos populares. Nessa instituição, venho desempenhando, desde 2004, atividades de acompanhamento aos distintos segmentos dos movimentos de mulheres e feministas em todo o Brasil, incluindo grupos comunitários, organizações de médio porte e articulações de caráter regional e nacional, envolvendo mulheres camponesas, trabalhadoras domésticas, mulheres de periferia, mulheres negras, indígenas, entre outras.<sup>1</sup> Esta convivência prolongada com um amplo espectro dos movimentos de mulheres no Brasil me proporciona condições e, ao mesmo tempo, a responsabilidade de me aprofundar, a partir do acúmulo teórico dos estudos feministas e de gênero, em algumas das questões que desafiam os movimentos e suas pautas, assim como de contribuir com tal campo de conhecimento, a partir das reflexões geradas no âmbito dos movimentos.

A escolha da Marcha das Vadias<sup>2</sup> como expressão feminista a ser estudada no doutorado não deixou de ser surpreendente para mim e para as companheiras feministas que conheciam minha trajetória. Afinal, tratava-se de uma movimentação política com a qual eu tinha apenas um contato bastante superficial antes do início da pesquisa. Talvez por isso mesmo, essa possibilidade era tão sedutora para mim. Eu percebia essa escolha como um

---

<sup>1</sup> Refiro-me ao trabalho que desenvolvo na CESE – Coordenadoria Ecumênica de Serviço, que envolve análise de projetos sociais propostos por organizações populares, participação em momentos estratégicos de articulação e incidência política dos movimentos, atuação como educadora em ações de formação para fortalecimento de organizações de mulheres, contribuição em processos de planejamento e avaliação de organizações de mulheres, contribuição para a incorporação da dimensão de gênero em organizações mistas, participação em debates e outros momentos de reflexão acerca de políticas públicas para mulheres.

<sup>2</sup> Daqui por diante, em vários momentos do texto, utilizarei a sigla MV para referir-me à Marcha das Vadias, e MVR para referir-me à Marcha das Vadias Recife, e CMVR, para fazer referência ao Coletivo Marcha das Vadias Recife, para dar maior fluidez ao texto. Outras autoras utilizam a sigla MdV, forma que mantive nas citações de seus trabalhos.

modo interessante de iniciação formal nos estudos feministas, pois em algum momento da minha formação em Antropologia, no mestrado interdisciplinar em Antropologia e Desenvolvimento, aprendi sobre a importância do estranhamento do olhar, ao tempo em que também tinha passado a apreciar estudos feitos por ativistas engajadas em diferentes movimentos ou causas sociais. Além disso, a Marcha das Vadias estava “dando o que falar”, provocando intensos debates no país e no mundo sobre temas que podemos considerar temas clássicos do feminismo: a sexualidade, a autonomia das mulheres sobre seus corpos, quem se constitui como sujeito legítimo do feminismo, a autonomia do movimento feminista frente aos partidos e aos outros movimentos sociais, a pluralidade do movimento feminista e os desafios à incorporação da dimensão racial e de classe pelo movimento. Isso alimentou minha vontade de conhecer mais de perto quem são e o que pensam essas mulheres que organizam e participam da Marcha das Vadias no Brasil e quais as questões colocadas por elas para os feminismos brasileiros.

A empreitada parecia também uma boa oportunidade para compreender formatos emergentes de mobilização no Brasil na década de 2010, marcadamente urbanos e juvenis, com formas organizativas fluidas, em que a Internet desempenha um papel central e que vinham contribuindo para levar o conjunto dos movimentos sociais a refletir sobre suas estratégias de ação, sobre suas relações com espaços institucionais de poder, sobre suas práticas de mobilização e formação política e sobre os desafios relativos à renovação de lideranças. Desde o surgimento da ideia, estava evidente que eu conduziria uma pesquisa “interessada”, confessadamente inserida num projeto de fortalecimento do campo político feminista e, mais amplamente, das lutas populares no Brasil.

Após uma intensa preparação para a seleção do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Gênero, Mulheres e Feminismo (PPGNEIM) da Universidade Federal da Bahia, “desenferrujando os neurônios” e vencendo as inseguranças que iam surgindo, iniciei o doutorado em março de 2014. Hoje, já bem perto do final desta jornada, posso afirmar que essa experiência foi extremamente gratificante, embora tenha trazido enormes desafios pelas tentativas sempre frustradas de conciliar trabalho, maternidade, militância e estudos, além dos problemas de saúde que enfrentei no primeiro ano de curso.

À medida que me aproximava de maneira sistemática da imensa e plural produção acadêmica feminista através das disciplinas, cursos e eventos acadêmicos dos quais participava, eu intensificava também a interlocução com companheiras militantes feministas inseridas em diferentes movimentos e programas de pós-graduação e me deixava seduzir

pelas vadias<sup>3</sup> e por toda uma “nova região” do feminismo que me foi apresentada por elas, algo que eu nem podia imaginar que existia com tamanha energia e diversidade antes de iniciar o doutorado. De fato, a relação com as vadias levou-me a enxergar e valorizar expressões dos feminismos com as quais eu tinha pouca ou nenhuma familiaridade, como as Riot Grrrl, hip hop feminista, capoeira feminista, entre outras. Isso sem falar nas novas amizades que fiz por conta da pesquisa e os prazeres que vivi “vadiando” com essas mulheres...

Escrevo esse texto no primeiro semestre de 2018, quando as principais forças do campo democrático-popular no Brasil seguem perplexas diante do golpe jurídico-parlamentar-midiático imposto ao país em 2016, dos avanços da direita, do retrocesso nos direitos conquistados no processo de “redemocratização” do país após a ditadura militar e a proliferação de discursos de ódio, em que questões de gênero e sexualidade ocupam lugar de destaque. Especificamente, foi ficando evidenciado que o repertório de práticas políticas desenvolvido pelos movimentos sociais durante os governos Lula e Dilma, refletindo a aposta institucional de formulação e controle social de políticas públicas, apresentava severas limitações diante do novo cenário.

No processo de resistência ao golpe, as mulheres constituíram uma força política importante, articulando-se nacional e internacionalmente, com ações massivas como a Marcha das Margaridas (agosto de 2015); a Marcha das Mulheres Negras<sup>4</sup> (novembro de 2015); as manifestações que compuseram a chamada Primavera Feminista (2015) e na construção da Parada Internacional das Mulheres no Brasil (8 de março de 2017 e 2018), apenas para citar algumas das ações. Outras mobilizações expressivas de mulheres no período, incluindo as marchas *Ni Una Menos*, contra a violência contra mulheres, em vários países da América Latina; a manifestação de repúdio das mulheres às manifestações sexistas, racistas e xenófobas de Donald Trump, logo após sua eleição para presidência dos Estados Unidos; as campanhas nas redes sociais (as *hashtags* contra o assédio sexual, por exemplo) e outras ações feministas de visibilidade pública contribuíram para trazer o feminismo para o centro da cena social e política, alcançando um alto nível de popularidade, sem entrar no mérito dos conteúdos de maior circulação. Nos Estados Unidos, “feminismo” foi considerada a palavra

---

<sup>3</sup> Utilizo o termo vadias para me referir às participantes e/ou organizadoras da Marcha das Vadias, do mesmo modo que as organizadoras se chamam entre si na vida cotidiana, ou seja, como categoria nativa. Por exemplo, “hoje vou almoçar com as vadias”. Essa prática também foi registrada entre vadias de outras cidades, como o Rio de Janeiro (MORAIS, 2013; GOMES, 2017).

<sup>4</sup> A Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver foi uma manifestação pública realizada em 18 de novembro de 2015, em Brasília, reunindo cerca de 30 mil mulheres negras de todas as regiões do país e de diversos segmentos da sociedade (trabalhadoras domésticas, quilombolas, estudantes, intelectuais, trabalhadoras rurais, parlamentares etc).

do ano de 2017, de acordo com o levantamento anual do dicionário norte-americano Merriam-Webster, com base nas buscas feitas em sua plataforma *online*.<sup>5</sup> No Brasil, a Primavera das Mulheres ocupou as capas de revistas de referência da mídia corporativa.<sup>6</sup> Coletivos e “coletivas” feministas vem se proliferando nas cidades brasileiras... E esses são apenas alguns exemplos ilustrativos da vitalidade e do processo de reconfiguração no feminismo: as placas tectônicas<sup>7</sup> do campo feminista estão se movendo e há muito para ser analisado e aprofundado nos próximos anos.

Toda essa efervescência reforçou a relevância de pesquisas que procurem compreender as reconfigurações do campo feminista, suas agendas políticas, seus formatos organizativos, suas redes de relações, alianças e oposições, e suas estratégias de enfrentamento. O momento é promissor para estudos sobre movimentos de mulheres e feministas de vários matizes, após um momento de maior interesse acadêmico por outras áreas dos estudos de gênero e feminismo, como as políticas públicas para mulheres. Vejo minha pesquisa como uma contribuição para essa empreitada coletiva que se apresenta, principalmente para acadêmicas-militantes e militantes-acadêmicas, e que pode ser útil não só para registrar a diversidade de fazeres políticos das mulheres, mas também para dialogar com as constantes e necessárias leituras sobre o “estado da arte” do feminismo, realizadas por militantes, organizações e movimentos feministas e que ajudam a reorientar estratégias de acordo com as exigências de cada conjuntura. Além disso, o momento indica e exige a retomada, a renovação e o fortalecimento dos vínculos entre política feminista e teoria feminista; entre organizações, redes e movimentos e a produção acadêmica feminista.

O **objetivo geral** da pesquisa foi compreender como os discursos e práticas da Marcha das Vadias Recife se inserem no âmbito do feminismo brasileiro contemporâneo. Para chegar a essa compreensão, estabeleci alguns **objetivos específicos**. Inicialmente, busquei descrever a trajetória da Marcha das Vadias Recife no período de 2011 a 2017, incluindo o perfil e motivações de suas organizadoras e participantes, suas estratégias de mobilização, suas

---

<sup>5</sup> Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/feminismo-e-palavra-do-ano-de-2017-aponta-dicionario-norte-americano/> Acesso em 18 fev 2018

<sup>6</sup> Disponível em:

[https://www.google.com.br/search?q=isto+%C3%A9+primavera+das+mulheres+capa&rlz=1C1CHMO\\_enBR527BR527&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiZ2c-46svZAhULn1MKHXtXBeYQ\\_AUICigB&biw=780&bih=364#imgrc=gQ2vCVuO\\_TmJsM](https://www.google.com.br/search?q=isto+%C3%A9+primavera+das+mulheres+capa&rlz=1C1CHMO_enBR527BR527&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiZ2c-46svZAhULn1MKHXtXBeYQ_AUICigB&biw=780&bih=364#imgrc=gQ2vCVuO_TmJsM): Acesso em 18 fev 2017

<sup>7</sup> O uso dessa metáfora das placas tectônicas não implica necessariamente uma avaliação de rupturas estruturais no feminismo, com a reconfiguração total do campo. A depender de sua intensidade, a movimentação de placas tectônicas pode ocasionar tremores leves ou terremotos de diferentes proporções, a depender do caso, provocando novas acomodações, transformações e até destruições parciais, porém mantendo-se as principais características presentes no campo anteriormente.



dinâmicas de organização e alianças, com atenção aos seus contornos locais. Outro objetivo colocado foi analisar as conexões entre corpo e política na Marcha das Vadias Recife, considerando tanto o modo como o corpo aparece em suas reivindicações políticas como em seu repertório de protesto. Por fim, me propus a discutir a abordagem da Marcha das Vadias Recife sobre a dimensão racial, em articulação com as dimensões de gênero, sexualidade e classe.

Para alcance dos objetivos propostos, utilizei uma abordagem etnográfica, tomando como referências elaborações sobre etnografia feminista e etnografia ativista; realizei entrevistas e grupo de discussão; e analisei diferentes tipos de dados disponíveis na Internet (fotografias, vídeos, postagens e comentários nas redes sociais etc) e outras informações acessadas através da minha inserção prévia junto a organizações e movimentos feministas. Além das vozes do campo – as próprias vadias, outras militantes feministas, as tretas<sup>8</sup> na Internet –, usei como fios para essa costura análises teóricas que, por caminhos distintos, buscam compreender como as dimensões de gênero, raça, classe e sexualidade interagem, ou se conformam mutuamente, não só marcando a experiência de distintos segmentos de mulheres, mas também impactando a configuração do movimento de mulheres no Brasil e, especificamente, a trajetória da Marcha das Vadias.

As escolhas teórico-metodológicas para condução da pesquisa foram definidas pelo conjunto de minhas vivências políticas e profissionais junto aos movimentos. As análises com as quais tive contato no PPGNEIM, acerca da invisibilidade das mulheres como sujeitos da história e do conhecimento, assim como o reconhecimento dos pressupostos androcêntricos (e eurocêntricos) subjacentes à produção científica hegemônica, foram me conduzindo a valorizar as propostas das epistemologias feministas e outras epistemologias críticas como ponto de partida para a produção de conhecimento. Elementos da “teoria do ponto de vista” foram especialmente marcantes para realização deste trabalho (HARDING, 2012; HARAWAY, 1995; SARDENBERG, 2002).

Estas escolhas fizeram com que a reflexão sobre minha posicionalidade como pesquisadora fosse um exercício constante, tanto nas minhas inserções em campo e na forma de estabelecer relações com as minhas interlocutoras de pesquisa, como nos momentos de escrita dos diários de campo e mesmo nas incursões teóricas. Em cada situação, eu - mulher branca, soteropolitana, heterossexual, trabalhadora, chegando aos 40 anos, feminista, com atuação junto a movimentos de mulheres e pelo direito à cidade e com uma relação com a

---

<sup>8</sup> Debates através de blogs e redes sociais da Internet que, frequentemente, assumem características de confronto, acusação e/ou agressividade em relação às interlocutoras (indivíduos ou coletivos).

academia retomada apenas recentemente - era provocada a perceber o modo como aquilo que sou, ou o que se sabe ou que se supõe ao meu respeito, o que eu mostro ou omito sobre mim, a forma como sou percebida por minhas interlocutoras, interagia com as minhas opções teórico-metodológicas e contribuía para definir os contornos de um conjunto peculiar de dados e interpretações.

Etnografia feminista e etnografia ativista foram referências que se fizeram importantes nas trilhas que percorri (BUSTOS, 2010; CASTAÑEDA SALGADO, 2012; SARDENBERG, 2002; JURIS; KHASNABISH, 2013). Nesse sentido, procurei me manter atenta às implicações dos meus posicionamentos políticos para a pesquisa, assim como para possíveis implicações políticas da pesquisa, considerando o contexto desfavorável vivenciado no Brasil neste momento histórico, com perseguições a militantes e acadêmicas feministas e fortes ataques à permanência de gênero e sexualidade nos planos de educação, entre outros desafios. O modo como articulei essas referências para realização da pesquisa é apresentado no **segundo capítulo** da tese, precedendo a análise dos dados nos demais capítulos, embora minha ambição seja fazê-lo ao longo de toda a tese.

As reflexões sobre as implicações metodológicas da adoção de uma perspectiva epistemológica feminista situada e engajada também foram fundamentais para as decisões tomadas para realização da pesquisa, algumas delas com o estudo já em curso. Entre estas, destaco a opção por priorizar as vozes de mulheres envolvidas na organização da Marcha das Vadias como caminho para compreensão dos sentidos atribuídos às suas práticas políticas e sua relação com os feminismos no Brasil. Este caminho me pareceu mais coerente, mais produtivo e também mais respeitoso com minhas interlocutoras de pesquisa, do que partir de um foco, definido a priori, nas tensões entre diferentes vertentes dos movimentos de mulheres e, particularmente, nas críticas feministas à Marcha das Vadias, como estava previsto no projeto de pesquisa originalmente apresentado para ingresso no PPGNEIM.

Ao longo da trajetória da pesquisa, acessei narrativas diversas sobre a história do movimento feminista, buscando situar a Marcha das Vadias no campo político feminista brasileiro contemporâneo, porém não tinha a pretensão de encontrar e, assim, revelar o lugar que a MV ocupa. Talvez seja mais adequado dizer que eu procurei construir um lugar que me parece plausível para a Marcha das Vadias no campo feminista brasileiro, elegendo alguns fios para costurar uma interpretação própria sobre os significados da MV. Uma interpretação própria – a partir do que as limitações do meu olhar e das condições de realização da pesquisa me permitiram – porém irremediavelmente atravessada por outras interpretações, fazendo com que eu me sinta confortada ao pensar nessa tese mais como resultado de um coro

desafinado de feministas do que um texto estritamente autoral. Isso, obviamente, sem me eximir da minha responsabilidade pelo conteúdo produzido. Nesse sentido, concordo com Donna Haraway quando ela afirma que “explicações de um mundo ‘real’, assim, não dependem da lógica da ‘descoberta’, mas de uma relação social de ‘conversa’ carregada de poder.” (HARAWAY, 1995, p.37). Nessa passagem, a autora também faz com que eu redobre minha atenção com relação à dinâmica de poder envolvida nos diálogos estabelecidos com as minhas interlocutoras de pesquisa, considerando minha situação de pesquisadora, além dos marcadores sociais de raça, classe, gênero e sexualidade, já mencionados.

A delimitação geográfica do estudo, ou seja, o foco na Marcha das Vadias Recife foi determinado não só pelas condições objetivas de realização da pesquisa (tempo e recursos para presença em campo), mas também pela trajetória da Marcha das Vadias nesta cidade, sua permanência e “volume”, a organicidade que assumiu de 2011 para cá e o aprofundamento das interações com outros coletivos e movimentos feministas. Em algumas cidades, a Marcha das Vadias deixou de existir como tal, ou ocorre de maneira menos significativa em termos de capacidade de mobilização, articulação e potência discursiva.

Além disso, é preciso admitir que escolhi um “objeto” passível de ser estudado através das estratégias metodológicas das quais lancei mão e que talvez não se prestem à apreensão de dinâmicas (ainda) mais fluidas como as que poderiam ser encontradas em outras cidades. Nesse sentido, a Marcha das Vadias Recife apresentava características favoráveis ao estudo, pois passou a contar com um coletivo organizador, o Coletivo Marcha das Vadias Recife (CMVR), com práticas que, de certo modo, estabilizam o campo a ser investigado, tornando minha inserção mais factível, diante do meu aparato de pesquisa. Essa escolha não foi fácil e o período de campo junto às vadias de Salvador – que nos planos iniciais também fariam parte da pesquisa – “deixou rastros” na tese; rastros que, acredito, contribuem para a compreensão geral das questões que emergem na Marcha das Vadias Recife.

No **terceiro capítulo** da tese, apresento a trajetória da MV, traçando suas origens em Toronto, Canadá, porém me detendo nas particularidades da experiência brasileira e, especificamente, de Recife, no período de 2011 a 2017, buscando construir o lugar da MV no campo feminista contemporâneo a partir dessa experiência local. Para isso, dialoguei não somente com autoras que se debruçaram nos últimos anos sobre as experiências das marchas das vadias no Brasil, mas também com autoras que analisam as trajetórias do feminismo brasileiro e latino-americano, de modo mais amplo.

No **quarto capítulo**, analiso as “políticas do corpo” nas pautas das vadias e trago uma reflexão sobre como o corpo aparece no repertório de protesto nas marchas das vadias,

buscando estabelecer conexões e pontuar especificidades em relação a outros momentos históricos do feminismo. Entre as formulações que ajudaram nesse exercício estão os conceitos de sexagem e apropriação, elaborados nas décadas de 1970 e 1980, no âmbito do chamado feminismo materialista francófono (GUILLAUMIN, 2014 [1978]; FALQUET, 2008).

No **quinto capítulo**, analiso a incorporação e transformações na forma de abordagem da dimensão racial pela Marcha das Vadias Recife, apoiando-me para essa costura no conceito de interseccionalidade (CRENSHAW, 2002), enriquecido e problematizado por abordagens históricas e perspectivas decoloniais<sup>9</sup> que refletem sobre a mútua constituição de gênero, raça, classe e sexualidade na América Latina, por elaborações de acadêmicas e ativistas brasileiras – negras, especialmente – que nem sempre são consideradas nos estudos que tomam interseccionalidade ou decolonialidade como referenciais centrais.

Embora haja inúmeros aspectos relevantes nas marchas das vadias no Brasil que merecem ser analisados, penso que os dois enfoques presentes no quarto e quinto capítulos – corpo e raça – possibilitam capturar uma parte significativa da experiência da Marcha das Vadias e suas relações com o campo feminista contemporâneo. Espero que eu tenha conseguido ser coerente com as referências teórico-metodológicas adotadas para o estudo, dando acesso, às leitoras e leitores da tese, às condições de produção do conhecimento que apresento, colocando em prática os ensinamentos das autoras que me inspiraram e que já mencionei anteriormente.

Nas **considerações finais**, retomo os principais achados da pesquisa, ressaltando suas contribuições para a compreensão da Marcha das Vadias Recife e, mais amplamente, para a análise do feminismo brasileiro contemporâneo. Também aponto outras questões e possibilidades para futuros estudos nesse campo, tendo em vista as limitações da minha pesquisa e a vastidão do campo.

Durante o processo, estive em constante diálogo com minhas interlocutoras de pesquisa sobre as nossas expectativas quanto à tese. Encontrei mulheres já incomodadas pela grande procura de pesquisadoras (“TCCs mil”, como disse uma das vadias), “cansadas de perguntas que poderiam ser respondidas por uma pesquisa no Google”, críticas quanto à falta de diálogo posterior à publicação dos trabalhos ou mesmo pela existência de trabalhos publicados sobre a Marcha das Vadias de Recife sem o conhecimento prévio do coletivo organizador. A minha rede de relações no campo feminista, prévia à pesquisa, inclusive com

---

<sup>9</sup> Utilizarei os termos “decolonial” e “descolonial” indistintamente, embora essa terminologia venha sendo objeto de intensa discussão nos meios acadêmico e político.

militantes muito próximas a integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife (CMVR), foi decisiva para a abertura inicial que encontrei entre as vadias. Outras práticas colaboraram para o estabelecimento de vínculos de confiança e afetividade com elas, como o contato constante pelas redes sociais, os encontros informais durante minhas viagens de trabalho a Recife e o compartilhamento de ideias e textos escritos por mim a respeito da MV ao longo do período.

Não menos importante parece ter sido a minha postura crítica a respeito das relações entre academia e movimento, que me faziam assinalar insistentemente que eu não tinha a pretensão de que a tese pudesse ajudar de alguma forma a fortalecer a Marcha das Vadias e que esperava que ao menos não atrapalhasse! O velho e bom ditado: “muito ajuda quem não atrapalha” foi meu companheiro de viagem... Agora, vejo que o processo da pesquisa, mais até do que a tese propriamente dita, já foi capaz de dar uma modesta contribuição à Marcha das Vadias, não só conferindo um pouco mais de visibilidade em alguns círculos acadêmicos e do movimento, mas também contribuindo no processo de legitimação da MV, algo que foi percebido por elas antes mesmo que eu mesma me desse conta dessa possibilidade. Afinal, com o passar do tempo de pesquisa, não foi difícil para as vadias notarem minha circulação por diversos ambientes do movimento feminista, assim como meu genuíno interesse e respeito pela MV, sem adesão automática às severas críticas das quais eram alvo em vários momentos. Lembro bem de ter recebido um agradecimento direto e caloroso por parte de uma das vadias depois de ter apresentado um trabalho sobre a MV no Seminário Internacional Fazendo Gênero 11, realizado em Florianópolis agosto de 2017: “Soube que a senhora arrasou ontem... Obrigada por pesquisar a gente!”, disse ela.

Esse agradecimento me pegou de surpresa, pois em vários momentos senti que a pesquisa era mais um peso para elas, entre tantas atividades que cada uma realiza. Teve também um grande significado pra mim, pois não tinha sido nada fácil encarar minhas interlocutoras naquele simpósio temático do Fazendo Gênero, para apresentar parte da minha pesquisa até aquele momento. Ainda mais considerando que o foco do trabalho apresentado ali eram as reflexões em torno da questão racial na MV de Recife e Salvador, tema um tanto controverso. O desafio era ainda maior porque apresentei essas reflexões em uma sessão em que duas vadias de Recife, integrantes do coletivo organizador, também apresentariam um trabalho sobre sua experiência. Aumentava minha ansiedade o fato de que a sessão tinha sido organizada por Carmen Silva, uma educadora do SOS Corpo Instituto Feminista para a Democracia, com doutorado recentemente concluído sobre a participação de mulheres populares no movimento feminista brasileiro e que conhece de perto a Marcha das Vadias Recife (MVR), e Telma Gurgel, professora da Universidade Estadual do Rio Grande do

Norte, que tinha iniciado há pouco tempo uma pesquisa sobre coletivos feministas autônomos no Brasil. Para completar o quadro de tensão, estava presente também Sandra Muñoz, a principal referência da MV Salvador, e outras acadêmicas ativistas que apresentaram trabalhos, a partir de olhares como participantes-organizadoras da MV em outras cidades. Tratava-se, portanto, do público mais especializado possível e eu temia as críticas que poderiam surgir. O maior temor, no entanto, era decepcionar as vadias de Recife e Salvador com minhas análises críticas às suas experiências, tão valorosas. Foram várias as situações, ao longo do trabalho de campo, em que elas compartilharam suas angústias sobre as críticas dirigidas a elas e eu não queria ser vista como mais uma fonte de desânimo e descrédito.

Se aquele momento já era desafiador, tornar pública a tese é motivo de muita ansiedade para mim. Para lidar com isso, procuro enxergá-la como mais uma etapa desse processo de aproximação com a Marcha das Vadias, um processo que certamente não será finalizado com o ritual da defesa. Amizades e cumplicidades foram tecidas e o movimento feminista está em pleno vigor, em sua atuação contra o avanço do conservadorismo e desmonte de políticas públicas importantes para as mulheres. Como militantes feministas, certamente seguiremos nos encontrando nas ruas e nas redes, em defesa dos nossos corpos e das nossas vidas, como tem acontecido ao longo dos anos da pesquisa.

Perto de concluir essa etapa da jornada, considero que foi corroborada a importância de um estudo sobre ações políticas feministas contemporâneas que se desenvolvem em grande medida à margem (e às vezes até em confronto) da política institucional, tais como a Marcha das Vadias. E para além da relevância acadêmica ou política deste estudo, estar com as Vadias nos quatro anos mais dramáticos da minha existência política foi significativo para a minha própria sobrevivência emocional, salvando-me do pessimismo extremo, trazendo ar fresco e alimentando a esperança no futuro. “Não parem: por nós, pelas outras, por mim”, eu disse a elas ao me despedir “oficialmente” do meu trabalho de campo, lá em Recife, na noite do dia 27 de maio de 2017, depois de rir, chorar, cantar e gritar junto com elas, da praça do Derby até a porta da Assembleia Legislativa de Pernambuco, trajeto percorrido pela Marcha. E agora, em meio ao árduo trabalho de contar essa história no formato de uma tese, escuto o eco dessas palavras e gosto de pensar que escrevê-la também pode ser um ato que signifique não só o cumprimento de uma tarefa individual, mas também um ato de memória e afeto coletivos – por mim, por nós e pelas outras.

## 2 UM MODO DE VER: ABORDAGEM EPISTEMOLÓGICA E METODOLÓGICA

*A visão é sempre uma questão do poder de ver - e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos? (HARAWAY, 1995, p. 24)*

Para realizar essa pesquisa, encontrei apoio em abordagens epistemológicas capazes de dar conta das minhas relações com aquilo que me propus a estudar. As teorias do ponto de vista, com suas críticas à suposta objetividade e neutralidade da ciência e com suas propostas em torno dos saberes situados e da intersubjetividade como elemento central na produção de conhecimento, me pareceram bastante adequadas para um estudo conduzido por uma pesquisadora feminista, com um vínculo mais forte com práticas políticas de movimentos de mulheres do que com práticas acadêmicas (que, obviamente, também não deixam de ser práticas políticas), sobre uma movimentação política feminista.

Fui seduzida pelas possibilidades, abertas por essas abordagens, de considerar meu engajamento político com o feminismo não como obstáculo para a compreensão do fenômeno Marcha das Vadias, mas sim como um lugar legítimo a partir do qual eu poderia construir um olhar particular a respeito da Marcha, tomando meu engajamento como fonte de conhecimento e explorando as implicações metodológicas deste lugar a favor de tal compreensão.

A crítica feminista à ciência é um dos pilares sobre os quais a teoria do ponto de vista se sustenta. Para as teóricas feministas da ciência, a ciência deve ser entendida de modo contextualizado, como construção social, fortemente marcada por um viés androcêntrico, que opera excluindo e invisibilizando mulheres, negando-lhes autoridade epistêmica e reforçando hierarquias de gênero, entre outras hierarquias (raciais, sexuais, de nacionalidade etc). Dito de outro modo, como consequência da legitimidade da ciência para conceituar de forma universal a verdade e o significativo, ela contribui para justificar relações de poder (GREGÓRIO GIL, 2006, p.28).

No entanto, esse não é um ponto de simples equacionamento, pois como bem lembra Cecília Sardenberg (2002), o projeto feminista tem suas bases no Iluminismo, constituindo-se como um projeto moderno, ao vincular razão, autonomia e liberdade. Porém, a relação entre a produção de conhecimento e movimento político é problemática na perspectiva da ciência moderna e seus pressupostos iluministas da neutralidade, objetividade e razão como caminho mais seguro para o conhecimento. De fato, as contradições da modernidade com relação às mulheres foram denunciadas desde muito cedo, fazendo com que o projeto moderno se

tornasse ao mesmo tempo uma fonte primordial para as propostas feministas, mas também objeto de duras críticas. Na França, no século XVIII, Olympe de Gouges apontava a exclusão das mulheres do ideal moderno de liberdade que se consagrou com a Revolução Francesa. No mesmo período, na Inglaterra, Mary Wollstonecraft indicava que a ciência iluminista não era capaz de incluir as mulheres.

A trajetória de consolidação dos estudos sobre mulheres e, mais tarde, dos estudos de gênero – impulsionados pela chamada segunda onda do movimento feminista, nas décadas de 60 e 70 –, reforçou a vinculação entre luta política e produção de conhecimento, exigindo inovações teóricas por parte das pesquisadoras feministas para legitimar os saberes produzidos nessa perspectiva.

Para Sandra Harding,

A teoria do ponto de vista afirma que alguns tipos de localização social e de lutas políticas impulsionam o desenvolvimento do conhecimento, opondo-se à visão dominante que afirma que a política e a posição em relação à situação local só bloqueiam a indagação científica (HARDING, 2012, p.41)

A autora recupera uma ideia central das filosofias feministas da ciência, a noção de que não há ponto de vista “de lugar nenhum”, que dá suporte ao ideal de neutralidade que legitima a ciência. Especificamente, a crítica feminista à ciência revela categorias de gênero implícitas nas noções de racionalidade, objetividade e de sujeito, mostrando como o suposto sujeito universal da ciência é o homem branco ocidental (SARDENBERG, 2002). Com isso, ajuda a explicitar também “as implicações sociais e políticas de um progresso que esconde, em sua promessa de perfeição, uma sociedade sexista (além disso, racista e classista)” (SCAVONE, 2008, p.183)

Em lugar da objetividade da ciência convencional, Sandra Harding propõe a noção de objetividade forte, obtida justamente pela explicitação da localização social do processo de pesquisa na produção do conhecimento, ao invés da negação dos valores sociais. Nesse sentido, não é possível conceber ciência e política como âmbitos separados; ao contrário, a política pode ser pensada como parte constitutiva do método de pesquisa (HARDING, 2012, p.49).

Parece-me igualmente significativa para os propósitos dessa pesquisa a ideia de objetividade corporificada de Donna Haraway, que contesta dicotomias subjacentes à ciência e está na base de sua proposta de saberes localizados como saberes que possibilitam obter “melhores explicações do mundo” (HARAWAY, 1995, p. 32), visto que, para ela, a



possibilidade de uma avaliação crítica objetiva e racional está justamente na política e na epistemologia das perspectivas parciais.

Para a autora,

...a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Esta é uma visão objetiva que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais. A perspectiva parcial pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas quanto por seus monstros destrutivos. Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver. (HARAWAY, 1995, p.21).

A autora ressalta que, com essa ideia de objetividade, não há nenhuma defesa do relativismo. Ao contrário, para ela, o relativismo é “gêmeo invertido da totalização”, visto que também seria uma forma de “não estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte”. (HARAWAY, 1995, p.24). Com isso, assim como a totalização, o relativismo também negaria a importância da posição e da corporificação. A autora ressalva que a objetividade feminista tampouco está vinculada a um ponto de vista único; trata-se de racionalidade posicionada, que supõe a “junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita continuada, de viver dentro de limites e contradições, isto é, visões desde algum lugar” (HARAWAY, 1995, p.33-34). Ou, como coloca Martha Patricia Castañeda Salgado com relação à etnografia feminista, trata-se de “una ética distinta (inconfundible con el relativismo) que se abre al reconocimiento de una pluralidad de puntos de vista parciales, acotados, localizados y contingentes”, que – importante ressaltar - implicam também posicionamentos políticos diversos (CASTAÑEDA SALGADO, 2012, p.238).<sup>10</sup>

Donna Haraway reconhece certas vantagens nas perspectivas dos(as) subjugados(as) já que

são as [perspectivas] que têm menor probabilidade de permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento. Elas têm ampla experiência com os modos de negação através da repressão, do esquecimento e de atos de desaparecimento – com maneiras de não estar em nenhum lugar ao mesmo tempo que se alega ver tudo. Os subjugados têm uma possibilidade decente de reconhecer o truque de deus e toda

<sup>10</sup>Essas abordagens, a meu ver, oferecem caminhos interessantes como alternativa à ideia do privilégio epistêmico, preconizado por algumas das autoras da teoria do ponto de vista. Ainda que a noção de privilégio ou vantagem epistêmica de sujeitos subordinados seja bastante sedutora, face à exclusão histórica de tais sujeitos como produtores legítimos de conhecimento.

a sua brilhante - e, portanto, enceguedora - iluminação. (HARAWAY, 1995, p.22-23).

No entanto, chama atenção para os riscos de romantização e até mesmo de apropriação de tais visões:

Ter uma visão de baixo não é algo não problemático ou que se aprenda facilmente; mesmo que ‘nós’ ‘naturalmente’ habitemos o grande terreno subterrâneo dos saberes subjugados. Os posicionamentos dos subjugados não estão isentos de uma reavaliação crítica, de decodificação, desconstrução e interpretação; isto é, seja do modo semiológico, seja do modo hermenêutico da avaliação crítica. As perspectivas dos subjugados não são posições "inocentes". (HARAWAY, 1995, p. 23).

Para a autora, a sujeição pode, sim, oferecer uma “pista visual”, mas não se constituir como a base para uma ontologia, já que para ela, “uma ótica é uma política de posicionamentos.”(HARAWAY, 1995, p.27). Assim, ela aposta na construção do eu cognoscente, uma construção sempre imperfeita, que busca não uma posição de identidade com o objeto e sim uma conexão parcial com ele, visto que não seria possível situar-se ao mesmo tempo em todas as posições privilegiadas estruturadas por gênero, raça, nação, classe e sexualidade, assim como também é impossível estar inteiramente em uma destas posições privilegiadas.

A responsabilidade é um elemento decorrente da ideia de objetividade em uma perspectiva dos saberes situados que me parece muito útil para o tipo de pesquisa a que me propus. Ou seja, apenas os conhecimentos gerados a partir de uma posição localizável tornam possível prestar contas sobre tais conhecimentos, o que não ocorre com o conhecimento produzido a partir de lugar nenhum de onde se supõe que se vê tudo – que, no final das contas, não passa do olhar do senhor “cujo Olho produz, apropria e ordena toda a diferença.” (HARAWAY, 1995, p.27). Nas palavras de Norma Blazquez Graf (2012),

para a teoria do ponto de vista, a objetividade aciona a responsabilidade, porque implica que conhecer não é um ato neutro, de mera representação; ao contrário, é uma forma de tomar partido por uma visão do mundo ou outra, com os valores e as consequências que isso traz consigo.” (p.37, tradução nossa)

Logo me dei conta de que essa escolha, além das possibilidades, trazia também desafios consideráveis. Do ponto de vista epistemológico, eu precisaria evitar equívocos que não raro surgem em pesquisas com essa abordagem. Para começar, me vi desafiada a refletir constantemente sobre meu lugar como pesquisadora, sobre minha posicionalidade e como ela poderia interferir na produção dos dados da pesquisa. Essa reflexão, no entanto, deveria ser capaz de superar a mera enunciação de um conjunto de marcadores sociais que definem minha situação nas malhas das relações sociais de poder. Considerando as pesquisas

convencionais em Ciências Sociais, isso não deixa de representar algum avanço, por si só, já que serve para “revelar” à audiência a existência de um corpo e de uma subjetividade “por trás” das análises realizadas, ou, como já espero ter evidenciado, por dentro das análises, atravessando-as em seu cerne. No entanto, dar a conhecer as condições de produção de um determinado conhecimento requer muito mais do que apresentar dados biográficos e depois seguir adiante, passando “ao que realmente interessa”, como se os dados tivessem vida própria, independente do olhar do sujeito cognoscente. Em outras palavras, não bastava que eu me situasse como pesquisadora feminista, branca, nordestina, de classe média, heterossexual, chegando aos 40 anos, mãe de uma menina pequena e trabalhando há mais de uma década com movimentos de mulheres a partir de uma organização não-governamental de apoio, inclusive financeiro, a movimentos populares. Seria preciso estar atenta e comunicar os efeitos dessa posição – que além de tudo que já foi colocado, é uma posição dinâmica – para o acesso, a seleção e a interpretação dos dados.

Como coloca Tania Pérez Bustos,

...a implicação política e metodológica mais fundamental de assumir o conhecimento situado na margem como um eixo conceitual de uma pesquisa etnográfica sobre a produção de conhecimento consiste em explicitar a posição que se assume como investigador. Mais ainda, em reconhecer os compromissos que defende, o espaço intermediário que ocupa e, portanto, encarar a busca do situado desde perspectivas móveis, inesperadas, extraordinárias. (BUSTOS, 2010, p.392, tradução nossa)

Outro desafio colocado era o de alcançar um distanciamento crítico com relação às análises das minhas interlocutoras de pesquisa, desviando-me da armadilha de adesão automática a suas perspectivas, ao mesmo tempo em que devia manter uma atitude respeitosa e dialógica com relação a elas, sendo consistente com a perspectiva de que movimentos sociais são produtores de conhecimento e com o fato de que o movimento feminista, em particular, possui práticas consistentes de autorreflexão, produzindo saberes sobre si mesmo a partir de suas experiências. Concordando com Donna Haraway,

Saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento “objetivo” (...) levar em conta a agência dos “objetos” estudados é a única maneira de evitar erros grosseiros e conhecimentos equivocados de vários tipos nessas ciências. (HARAWAY, 1995, p.36)

Como incorporar tais saberes às minhas análises, sem abrir mão da crítica e sem escapar da responsabilidade de produzir um texto que, afinal de contas, é autoral? Tenho minhas dúvidas sobre em que medida consegui obter respostas satisfatórias para essa questão.

E dúvidas ainda maiores sobre até que ponto consegui operacionalizar as respostas que pude formular.

Porém, posso afirmar que as elaborações em torno da etnografia feminista e da etnografia ativista estiveram entre as pistas mais valiosas nessa construção, pois ajudaram a definir os contornos para o que constituiria o meu “encontro etnográfico” com minhas interlocutoras de pesquisa, todas mulheres, feministas, com um nível de reflexão bastante refinado sobre o feminismo e sobre suas próprias práticas políticas. Atenta a essas pistas, procurei situar-me, como pesquisadora, no mesmo plano crítico dos objetos de conhecimento, o que espero que esteja refletido ao longo do texto.

A escolha pela abordagem etnográfica como referência metodológica central para a pesquisa ocorreu devido às características do meu “objeto”, a Marcha das Vadias e das minhas relações com ela, estando em sintonia com a proposta de conhecimento situado. Como afirmam Juris e Khasnabish (2013), a etnografia é também uma forma de conhecimento que desafia o binário sujeito-objeto, já que é um método de pesquisa que exige uma consciência explícita de nosso estar situado e em relação com outros agentes (p.5).

A abordagem etnográfica utilizada foi informada pelas distintas respostas à chamada “crise da etnografia” a partir dos anos 1980, por suas conexões com o colonialismo e pelas assimetrias de poder entre pesquisadores(as) e os(as) “outros(as)”. Ainda de acordo com Juris e Khasnabish (2013), estes questionamentos geraram dois tipos de reações: o engajamento na crítica cultural autorreflexiva, e abordagens mais colaborativas e ativistas, envolvendo compromisso com as lutas dos interlocutores e buscando criar relações de pesquisa mais equitativas, como na pesquisa-ação, pesquisa participativa, etnografia colaborativa, entre outras (p.23). Penso que, seguindo as trilhas de etnógrafas feministas, que delineio a seguir, minha pesquisa dialoga com ambas as perspectivas.

Um aspecto relevante discutido na etnografia feminista e que, sem dúvida, teve impacto na minha pesquisa, é a identidade de gênero da pesquisadora. Ser reconhecida como mulher foi fundamental para eu pudesse ter a qualidade de acesso que tive às minhas interlocutoras de pesquisa. Um homem pesquisador certamente encontraria dificuldades, principalmente para imersão etnográfica, mas também no tipo de dados que poderia acessar e produzir – ainda que ele provasse, com o tempo, que não se tratava de um “ocó” ou “macho uó”, duas expressões recorrentemente utilizadas pelas vadias para se referir a homens machistas. No entanto, isso não significa assumir uma visão estática de mulher ou identidade feminina, buscando reconhecer a diversidade de posições dos sujeitos implicados, incluindo as relações de poder dinâmicas que se estabelecem em campo (GREGORIO GIL, 2006, p.27).

Em particular, um aspecto que parece ter operado de maneira significativa nas relações que estabeleci com as vadias esteve relacionado ao que Martha Patricia Castañeda Salgado (2012), chamou de “níveis de sexualização da etnógrafa” (p.225), entendidos de maneira dinâmica, dependendo do contexto em que a pesquisa está sendo feita, mas também com a situação de vida da própria pesquisadora, se ela é solteira ou casada, se é mãe ou não, sua faixa etária, entre outras. Esse tema foi tratado também por Cecília Sardenberg quando revisita seu lugar como etnógrafa em distintos momentos de sua trajetória. Quando jovem e solteira, realizando pesquisa em uma comunidade costeira nos Estados Unidos, e como isso facilitou ou dificultou canais de interlocução com diferentes grupos sociais. E de como, mais tarde, casada e mãe de duas crianças, o fato de compartilhar sua vivência de violência doméstica com as mulheres de uma comunidade periférica de Salvador criou laços de intimidade, cumplicidade e ajuda mútua com elas, que até então a tratavam de maneira distanciada, quase como uma “fiscal” do financiador no contexto de um projeto social (SARDENBERG, 2014).

Na minha relação com as vadias, pelo fato de eu ser mais velha do que elas, mãe e heterossexual, além de mais vinculada ao que elas consideram “movimento feminista tradicional”, em vários momentos senti certo peso da “caretice” ou o risco de ser colocada nesse lugar de “careta” e, com isso, inibir vínculos mais íntimos com minhas interlocutoras ou até mesmo deixar de ter acesso a dados importantes para a pesquisa, tendo em vista a centralidade da questão da liberdade sexual para a MV, em que a variedade de práticas sexuais é um elemento significativo. Ao revisitar minhas anotações de campo, percebo hoje que utilizei certas estratégias de aproximação, colocando-me de antemão no lugar de careta – classificando a mim mesma, ironicamente, como “mãe de família”, heterossexual, “quase-quarentona”, relatando minha longa vivência conjugal monogâmica, descrevendo minha sensação de liberdade durante minha estadia em Recife, longe das responsabilidades da minha atribulada rotina doméstica e profissional em Salvador. Essas estratégias, embora não tenham sido deliberadas, provaram ser bastante produtivas, ao abrir espaço para relatos íntimos, principalmente sobre experiências afetivas e sexuais, identificando diferenças, mas também similaridades em nossas vivências. Lembro de uma das vadias contestando minha confessa caretice: “seu casamento não é tão convencional assim como você diz. Se fosse você não seria livre pra viajar, sendo mãe...” (Diário de campo, 25 de maio de 2017) e outras observações desse tipo.

De maneira análoga à sexualização da pesquisadora, percebi também um processo, produtivo em termos políticos e epistemológicos, de “racialização” da pesquisadora. Dada

minha trajetória prévia à pesquisa, eu já tinha conquistado certa liberdade de trânsito entre diversos segmentos dos movimentos de mulheres e de mulheres negras. Além disso, já tinha familiaridade com as tensões envolvendo as questões raciais no âmbito dos movimentos de mulheres, sendo reconhecida por militantes negras como uma feminista branca comprometida com a agenda anti-racista. Isso não impediu estranhamentos e até alguns questionamentos à legitimidade sobre alguns dos recortes presentes na minha pesquisa, a exemplo do recorte racial, que abordo mais detidamente no quinto capítulo da tese. Além do reconhecimento dos privilégios decorrentes da minha branquitude ao longo da pesquisa, passei a me sentir mais segura para tratar da dimensão racial na Marcha das Vadias após o exame de qualificação, quando esta questão foi enfrentada e, na minha compreensão, legitimada como parte importante da pesquisa, apesar dos riscos inerentes a esse exercício por parte de uma pesquisadora branca.

Também ao olhar em retrospectiva minha postura em campo, vejo que partilhei seletivamente momentos da minha trajetória como militante, colocando maior ênfase na minha participação em ações diretas, tais como escrachos e manifestações de rua com usos irreverentes da arte, por exemplo, do que em minha militância em âmbito institucional ou em minha atuação profissional junto a movimentos de mulheres populares. Nesse sentido, o distanciamento geográfico, ou o fato de ter outra cidade como território de militância (Salvador, no caso) fazia com que eu fosse, de certo modo, menos “decodificável” para elas, contribuindo no processo de aproximação.<sup>11</sup> Acredito que o conjunto desses fatores permitiu não só ampliar minha compreensão sobre o universo das vadias, mas também estabelecer laços de confiança, alguns deles, como já dito, convertidos em amizades após o período de campo.

De todo modo, fui lembrada algumas vezes de que eu era, afinal, uma *outsider*, como quando fui “gentilmente desconvidada” para uma reunião do Coletivo, que aconteceu poucos dias antes da marcha de 2017. “Bicha, o rolê da reunião hj vai ser intenso... definimos que não pode ter visita! Muita coisa pra resolver e o tempo correndo. Certinho?! Vamos falando!”, me escreveu Emma<sup>12</sup> horas antes da reunião. Fiquei frustrada, pois seria o primeiro dia da minha imersão em campo e eu estava muito animada com a possibilidade de acompanhar “a última

---

<sup>11</sup> Durante a pesquisa de campo desenvolvida em Salvador, encontrei algumas dificuldades nesse sentido, visto que eu já tinha relações prévias, a partir do meu trabalho, com a principal organizadora da MV nesta cidade. Além disso, o fato de eu ter maior projeção pública em Salvador tornava delicado para as vadias abordarem certas questões, como as críticas a organizações de mulheres com as quais era sabido que eu tinha vínculos políticos a partir do meu trabalho.

<sup>12</sup> Utilizarei pseudônimos para proteger a identidade das minhas interlocutoras de pesquisa. Quase todos os pseudônimos foram escolhidos por elas mesmas, pois lhes foi dada essa possibilidade de escolha.

reunião do coletivo antes da marcha”, como ela tinha me dito. No entanto, claro que compreendi a necessidade delas de se reunirem sem pessoas externas ao grupo e expressei isso para tranquilizá-las. Diante desse fato, combinei com outras amigas, militantes do Fórum de Mulheres de Pernambuco (FMPE) de irmos juntas para uma reunião do Fórum. Do aeroporto fui direto encontrar com elas e seguimos para a reunião. No caminho é que uma delas me disse que eu encontraria algumas meninas da MV por lá porque um dos assuntos a serem tratados naquela noite seria a demanda, por parte do Coletivo Marcha das Vadias Recife, de participação da batucada do Fórum na MV. Eu nem sabia que minha pesquisa de campo estava para começar já naquele momento, de maneira intensa e com dados muito significativos, pois participar daquela reunião me permitiu testemunhar a interação entre as vadias e grupos feministas de Recife do campo mais “tradicional”. Mais uma vez, as relações que eu já mantinha com feministas de Recife foram fundamentais para a pesquisa, pois me possibilitaram acessar dados que, de outro modo, não estariam ao meu alcance.

Algumas das minhas experiências em campo guardam sintonia com os traços da etnografia feminista, como descritos por Martha Castañeda Salgado:

la intersubjetividad requiere intercambiar posiciones de acuerdo con el momento particular del diálogo sostenido por ambas partes [...] La movilidad enunciada también requiere reflexividad. Supone alteridad, conflicto, negociación, complicidades y afectos entre la etnógrafa y las mujeres con quienes realiza la investigación. Mediadas por el diálogo, una y otras reflexionan sobre sus respectivas situaciones, desde las posiciones y con los recursos intelectuales que cada una posee. En ese sentido, la conformación de la etnografía feminista puede ser leída también como la historia de la valoración de los aportes de cada sujeto a la elaboración de conocimiento antropológico” (CASTAÑEDA SALGADO, 2012, p. 223-224).

De fato, em vários momentos tive a sensação de perder o controle dos papéis pré-estabelecidos pelo enquadramento da pesquisa. Por exemplo, de acordo com o *script*, durante as entrevistas, eu deveria atuar como pesquisadora, munida de um roteiro de questões e as vadias deveriam responder a essas questões. Na prática, as entrevistas, assim como o grupo de discussão, facilmente se convertiam em fluidas conversas: eu me flagrava opinando, compartilhando minhas próprias visões não só sobre a MV e os temas que eu já tinha previsto no roteiro da entrevista, mas também sobre o estado da arte do movimento feminista, sobre minha própria branquitude, ou sobre alguma “treta” que estivesse preocupando as vadias naquele momento, por exemplo. A intimidade, os afetos e as trocas anteriores às entrevistas também interferiram na atmosfera daqueles momentos, misturando lugares, construindo encontros leves e, segundo minhas interlocutoras, fazendo desses encontros espaços ricos para reflexão entre elas mesmas. Em alguns momentos, ouvi: “nunca tinha pensado sobre isso, mas vou tentar responder”; “ninguém tinha falado disso dessa forma, mas acho interessante pensar

que...”. Esses momentos reforçavam meu desejo de fazer com que o processo de pesquisa valesse a pena como oportunidade de reflexão para todas nós.

Além disso, o duplo pertencimento como pesquisadora e ativista também teve um papel interessante ao longo da pesquisa. Abordagens ativistas à etnografia foram bastante úteis para pensar algumas das tensões que surgiam nas minhas relações no campo e na academia. Parto do pressuposto de que pesquisar, nessa perspectiva, é sempre tomar partido, porém na etnografia de caráter ativista, os objetivos políticos e de transformação social são elementos colocados “sobre a mesa”, o que ficou evidenciado desde os primeiros contatos com as vadias. Além disso, etnografia ativista ou engajada implica, sempre que possível, trabalhar em conjunto com os sujeitos da pesquisa, o que busquei fazer, ainda que de maneira limitada pelas condições objetivas (distância geográfica, formatos acadêmicos etc) e mesmo pela baixa disponibilidade das minhas interlocutoras para um diálogo mais freqüente sobre meus escritos.

Juris e Khasnabish (2013), ao tempo em que valorizam possíveis contribuições de pesquisas etnográficas engajadas para os movimentos sociais, pontuam tensões que emergem no campo em virtude dessa dupla vinculação. Os autores reconhecem que objetivos e responsabilidades como ativistas e como acadêmicas nem sempre coincidem, e em certos momentos podem entrar em concorrência, considerando as pressões inerentes à vida universitária (publicar, assistir conferências e dar aulas etc). Além disso, sinalizam as dificuldades de construir pontes entre audiências acadêmicas e dos movimentos (p.27-28). Isso desafia as intenções de colaboração política com os movimentos e de democratização de conhecimento relevante, de fato, para os movimentos.

Como mencionei na introdução da tese, para mim, a relevância da pesquisa acadêmica sempre esteve sob suspeita, em particular a minha pesquisa, que não surgiu de qualquer tipo de demanda das vadias ou do movimento feminista de modo mais geral. No entanto, não deixei de considerar a perspectivas mais otimistas sobre a importância do papel da pesquisa no apoio a lutas por justiça social, superando a mera catalogação – sempre objetificadora – sobre as lutas (KHASNABISH, 2013). Para Alex Khasnabish, a pesquisa pode contribuir, ajudando a coletar e circular conhecimento transformador; levando a sério os movimentos sociais como laboratórios de luta e transformação, e não como “objeto” numa perspectiva da ciência convencional; cultivando espaços e processos capazes de facilitar o diálogo crítico e comprometido entre ativistas sobre questões sobre as quais quase nunca há tempo de discutir na dinâmica do trabalho (KHASNABISH, 2013, p.69).



Outras autoras trabalhando com etnografia junto a movimentos sociais não são tão otimistas quanto à extensão da contribuição da pesquisa para os movimentos. Manisha Desai (2013) questiona se haveria uma contribuição de pesquisadores-ativistas para os movimentos ou para a transformação social, para além da análise crítica. Para ela, etnógrafas(os) engajadas(os) podem apenas contribuir de maneira bastante limitada com os movimentos, atuando como interlocutores-apoiadores (p.106).

Sinto-me mais identificada com essa expectativa mais modesta, porém concordo com Paul Routledge (2013), quando diz que a etnografia ativista é movida pelo compromisso com a ação, reflexão e empoderamento, – não só dos “outros”, mas também da(o) própria(o) etnógrafo(a) – para forjar vínculos de solidariedade e desafiar relações de poder opressivas. O que supõe, evidentemente, um engajamento crítico com ativistas dentro de terrenos de resistência encarnados (p. 251). Acredito ainda que uma abordagem etnográfica ajuda a elucidar dimensões não institucionais dos movimentos – subjetividades, práticas políticas e visões alternativas de mudança social – e, pela interação próxima e tempo de engajamento, facilita o ajuste entre hipótese e evidência (PLEYERS, 2013, p.109).

Em sua experiência como etnógrafa feminista em um estudo em uma antiga vila operária no Subúrbio Ferroviário de Salvador, Cecília Sardenberg aborda o modo como se deu seu envolvimento pessoal com o campo, gerando inclusive desdobramentos concretos. Ela apresentou um artigo<sup>13</sup> às lideranças da associação do bairro de Plataforma em que era reconstruída a memória do Bloco do Bacalhau, antigo bloco de carnaval das operárias têxteis, que saía pelo bairro em décadas anteriores. O artigo acabou inspirando representações do grupo local de teatro e servindo como subsídio para um projeto de rearticulação dos grupos de mulheres do bairro, apresentado pelas lideranças à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia. Como diz a autora, “a teoria virou fato” e, em 2013, as mulheres de Plataforma colocaram novamente o Bloco do Bacalhau na rua, reivindicando direitos e marcando, através desse protesto lúdico, um novo momento na história de lutas daquelas mulheres. A pesquisadora conta sua participação nesse momento ímpar:

Em cima do carro de som do Bloco e portando a fantasia do Bacalhau, fui então convidada a discursar sobre a sua história para as integrantes, filhas e netas das antigas operárias, invertendo-se assim a ordem das coisas. Talvez por isso mesmo foi que me vi, com a voz embargada pela emoção, gritando palavras de ordem para uma nova geração de mulheres do bairro. (SARDENBERG, 2014, p.157)

---

<sup>13</sup> SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. O Bloco do Bacalhau: protesto ritualizado de operárias na Bahia. In: COSTA, Ana Alice e ALVES, Ívia (Orgs.), **Ritos, Mitos e Fatos**. Mulher e Relações de Gênero na Bahia. Salvador: NEIM/FFCH/UFBA, 1997

Também me parece útil a ideia de etnografia não como explicação ou representação, mas como tradução e costura, processos nos quais a(o) etnógrafa(o) é uma das vozes, em um campo lotado (*crowded field*) de produtores(as) de conhecimento – ativistas daquele movimento que está sendo estudado e de outros movimentos, representantes governamentais, comunidade internacional, acadêmicos(as) de várias áreas, entre outros. Nessa perspectiva, a tradução etnográfica permitiria a participação da etnógrafa na criação de novos e diferentes mundos, o que já se constituiria como uma forma de intervenção política (CASAS-CORTÉS, OSTERWEIL e POWELL, 2013, p.221).

Na maior parte do tempo, ao longo da pesquisa com as vadias, me senti em um “campo lotado”, em que eu ora vibrava com toda aquela animação, ora me incomodava ou mesmo me desorientava com o ruído das diversas vozes (e corpos) se esbarrando no campo. Campo este fortemente marcado pelo entrelaçamento entre o real e o virtual (*online/offline*), complexificando ainda mais a minha situação como pesquisadora.

Martha Castañeda Salgado aborda a questão do trabalho de campo diante do uso de novas tecnologias da comunicação em etnografias feministas:

numerosas etnografías feministas que encuentran en las nuevas tecnologías de la comunicación ámbitos de relación, intercambio, análisis y reflexión que complementan y problematizan la noción de “campo” y de “trabajo de campo” pues, al no restringirse ya a un espacio físico delimitado, se abre la posibilidad de reconsiderar su estatus heurístico al pasar a ser considerados como delimitaciones conceptuales más que geográficas o de actividades específicas. Con ello, el trabajo de campo es, en múltiples investigaciones, un trabajo empírico que ya no se equipara necesariamente con una “estancia prolongada en el terreno” sino con un trabajo minucioso de acopio de información a través de fuentes por demás heterogéneas y multisituadas. (CASTAÑEDA SALGADO, 2012, 236-7)

A compreensão sobre mobilizações como a Marcha das Vadias exige estratégias epistemológicas e metodológicas diferenciadas, visto que estamos diante de movimentações sociais que apresentam forte caráter de descentralização, agilidade, fluidez, às vezes se configurando mais como uma plataforma, impulsionada por um pequeno grupo de mulheres, porém aberta à expressão de vários coletivos e pautas feministas, do que um movimento com pautas consensuadas, de maneira mais estruturada e centralizada, previamente à ida às ruas (o que se aproximaria da ideia de protesto contido, formulada por Sidney Tarrow). As relações redes-ruas, entre o *online* e o *offline*, assim como o enorme volume de conteúdo gerado na Internet em torno destas mobilizações (não só textos, mas também fotografias, vídeos, *memes*,

banners eletrônicos) também são fatores que demandam novas estratégias de manejo dos dados das pesquisas.

Estes desafios metodológicos vêm sendo identificados e alguns caminhos têm sido apontados para lidar com as especificidades dessas expressões de resistência. Há quem proponha utilizar etnografias engajadas no estudo de ativismos transnacionais (JURIS; KHASNABISH, 2013). Há também quem busque superar as “miopias” geradas por abordagens institucionais da política – em que há uma visão limitada sobre o que conta como resultados políticos – através de uma percepção que se amplie para além dos aspectos visíveis das mobilizações sociais, como no caso das Jornadas de Junho de 2013 no Brasil (BRINGEL, 2013). Aqui, mais uma vez, a abordagem etnográfica aparece como uma possibilidade interessante para o estudo desse tipo de mobilização social, pois como pontua Geoffrey Pleyers (2013), ela tem potencial de ajudar a elucidar dimensões não institucionais dos movimentos sociais, como já comentei acima.

Tais desafios também vêm sendo objeto de reflexão em trabalhos recentes a respeito do surgimento e desdobramentos de movimentações feministas contemporâneas na América Latina (BRITO, 2017; ANNUNZIATA et al, 2016), embora, como observa Priscilla Brito, ainda sejam poucas as pesquisas “que buscam qualificar as formas de uso das redes sociais, o que elas significam para as ativistas e, principalmente, que impactos elas têm para a ação coletiva. Vivemos um momento de grande visibilidade para o feminismo, em que a Internet é importante, mas ainda não sabemos como” (BRITO, 2017, p.17).

Voltando ao duplo pertencimento como pesquisadora e ativista, houve momentos durante o processo em que fui vista como “ponte” entre “mundos feministas”; em outros momentos me comportei deliberadamente como tal. Procurei praticar um engajamento crítico multifacetado em que a confidencialidade, o respeito à diversidade política e o compromisso com o fortalecimento do movimento feminista fossem elementos norteadores. Como disse uma das minhas interlocutoras “incidentais” no campo, uma jovem integrante do Fórum de Mulheres de Pernambuco, “se nada mais servir da sua pesquisa, ela já vale pelas pontes que você está fazendo” (Diário de campo, 27 de maio de 2017). Ao dizer isso, ela se referia a pontes entre diferentes coletivos e redes feministas na cidade de Recife, visto que eu tinha passado a semana por lá, às vésperas da sétima edição da Marcha das Vadias, mergulhada no cotidiano e nas redes das integrantes de seu coletivo organizador, mas também dialogando intensamente com outras feministas com as quais venho tecendo relações políticas e de amizade, ao longo dos últimos dez ou doze anos. Aquilo soou como cumplicidade, pelas conversas animadas que tivemos naqueles dias, como reconhecimento pelo meu esforço de

transitar entre as feministas recifenses, compartilhando *insights* sobre o movimento, e também como expressão da empatia com relação ao sentimento que eu havia confessado a ela, de que eu duvidava da possibilidade de que minha tese contribuísse com o movimento feminista. Foi reconfortante ouvir aquilo, mas despertou em mim, mais uma vez, ao longo desse percurso de pesquisadora engajada, o senso de responsabilidade sobre o conhecimento que estou produzindo.

É importante notar que o duplo pertencimento ao movimento e à academia não era algo que marcava apenas a minha trajetória, mas também a trajetória de várias das minhas interlocutoras vadias, com inserção acadêmica quase sempre relacionada às mulheres ou ao movimento feminista. Uma das integrantes do CMVR, por exemplo, iniciou e concluiu o mestrado, com uma dissertação sobre coletivos feministas de Recife, incluindo o próprio CMVR, durante o período da minha pesquisa. Outras duas integrantes do Coletivo, uma delas com mestrado e outra com doutorado em andamento, apresentaram trabalho no mesmo simpósio temático no Fazendo Gênero 11 (2017), em que eu também apresentei, sendo ambos os artigos sobre a Marcha das Vadias Recife.

Imagem 1 - Pesquisadoras-ativistas no Fazendo Gênero 11 (Florianópolis, 2017).



Fonte: Acervo pessoal de Marília Gomes (2017).

Outro momento ímpar ocorreu quando, sem planejamento algum, me vi atuando como assistente de pesquisa de uma das integrantes do CMVR no dia da Marcha, em 2017. Isso porque dias antes, em uma tarde de pesquisa de campo, ela tinha compartilhado suas angústias em torno do seu Trabalho de Conclusão de Curso da graduação em Ciências Sociais. Tínhamos trocado ideias sobre como ela poderia aproveitar sua experiência na MVR para abordar, em seu trabalho acadêmico, algum aspecto que ela considerasse relevante. Não falamos mais do assunto e, ao chegar ao local de concentração para a Marcha, ela me entregou um roteiro de entrevistas para serem realizadas com meninas com menos de 18 anos que tinham ido participar da marcha. Ela não tinha como realizar as entrevistas porque estava ocupada com as tarefas organizativas e tinha combinado também com duas amigas que trabalham com audiovisual para filmarem as entrevistas. Ou seja, de repente eu já fazia parte de uma equipe de investigação, em que a pesquisadora era uma das minhas interlocutoras de pesquisa... Foi bom poder ajudá-la de alguma forma, além do que, era mais um motivo para que eu circulasse pela praça e me engajasse em conversas com adolescentes e jovens anônimas, algumas delas participando pela primeira vez da Marcha das Vadias. E, mais uma vez, foi interessante experimentar outros lugares nas relações com minhas interlocutoras.

Ainda, em outro momento, uma das integrantes do CMVR foi convidada para participar de um debate entre feministas de diferentes vertentes e movimentos no Rio de Janeiro e me procurou, um pouco aflita, em busca de ajuda. Queria ter uma visão sobre a MV em outras cidades, já que considerava muito limitado seu conhecimento sobre isso. Reenviei o meu texto de qualificação, assim como todos os artigos acadêmicos sobre a MV de outras autoras que eu havia reunido até aquele momento para minha pesquisa e me coloquei à disposição caso ela quisesse dialogar sobre o conteúdo de sua fala. Ainda tentei assistir ao debate, que foi transmitido ao vivo pela Internet, mas não foi possível devido a problemas técnicos na transmissão. Meses depois, ela comentou que o material tinha sido muito útil e que tinha sido um tanto engraçado “se ouvir” no meu texto, nos trechos transcritos de suas falas.

O duplo pertencimento de algumas de nós à academia e ao movimento não impediu que questões relacionadas a isso permeassem o processo, seja pelo cansaço gerado pelo grande número de pesquisadoras interessadas na MVR, como já mencionei, ou pelas dúvidas sobre que tipo de diálogo seria estabelecido entre nós, ou ainda, se, afinal, haveria algum retorno ou benefício para a luta feminista a partir da minha pesquisa. Uma das integrantes do coletivo, que sempre demarcava sua condição de não-acadêmica, de vez em quando apelava para a “solidariedade entre acadêmicas”, no intuito de convencer algumas das integrantes

(acadêmicas) do Coletivo a participarem das entrevistas e outros encontros que eu propunha. Havia também certo incômodo, entre as integrantes do Coletivo, quando as discussões entre elas enveredavam por argumentos teóricos ou conhecimento sobre autoras(es). Essa prática é considerada excludente, considerando a heterogeneidade do Coletivo:

*Emma: ...como temos muitas meninas, então, tem as que têm experiência, que tem embasamento teórico pra dizer alguma coisa assim. As meninas que são formadas em Ciências Sociais começam: “Ah, porque não sei o quê, porque Karl Marx não sei o quê, fulaninho, não-sei-quenzinho”. Aí eu: “ó, não sei o que vocês estão dizendo; isso é bom ou ruim?” Porque a gente também tem essa discussão porque muitas meninas são de outras áreas, tem uma que tem 19 anos e ainda vai fazer ENEM e tal. Então, não me venha falar de Marx e não-sei-quenzinho... Porque a gente só sabe o nome deles, a gente não sabe...*

*Pesquisadora: Você acha que essas que são mais teóricas têm um certo poder dentro do coletivo? Ou fazendo esses alertas dá uma equilibrada?*

*Emma: No nosso coletivo que é um amorzinho (risos) a gente não tem, hoje, essa história, não. Mas, assim, carteirada acadêmica já rolou no passado e eu fiquei: “Oh, querida, não... isso é feio demais!” (...) Mas você vai se apropriando de umas linguagens e acaba que daqui a pouco você está citando pessoas... [risos]. Porque a gente fica: patriarcado, sexismo, misoginia. Você vê que a pessoa é feminista militante quando você começa a ouvir ... “Ah, porque você está sendo misógina!”, tá ligada? (...) E daqui a pouco ela: “por que você está chateada comigo?” Porque eu não entendi nada do que você falou!”(Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).*

Apesar de algumas leves tensões, o contato prolongado, de 2015 a 2017, minimizou os desconfortos e gerou maior confiança entre nós. As afinidades políticas e culturais também favoreceram as relações e cheguei a estabelecer laços afetivos com algumas das integrantes do coletivo organizador. E, como também já coloquei, acredito que elas perceberam na minha pesquisa algum potencial de legitimação da Marcha Vadias Recife em determinados ambientes acadêmicos e do movimento. Já no período da escrita, quando precisei tirar algumas dúvidas sobre informações específicas com uma das integrantes do Coletivo, expressei meu receio de estar abusando da sua boa vontade, mas sua resposta foi categórica: “ôxe! essa tese é muito importante para nós. Eu quero é uma cópia, isso sim.”<sup>14</sup>

Ainda sobre aspectos metodológicos da pesquisa, as particularidades da Marcha das Vadias, minha história prévia à pesquisa e a relação que fui estabelecendo com as integrantes do coletivo organizador fizeram com que a própria definição de “campo” fosse problematizada ao longo da caminhada. Lembro de uma conversa com a minha orientadora, em que eu lhe contava sobre a garimpagem que eu vinha fazendo sobre a MV nas redes sociais e sobre encontros e contatos informais com vadias de Salvador e Recife ao longo do primeiro ano da pesquisa. Eu dizia que estava apenas preparando o terreno para, então, entrar em campo. Ela comentou: “você não vai pra campo; você já está em campo!”. Naquele

<sup>14</sup> Comunicação pessoal com Emma em 19 de fevereiro de 2018

momento, considerei um exagero, ou uma forma de me tranquilizar diante da ansiedade que o “campo de verdade” causava em mim. Eu tinha uma visão mais conservadora sobre isso e não conseguia enxergar como trabalho de campo aqueles momentos iniciais de aproximação com o universo das vadias e muito menos minha inserção prévia no campo dos movimentos feministas. Hoje, penso que aquela provocação foi bastante sábia e entendo que grande parte da minha ansiedade tinha a ver com o afã de “cientificizar” minha pesquisa, estabelecendo momentos e ferramentas muito precisas para, assim, legitimá-la de acordo com procedimentos acadêmicos supostamente adequados.

À medida que eu me aproximava das vadias, a ideia de trabalho de campo sofria outros tipos de tensionamento. Havia uma interpenetração entre o que se passava nas ruas e na Internet, em termos da sociabilidade entre as organizadoras da MVR e entre estas e outras participantes da MV, mas também em termos da articulação com outros coletivos e movimentos de mulheres. O conteúdo político da MVR também era atravessado e reconfigurado pelos diálogos e “tretas” entre feministas na Internet, e com o público em geral. Tanto os conteúdos propostos pelas organizadoras nos manifestos, nos debates preparatórios e nas chamadas para a Marcha, quanto os conteúdos trazidos pelas participantes em cartazes ou dizeres escritos em seus corpos dialogavam com os debates travados nas redes.

Nesse ponto, é importante destacar uma escolha metodológica que pode ser vista como uma fragilidade da minha pesquisa. Considerando que boa parte do que se constitui como o “fenômeno Marcha das Vadias” ocorre nas ruas e nas redes, transbordando muito além do dispositivo colocado em movimento pelo coletivo organizador, até que ponto a ênfase nas integrantes do CMVR como interlocutoras da pesquisa foi suficiente para capturar os sentidos da MV? Essa é uma questão relevante, ainda mais considerando o volume de debates na Internet e outros discursos produzidos sobre a MV, que não passam pelo crivo das organizadoras. Uma das críticas que tem sido feitas à cobertura da mídia corporativa à MVR é justamente a de concentrar as atenções nas organizadoras e nos transeuntes (especialmente do sexo masculino), negligenciando as vozes das participantes no dia da marcha. Isso me fez refletir sobre os limites da minha pesquisa, e reforçou a atenção a outras fontes de dados, como os cartazes, as fotografias, as músicas e outros conteúdos produzidos sem mediação das organizadoras.

Além disso, como a Marcha das Vadias costuma ser publicamente reconhecida, principalmente pela mídia convencional, como um único movimento espalhado em várias cidades, o que acontecia na MV em outros lugares também interpelava a Marcha das Vadias Recife. Elas eram instadas a se posicionar sobre acontecimentos polêmicos ocorridos em

outras cidades, como quando ocorreu uma performance pornoterrorista na MV do Rio de Janeiro, em 2013, ou quando um homem negro foi expulso da MV de Brasília, também em 2013, ou a cada vez que as chamadas “radfem”<sup>15</sup> se manifestavam na Internet questionando a participação de pessoas trans na MV em alguma cidade<sup>16</sup>, entre outras situações. Somava-se a isso a informalidade na dinâmica do CMVR, principalmente nos dois primeiros anos da pesquisa (2014 e 2015), antes da retomada e ampliação do coletivo, e o fato de eu morar em Salvador, o que não permitia uma convivência mais cotidiana que possibilitasse me juntar às agendas de última hora.

Diante de tudo isso, o que significava afinal uma imersão no campo? Acabei admitindo que não seria possível e nem mesmo desejável conduzir a pesquisa com uma visão idealizada de etnografia, nos moldes clássicos. Estar em campo não necessariamente exigia algum tipo de ritual de entrada e nem mesmo uma atitude deliberada de pesquisadora, em todos os momentos. Delimitar essas fronteiras e identificar cada momento de trânsito não era uma tarefa possível e, mais tarde, aprendi que não era uma tarefa relevante para a minha pesquisa. Manter a autorreflexividade ao longo de todo o processo e levar a sério a perspectiva do conhecimento situado afirmou-se como caminho mais promissor. Para Tania Pérez Bustos,

la praxis feminista en torno al ejercicio etnográfico trae consigo un compromiso por dar cuenta de la realidad local desde su diversidad y sus propias contradicciones. Un compromiso que se asume a partir del diálogo polifónico que se establece con quienes se estudian, pero también con las propias premisas que yo, como investigadora, tengo en relación con estos sujetos que investigo. Premisas que me acercan a esa realidad de ciertos modos, pero que también, potencialmente, establecen distancias con los grupos sociales a los que estudio. Premisas que, al ponerlas en discusión, al situarlas, orientan mi ejercicio de observación, sus dónde y sus cómo, que me hacen reflexionar sobre a quiénes y con quiénes observo, que definen la manera como soy aceptada y leída por estos sujetos, y que incluso llegan a (re)configurar la realidad en la que ello/as y yo nos encontramos. (BUSTOS, 2010, p.393)

Ou, como elabora Martha Castañeda Salgado (2012)

los resultados de la etnografía feminista como formas particulares de conocimiento situado en las que se reconoce, en primer lugar, la presencia de las mujeres como sujetas, tomando siempre en cuenta que su existencia remite a cuerpos dotados de significación a partir de los cuales se definen como tales en sus actos vitales cotidianos. Enseguida, elabora un vínculo integrador entre lo “material”, lo subjetivo, el poder, la agencia, y los nuevos énfasis para analizar la situación de género.” (CASTAÑEDA SALGADO, 2012, p. 237)

<sup>15</sup> Termo que se popularizou nos últimos anos, principalmente através da Internet, para denominar uma vertente do feminismo defendida por jovens que tomam como referência, por vezes de modo distorcido ou descontextualizado, algumas das ideias do feminismo radical das décadas de 1960 e 1970. Entre outros pontos polêmicos, as “radfem” rejeitam a inclusão de mulheres trans como sujeitos do feminismo.

<sup>16</sup> Voltarei a esse ponto no próximo capítulo.



Outro aspecto distintivo da etnografia feminista que foi importante para minha empreitada é a ideia de que emoção e vida pessoal são bem-vindas na pesquisa, podendo ser vistas não só como componentes inseparáveis da teoria, mas como elementos a serem também teorizados. (BEHAR, 1996; SARDENBERG, 2014, GREGÓRIO GIL, 2006). Carmen Gregório Gil (2006) chega a dizer que o pessoal não só é político, mas é também teórico, para ressaltar a necessidade de dar conta dos aspectos subjetivos e reflexivos do processo de pesquisa etnográfica (p.32).

De fato, todo o período da pesquisa foi marcado por fortes emoções, sentimentos de orgulho e gratidão pelo que me parecia uma grande realização das minhas “irmãs caçulas de sangue no olho”<sup>17</sup>, uma realização coletiva e para o coletivo – por nós, pelas outras, por mim. Em várias situações, senti uma forte identificação com elas, uma espécie de fusão mesmo, em que minha verve ativista afluía e eu queria ser – e eu era – parte de tudo aquilo, embora fosse tão diferente. Um momento marcante que me fez pensar sobre isso foi quando chorei – assim como tantas outras mulheres ali presentes – durante a leitura coletiva da carta manifesto da Marcha das Vadias de Recife em 2017 (imagens 2 e 3). Fazer parte daquele ritual, unindo nossas vozes na denúncia das violências sofridas e no anúncio da resistência coletiva, me irmanava profundamente com elas. No entanto, até aquele momento, não me parecia adequado demonstrar tanta identificação perante as mulheres que sabiam que eu estava ali como pesquisadora. Por isso me senti um pouco constrangida quando uma das integrantes do Coletivo flagrou minhas lágrimas durante a leitura da carta. Em outros momentos, eu comecei a filmar a Marcha como parte do meu material de pesquisa de campo e quando dei por mim, já estava aos pulos e aos gritos na rua, junto com a multidão de vadias. Tudo fazia pleno sentido pra mim naqueles momentos: eu estava no lugar certo, na hora certa. A memória afetiva dessas vivências foi o principal combustível para os muitos momentos de desânimo que permearam o processo de escrita da tese.

---

<sup>17</sup> A expressão “ter sangue no olho” caracteriza pessoas ou momentos em que pessoas demonstram disposição para o enfrentamento, não fugir do conflito, “partir pra cima”. Tive contato com a expressão “irmãs de sangue no olho” através da minha amiga Ivana Chastinet, falecida em agosto de 2017. Ivana era uma mulher negra, feminista, diretora teatral e militante pelo direito à moradia no Centro Antigo de Salvador e também participante assídua da Marcha das Vadias. Ela criou essa expressão ao me apresentar para alguém, ressaltando nossa “irmandade no espírito de luta”, mas sem perder de vista os nossos distintos pertencimentos (hierarquizados) de raça e classe. No momento em que ela usou essa expressão, compartilhei com ela que me parecia muito interessante para compreender a articulação entre mulheres de diferentes identidades e posições, que era uma alternativa ao uso de “sororidade”, por colocar ênfase na aliança para a luta feminista, entendida de forma ampla e multifacetada.

Imagem 2 - Leitura da carta manifesto da Marcha das Vadias Recife 2017 (I)



Fonte: Própria (2017)

Imagem 3 - Leitura da carta manifesto da Marcha das Vadias Recife 2017 (II)



Fonte: Própria (2017)

Ainda assim, busquei estar atenta à dimensão do poder (e mesmo desigualdades) na relação que se estabelece entre pesquisadora e interlocutoras de pesquisa, mesmo que eu tenha buscado escapar de hierarquias mais rígidas entre sujeito cognoscente e objeto de pesquisa, como ocorre nas concepções mais convencionais de investigação científica e ainda que houvesse objetivos políticos comuns, numa perspectiva mais ampla, entre as vadias e eu.

Como destaca Cecília Sardenberg (2002), as propostas feministas para a etnografia têm raízes nas políticas e relações de desigualdade, levam em conta as condições materiais de existência ao formular suas teorias a partir da prática e propõem a construção de um caminho dialógico e intersubjetivo de posições políticas situadas.

Isso nos leva novamente à ideia de que, também na etnografia, não existe neutralidade no ato de pesquisa, o que torna fundamental contextualizar os dados produzidos, fornecendo informações sobre quem produz aqueles dados e com que propósitos, assim como “reconhecer a intersubjetividade e o diálogo na construção da 'alteridade' como um compromisso político e ético” (GREGORIO GIL, 2006, p. 32).

Embora eu tenha dúvidas sobre se o texto reflete essas intenções, penso que consegui ao menos trazer à tona, na escrita, os contextos, emoções e relações de poder que permearam a pesquisa, no intuito de “lembrar” às leitoras e leitores que essa tese é um olhar, entre vários possíveis, sobre a Marcha das Vadias. Um olhar que, seguindo a metáfora da visão conforme Donna Haraway propõe, busca não se fixar, busca incorporar outros olhares, mas que se dá de um certo lugar, estando inevitavelmente condicionado (embora não determinado) por minha situação no mundo, no feminismo, na relação com a Marcha das Vadias.

## **2.1 Detalhamento do percurso metodológico**

Conforme projeto original apresentado ao PPGNEIM, após um levantamento inicial de dados sobre a Marcha das Vadias em várias cidades brasileiras, foi escolhida uma cidade, Recife, para realização do estudo. Este caminho não foi percorrido de maneira linear. No início da minha empreitada, tive a pretensão de incluir também a MV em Salvador, onde cheguei a conduzir trabalho de campo por vários meses, participando de reuniões, rodas de conversa, do grupo das organizadoras no *Whatsapp* e realizando entrevistas. Esta proposta estava ancorada tanto na oportunidade de maior imersão no campo, tendo em vista que resido nesta cidade, como também na minha percepção de que realizar o estudo em mais de uma cidade era mais coerente com o formato de organização da Marcha das Vadias, que apresenta dinâmicas independentes em cada local. Mostrar a diversidade de dinâmicas envolvidas parecia mais adequado do que concentrar o estudo em apenas uma cidade, o que poderia contribuir para a visão equivocada de que a Marcha das Vadias é um fenômeno unitário no Brasil. No entanto, a situação de desmobilização que encontrei na Marcha das Vadias de Salvador, principalmente em 2016 e 2017, assim como as recomendações da banca de

qualificação, fizeram com que eu abandonasse esta ideia, passando a complementar a coleta de dados e análises apenas com relação à MV Recife.<sup>18</sup>

Em Recife, a Marcha das Vadias segue vigorosa, tendo realizado mobilizações significativas em termos numéricos de 2011 a 2017, e conta com atuação de um coletivo com razoável organicidade e capacidade de mobilização e articulação. Além disso, Recife está situada na região Nordeste do Brasil, região em que tenho maior inserção junto aos movimentos de mulheres e que vem crescendo em importância política no campo das organizações feministas e de mulheres negras nos últimos anos.

As principais interlocutoras da pesquisa foram as integrantes do Coletivo da Marcha das Vadias Recife. Este foi outro ponto reestruturado após o início da pesquisa, visto que, anteriormente, estava previsto entrevistar lideranças do movimento feminista brasileiro, para explorar suas percepções a respeito da MV no Brasil. A partir das minhas escolhas epistemológicas e metodológicas, passou a fazer muito mais sentido privilegiar as vozes das mulheres que organizam a MV, como sujeitos capazes de analisar criticamente suas práticas políticas frente ao contexto feminista brasileiro.

A coleta de dados foi feita entre os anos de 2014 e 2017, mediante utilização de um conjunto de métodos qualitativos, uma diversidade que me pareceu uma exigência do “objeto” de estudo para sua compreensão, pois, como alertam Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon e Jean-Claude Passeron (1999), em *A profissão do sociólogo*:

os que fazem como se todos os objetos fossem suscetíveis de uma única e mesma técnica, ou indiferentemente de todas as técnicas, esquecem que as diferentes técnicas podem, em certa medida variável e com rendimentos desiguais, contribuir para o conhecimento do objeto, contanto que sua utilização seja controlada por uma reflexão metódica sobre as condições e limites de sua validade que, em cada caso, depende de sua adequação ao objeto, isto é, à teoria do objeto. (p.64)

Uma abordagem multimétodos também está em sintonia com procedimentos adotados em estudos etnográficos feministas. De acordo com Martha Castañeda Salgado (2012), a etnografia feminista recorre a um

procedimiento multimetódico en el cual se reconoce que cada método de investigación permite obtener información parcial sobre el observable, por lo que la combinación de dos o más de ellos ofrece la posibilidad de obtener distintos acercamientos a lo observado, conduciendo a una comprensión compleja de la manera como está constituido. En términos simples, la aproximación multimetódica faculta obtener información más detallada y pertinente cuando se busca y obtiene a partir de distintas fuentes. La identificación de la concurrencia de esas distintas dimensiones en la constitución de un objeto de investigación es, entonces, el hecho etnográfico (CASTAÑEDA SALGADO, 2012, p.222).

---

<sup>18</sup> No entanto, como mencionei na introdução, trago dados relacionados a Salvador e outras cidades onde se realizaram Marcha das Vadias.

A opção por métodos qualitativos também foi orientada pelo tipo de fenômeno estudado, sem receio de que houvesse menos rigor com relação aos dados e análises produzidas. Afinal, um dos pressupostos da minha pesquisa é de que não há neutralidade em nenhum método ou técnica de pesquisa. Lembrando, com Pierre Bourdieu, que “técnicas de pesquisa são outras tantas técnicas de sociabilidade, qualificadas do ponto de vista social” (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 1999, p.55)

Foram realizadas as seguintes etapas de coleta de dados, temporalmente sobrepostas<sup>19</sup>:

1. Levantamento de dados disponíveis na Internet – relatos, fotografias, vídeos, manifestos e outros posicionamentos políticos –, tendo como foco principal perfis e páginas de coletivos organizadores e eventos virtuais organizados pela Marcha das Vadias em várias cidades brasileiras, mas também discussões em outros círculos feministas na Internet (março de 2014 a setembro de 2015).<sup>20</sup>
2. Acompanhamento regular das postagens da “Marcha das Vadias-Recife” no Facebook (março de 2014 a junho de 2017)
3. Contatos presenciais e virtuais, de caráter informal, com integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife (agosto de 2015 a fevereiro de 2018)
4. Levantamento sistemático de fotografias da MVR, de 2013 a 2017.
5. Etnografia, de abordagem feminista e engajada, da sétima edição da MVR, incluindo alguns processos preparatórios na semana anterior à marcha. Nessa etapa, fiquei hospedada na casa de uma das organizadoras, considerada pelas vadias como uma espécie de “QG da Marcha das Vadias Recife”, pois a maior parte das reuniões do coletivo acontece lá, além de ser o principal local para armazenar materiais que serão utilizados no dia da mobilização. Durante essa semana, pude também acompanhar uma reunião do Fórum de Mulheres de Pernambuco, em que o Coletivo organizador da MV Recife esteve presente para discutir a participação da Batucada do Fórum na marcha; acompanhei a participação de uma integrante do Coletivo organizador em um programa na rádio universitária, assim como ajudei em pequenas tarefas de organização da marcha (maio de 2017).

---

<sup>19</sup> Vale ainda mencionar que antes do início das atividades de campo mencionadas aqui, eu já tinha participado de edições da MV em Salvador e Recife.

<sup>20</sup> Essa etapa, na verdade, começou bem antes, em 2013, na preparação do projeto de pesquisa para seleção no PPGNEIM.

6. Duas entrevistas individuais com integrantes do CMVR, uma delas Emma, ativista branca, que participa da MV desde sua segunda edição, em 2012, e Pagu, uma ativista negra, que participa da MV há três anos (julho de 2016 e maio de 2017)
7. Grupo de discussão com integrantes do CMVR (maio de 2017).

Para realização das entrevistas e grupo de discussão, utilizei um roteiro previamente definido (APÊNDICE B), porém incorporando, nas entrevistas realizadas em 2017, novas questões que emergiram no processo da pesquisa. As entrevistas e grupo de discussão foram transcritas para potencializar a seleção e interpretação dos dados.

A opção pelo grupo de discussão foi baseada nas características deste método, que me pareceram mais adequadas aos objetivos da minha pesquisa e ao perfil das minhas interlocutoras, em comparação à entrevista de grupo ou ao grupo focal. De acordo com Wivian Weller (2006), a entrevista de grupo é utilizada quando se quer obter informações sobre trajetórias individuais ou opiniões de cada uma das participantes sobre um determinado assunto, o que não era o caso. Já com relação ao grupo focal, as fronteiras são mais tênues, mas considerando a tipificação feita por algumas autoras, o grupo de discussão se afirmou como método a ser utilizado.

Para Wivian Weller (2006), os grupos focais são mais direcionados pela moderadora (pesquisadora) do que os grupos de discussão, dando menos espaço para que os(as) participantes conduzam a conversa e definam temas relevantes a serem abordados. A entrevistadora seria, nos grupos focais, “responsável pela organização das falas e dos conteúdos” (p. 243-246). Outra questão importante é a composição dos grupos: nos grupos focais, não é necessário que os(as) participantes se conheçam, enquanto o objetivo principal dos grupos de discussão é “a obtenção de dados que permitam a análise do meio social dos entrevistados, bem como de suas visões de mundo ou representações coletivas.” (p.244)

Como orientação metodológica, Ralf Bohnsack (1999 apud WELLER, 2006) elabora princípios para a condução de entrevistas, que procurei seguir:

Estabelecer um contato recíproco com os entrevistados e proporcionar uma base de confiança mútua; Dirigir a pergunta ao grupo como um todo e não a um integrante específico; Iniciar a discussão com uma pergunta vaga, que estimule a participação e interação entre os integrantes. Exemplo: Vocês poderiam falar um pouco sobre o vosso grupo? Como foi que ele surgiu?; Permitir que a organização ou ordenação das falas fique a encargo do grupo; Formular perguntas que gerem narrativas e não a mera descrição de fatos. Deve-se evitar, portanto, as perguntas por que e priorizar aquelas que perguntam pelo como. Exemplo: Como vocês vêem o problema da violência no bairro?; Fazer com que a discussão seja dirigida pelo grupo e que seus integrantes escolham a forma e os temas do debate; Intervir somente quando solicitado ou se perceber que é necessário lançar outra pergunta para manter a interação do grupo. (WELLER, 2006, p.249)

Já Janet Smithson (2000), aborda os grupos focais de modo que os aproxima mais dos grupos de discussão. A autora sugere “ver o grupo focal como um fórum para gerar discursos públicos sobre um assunto, e não como uma forma de descobrir as visões ‘reais’ dos(as) participantes” (p.114). Ela vai mais longe ao afirmar que “certas coisas só emergem, ou têm maior probabilidade de emergir no discurso público do que no privado”, por permitir o acesso a pontos de desacordo, confusão e contradição (p.114). Além disso, a autora aponta a necessidade de refletir sobre a posicionalidade da pesquisadora com relação aos participantes (seu perfil racial, faixa etária etc) e como ela afeta o conteúdo dos discursos proferidos, ou seja, lembra que a produção dos dados não está isolada do contexto em que ocorre o grupo focal e que a pesquisadora é parte deste contexto.

Mesmo considerando as fronteiras difusas com relação ao grupo focal, optei pelo grupo de discussão, considerando que o grupo seria formado por mulheres integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife e que meu objetivo era acessar suas reflexões coletivas, dando espaço inclusive para dissonâncias, complementações e formulações novas por parte das participantes. Além disso, a perspectiva dialógica adotada encontra maior sintonia com a caracterização do grupo de discussão, embora eu tivesse pré-definido questões específicas para debate.

De todo modo, penso que o componente da não-diretividade, sugerido nos dois últimos princípios de Ralf Bohnsack (1999 apud WELLER, 2006) – discussão dirigida pelo grupo; intervenção da pesquisadora somente quando solicitada –, costuma ser superestimado ou romantizado em muitas situações de pesquisa. Isso me fez refletir sobre até que ponto se aplicaria ao caso do meu estudo, já que meus interesses de pesquisa não necessariamente coincidem com os interesses ou prioridades das vadias. No entanto, compreendo que isso seria um problema apenas se eu assumisse uma perspectiva de pesquisa-ação ou de empoderamento de pessoas ou grupos a partir da pesquisa, o que não estava no meu horizonte. Desde o início, e em vários momentos ao longo do período em que mantive contato com as vadias, explicitarei que a agenda de pesquisa seria estabelecida por mim, sem diminuir a importância do diálogo com elas e da própria dinâmica observada. Isso não foi considerado problemático por minhas interlocutoras.

A prática de manter um diário de campo, em que narro, em detalhes, encontros e contatos mais significativos com as vadias, incluindo aspectos mais subjetivos desses contatos, foi fundamental como fonte de dados para as reflexões posteriores.

Como espero que já tenha ficado evidente, optei por adotar uma linguagem coloquial na escrita da tese, de modo a viabilizar uma maior amplitude de acesso ao seu conteúdo. No

entanto, jamais alimentei ilusões de que este texto, dados os limites e padrões acadêmicos para uma tese de doutorado, tenha a fluidez necessária para todos os tipos de público, e nem mesmo para as integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife. Outros formatos de escrita e momentos presenciais de diálogo, fora da academia, já cumpriram e poderão cumprir melhor o papel de democratizar o acesso às ideias aqui apresentadas.

Fiz também a escolha de escrever em primeira pessoa, alinhando-me com uma tendência na etnografia feminista de abandonar formas lingüísticas associadas às pretensões de neutralidade valorativa (CASTAÑEDA SALGADO, 2012, p.233). No entanto, reconheço que foi mais fácil tomar esse caminho devido à abertura do PPGNEIM e, em particular da minha orientadora e co-orientadora, para esse procedimento, tendo clareza de que não encontraria a mesma receptividade para esta opção em outros programas de pós-graduação.



### 3 QUANDO AS VADIAS ENTRARAM EM CENA<sup>21</sup>

*Como e onde “buscamos” o feminismo “em movimento”, inevitavelmente, informa o que conseguimos enxergar e, conseqüentemente, flexiona como podemos imaginá-lo, teorizá-lo, e portanto, praticá-lo. (ALVAREZ, 2014, p.15).*

Antes de reconstruir a trajetória organizativa da Marcha das Vadias em Recife, busco refletir brevemente sobre o significado da MV no contexto feminista brasileiro. No entanto, não pretendo costurar uma narrativa histórica do feminismo no país, pois isso está fora do escopo deste trabalho<sup>22</sup>. De todo modo, considero este um exercício sempre valioso, pelo seu potencial de trazer à tona diferentes nuances, a partir dos olhares diversos e posicionados de cada autora e, assim, resgatar vozes silenciadas (CURIEL, 2007; SILVA, 2016) e questionar “mitos fundadores” (ALVAREZ, 2014). Vou apenas pinçar alguns elementos que caracterizam o campo feminista contemporâneo no país e determinados aspectos do debate sobre a periodização do feminismo que me parecem relevantes para a compreensão da Marcha das Vadias Recife.

A Marcha das Vadias integra um novo cenário de movimentações feministas no Brasil que emergiu a partir de 2010, com numerosas ações e coletivos marcadamente urbanos e jovens ocupando de maneira expressiva o espaço público. A MV compõe, em conjunto com outras tantas expressões um “sub-campo” que, embora seja invisibilizado ou marginalizado nas narrativas hegemônicas sobre o feminismo, não passou despercebido para algumas das autoras que se dedicam a analisar os desenvolvimentos dos feminismos brasileiros contemporâneos. Tal sub-campo inclui uma gama de expressões que Sonia Alvarez chamou de “mais novos feminismos” (2014, p.34). Dados coletados por Telma Gurgel (2017) em três estados nordestinos (Ceará, Rio Grande do Norte e Pernambuco), como parte de um estudo de caráter nacional, em curso, também sinalizam a recente ampliação no número de coletivos autodesignados como coletivos feministas autônomos.

Especificamente em Recife e região metropolitana, que tem um movimento feminista historicamente forte e que se constitui como referência nacional, a pesquisa realizada por Ana Cecília Nascimento Cuentro (2017)<sup>23</sup> registrou a proliferação de coletivos autônomos na cidade nos últimos anos:

<sup>21</sup> Alusão ao título do livro de Eder Sader (1988), “Quando novos personagens entraram em cena”.

<sup>22</sup> Para abordagens sobre as trajetórias do feminismo no Brasil, ver Celi Pinto (2003), Carmen Silva (2016), Sonia Alvarez (1998; 2014), Priscilla Brito (2017), Matilde Ribeiro (1995), Luiza Bairos (1995)

<sup>23</sup> Interessante o fato de que a autora participa da Marcha das Vadias Recife desde sua primeira edição e integra seu coletivo organizador.

A partir de 2012 ocorre um crescimento vertiginoso de coletivos e grupos políticos. Apenas na Região Metropolitana da cidade foram contabilizados mais de doze coletivos.<sup>24</sup> Alinhados também à conjuntura política nacional articulada com outros protestos de rua que se iniciam nessa mesma época, como as Jornadas de Junho de 2013 contra o aumento da tarifa do transporte público, e também contra os projetos do Governo para a Copa de 2014. (CUENTRO, 2017, p.12).

Essas movimentações transbordam das redes da Internet para as ruas e vice-versa, trazendo novas estratégias organizativas que abrem portas para que mulheres se iniciem nos ativismos feministas, geram debate, e se materializam principalmente em ações de rua (escrachos, performances, blocos carnavalescos, batucadas, marchas, pixos e lambes), em que múltiplas vozes se fazem ouvir.

Estou ciente de que afirmar que está em curso um novo momento do movimento feminista envolve riscos, como o de invisibilizar a diversidade de expressões dos feminismos e suas estratégias ao longo dos anos no Brasil, descrevendo a cena feminista de maneira linear, tomando o todo pela parte, por assim dizer. E não qualquer parte, mas aquela parte que conseguiu hegemonizar as interpretações históricas sobre as trajetórias feministas no país. Consequentemente, relega-se ao esquecimento ou à marginalidade uma profusão de sujeitos, expressões e ações feministas. Já fomos vacinadas sobre as limitações de tal abordagem por autoras que se dedicam a pesquisar as trajetórias dos feminismos, seja no Norte global (HEMMINGS, 2009; SNYDER, 2008) ou no contexto latino-americano e brasileiro, sobre o qual há trabalhos valiosos que trazem à tona, de forma crítica, a “história oficial” do movimento feminista, oferecendo perspectivas que questionam periodizações convencionais e recolocam em cena outras vozes que constroem o feminismo brasileiro (ALVAREZ, 2014; GONÇALVES, 2016; SILVA, 2016; CURIEL, 2007).

Entre as propostas para (re)pensar as trajetórias dos feminismos brasileiros, parecem-me particularmente interessantes a ideia de campos discursivos de ação, elaborada por Sonia Alvarez (2014) e a ideia de luta feminista, como formulada por Carmen Silva (2016). Para Sonia Alvarez, os campos discursivos de ação interconectam um leque de atores, individuais e coletivos, situados em lugares tão distintos como o Estado, as indústrias culturais, a academia e a própria sociedade civil e que disputam suas representações e significados. Incluem também grupos menos formalizados, alguns deles situados no que ela chama de “sociedade não cívica” ou “o outro da sociedade civil”. Para a autora, esses campos

---

<sup>24</sup> Os doze coletivos mapeados pela autora em 2016 foram: Cabelação-PE, Vaca Profana, Poder Feminino Crew (PFC), Coletivo de Mães feministas Ranusia Alves, Ocupe Sapatão e Coletivo FEMME de Dança (UFPE), Coletivo Periféricas, Faça Amor Não Faça Chapinha, Ou Vai Ou Racha, Coletiva feminista Diadorim, Colativa e Coletivo Marcha das Vadias Recife (CUENTRO, 2017, p.17)

se articulam através de redes político-comunicativas, mas também discursivamente, “através de linguagens, sentidos, visões de mundo pelo menos parcialmente compartilhadas” (ALVAREZ, 2014, p.18). Ao analisar os feminismos como campos discursivos de ação, ela propõe reinterpretar as trajetórias dos feminismos da América do Sul em três momentos:

1) um primeiro momento de “centramento” e a configuração do “feminismo no singular”; 2) um segundo momento de “descentramento” e pluralização dos feminismos e do “mainstreaming” (fluxo ou transversalidade vertical) do gênero; e 3) um terceiro momento, o atual, em que presenciamos o que chamo de “sidestreaming”, o fluxo horizontal dos discursos e práticas de feminismos plurais para os mais diversos setores paralelos na sociedade civil, e a resultante multiplicação de campos feministas. (ALVAREZ, 2014, p.16-17)

Também no sentido de problematizar periodizações e categorizações hegemônicas acerca do movimento feminista, Carmen Silva propõe analisar ações coletivas de mulheres utilizando a noção de luta feminista. A autora mostra, especificamente, como uma abordagem a partir desta noção de luta feminista serve para questionar narrativas que desconsideram a presença organizada de mulheres populares como sujeito político, constituindo ativamente o movimento feminista, e não como meras receptoras tardias de um feminismo branco e burguês. Para ela, luta feminista é entendida como

a capacidade construída pelos movimentos de mulheres de desenvolver processos de lutas que contribuam com a desnaturalização do lugar instituído socialmente para as mulheres, lutas que desconstruam os ideais de feminilidade hegemônicos, que coloquem em xeque a divisão sexual do trabalho, que ampliem os espaços de poder para as mulheres, que ‘descolonizem’ os corpos e os modos de vida, ofereçam resistência cotidiana à violência e busquem construir uma nova subjetividade e uma nova visão de mundo, baseadas na autonomia e liberdade das mulheres (Silva 2011 apud SILVA, 2016, p.33)

Concordo inteiramente com a autora quando defende que a ideia de luta feminista permite abarcar uma temporalidade bem mais longa e ajuda a compreender processos de mobilização e resistência de mulheres através da história da humanidade, muito além do marco dos anos 1960 que, embora seja importante na perspectiva da conformação de um movimento social específico e da constituição de sujeito político, limita o olhar ao que o movimento feminista consegue produzir por escrito. O que, conseqüentemente, invisibiliza principalmente as lutas coletivas de mulheres populares.

Alterando a direção do olhar, das mulheres burguesas para as camadas populares, é possível ver lutas coletivas de mulheres negras e de classes populares e/ou participação de inúmeras mulheres em lutas populares, razão pela qual elas também poderiam ser vistas como feministas, mas geralmente não o são. A história do feminismo brasileiro é rica em exemplos de como critérios de distinção de classe são acionados para a classificação de uma mulher (ou de uma luta) como feminista. Entre estes critérios está o acesso às letras, a possibilidade de escrever e publicar, o

que, de certa forma, está em acordo com a classificação feminista predominante na história. (SILVA, 2016, p.36)

Essas propostas permitem um olhar crítico sobre a oposição, bastante popularizada, entre movimento de mulheres e movimento feminista (MOLYNEUX, 1984) e mesmo sobre a categoria “movimento feminista”, visto que este sempre foi um campo plural, mesmo tendo sido representado como singular pela história oficial (ALVAREZ, 2014, p.25).

Outro risco envolvido em afirmar a novidade do momento atual no feminismo é reconhecer a pluralidade do campo feminista, mas sem deixar de ceder à tentação de estabelecer comparativos pouco produtivos entre vertentes dos movimentos feministas. Comparações estas marcadas por dicotomias e hierarquias, em que se costuma pinçar alguns elementos mais marcantes de uma ou outra vertente, simplificando configurações complexas e quase sempre sobrepostas e emaranhadas para então se posicionar em favor de feminismos “autônomos/rebeldes” em detrimento de feminismos “institucionalizados/domesticados” ou, por outro lado, defender feminismos “consequentes/maduros” em lugar de feminismos “espontaneístas/inconsistentes”.

Na minha percepção, não devemos aderir automaticamente à interpretação, bastante difundida e nem sempre problematizada, principalmente no meio acadêmico, de que o movimento feminista, após o período de efervescência vivenciado na década de 1980, respondeu à “confluência perversa” dos anos 1990 (DAGNINO, 2004)<sup>25</sup>, com um processo de institucionalização quase total, com uma perda inescapável de vitalidade, radicalidade e mesmo efetividade dos movimentos.

De fato, após 20 anos de ditadura militar, os movimentos sociais canalizaram boa parte da energia da mobilização e articulação dos anos de abertura política para a incidência no processo da Constituinte, pois viram ali uma oportunidade histórica de incorporação de suas demandas pelo Estado. No caso do movimento feminista, notabilizou-se o chamado “lobby do batom”, que obteve relativo êxito em incluir na Constituição algumas das propostas políticas do movimento, neste momento já contando com o apoio e assessoria de ONGs feministas e de acadêmicas feministas. Os avanços legais se deram principalmente nos campos da saúde e do enfrentamento à violência, em um processo calcado em experiências dos anos anteriores, como a criação do Conselho Estadual da Condição Feminina de São Paulo, em 1983, e da primeira Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher, em 1985.

---

<sup>25</sup> Conforme abordagem de Evelina Dagnino, tal confluência perversa se caracteriza pela simultaneidade, naquele período, entre “o projeto neoliberal que se instala em nossos países ao longo das últimas décadas e, de outro, um projeto democratizante, participatório, que emerge a partir das crises dos regimes autoritários e dos diferentes esforços nacionais de aprofundamento democrático.” (2004, p.195)

Havia, portanto, um ambiente propício a repensar as formas de atuação frente ao Estado que, naquele momento, configurava-se de maneira bastante diferente dos anos de chumbo (SCHUMAHER; VARGAS, 1993).<sup>26</sup> É também aberto um ciclo de conferências internacionais promovidas pela ONU, percebido como grande oportunidade de atuação dos movimentos, tais como a ECO 92, realizada no Rio de Janeiro e a Quarta Conferência Mundial sobre as Mulheres, realizada em Beijing, em 1995, que mobilizou fortemente diversos segmentos dos movimentos de mulheres a investir politicamente em mecanismos institucionais para promover direitos e indicar caminhos para influência nas políticas públicas.

Questionando interpretações simplificadoras de que os movimentos sociais teriam sido cooptados ou teriam aderido acriticamente à lógica participacionista neoliberal, distanciando-se da realidade das mulheres “da base” dos movimentos, Carmen Silva chama atenção para um aspecto quase sempre negligenciado dessa opção política. De acordo com ela, “a escolha feita pelo movimento feminista de investir sua energia nos espaços de participação social sobre as políticas públicas, a meu juízo, deve-se, em parte, ao seu vínculo com os grupos de mulheres de classes populares.” (SILVA, 2016, p. 171). Ou seja, o movimento buscava, através dessa estratégia, contribuir justamente para o atendimento às demandas urgentes de mulheres de setores populares, que também integravam ou mantinham relações próximas com o movimento. Alguns fatores, entre eles a prioridade dada pelo movimento feminista a políticas de enfrentamento à violência contra a mulher e a incorporação da luta por creches, uma pauta das mulheres de classes populares, expressam esse compromisso.

Ao olhar para o cenário feminista mais recente, com suas novas caras e corpos nas ruas, também procuro afastar alguns dos procedimentos utilizados em certas correntes dos estudos dos movimentos sociais, que tendem a avaliações meramente em termos de “resultados alcançados”, o que é entendido quase sempre como resposta do Estado às suas demandas, através de políticas públicas. Além do valor intrínseco das ações voltadas a propor novos modos de sociabilidade e novas formas de fazer política (JURIS; KHASNABISH, 2013), defendo que a relação entre ações direcionadas ao Estado e ações direcionadas à sociedade mantém uma relação dinâmica, de influência mútua. Já no final da década de 1990, Sonia Alvarez enfatizava a necessidade de “inventar e reinventar formas cada vez mais

---

<sup>26</sup> Nesse contexto, começa a despontar no Brasil o que um conjunto de autoras denomina de feminismo de Estado, que mais tarde assumiria um caráter participativo, resultante do crescente ativismo e articulação feminista e como resposta à persistência de um sistema político e de uma cultura política patriarcal. Isso fortaleceu as demandas dos movimentos e potencializou a criação de políticas públicas para mulheres, ao menos em nível federal (SARDENBERG; COSTA, 2017).

contestatórias de intervenção feminista no público-cultural”, tanto porque este tipo de atuação ajuda a criar respaldo social para a implementação efetiva das políticas públicas, como também pela constatação de que algumas desigualdades, injustiças e violências não podem ser resolvidas pelo Estado (ALVAREZ, 1998, p.280).

Esse debate aparece nas reflexões das organizadoras da MVR:

*Tem coisa que a gente quer que seja resolvida, dessas que dá pra escrever em papel: salários iguais, direito ao aborto... No hospital tem lá a lei número tal e tal que resolve isso, mas tem coisas que não dá pra você colocar no papel. Como é que eu vou colocar no papel que eu vou ser considerada uma mulher respeitável ou não, uma mulher para casar ou não? Como é que eu vou colocar no papel? Queria eu que a gente conseguisse colocar no papel pro homem deixar de ser idiota. Então, assim, a liberdade sexual, o que é liberdade sexual? Como a gente vai conseguir essa liberdade igual... Mas a gente não quer ser igual aos homens porque eles também estão muito mal organizados, a masculinidade é horrorosa, mas assim, como é que a gente vai conseguir? Mesmo que a gente consiga do dia pra noite pôr no papel tudo que a gente consegue pôr no papel de direitos e leis que protejam a mulher, como que a gente consegue? A luta mesmo, a grande luta, que é uma das mais difíceis, é cultural, então, como é que a gente vai introduzindo na cabeça das meninas e dos meninos que a gente é igual no sentido mesmo, assim de que o que eu falo: “você tem que me respeitar”; que uma mulher gritando, que um cara gritando ou falando sério é um cara firme, e uma mulher séria é grossa, chata e... Isso não dá pra pôr no papel. (Emma; entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).*

Ainda sobre essa dinâmica, seguindo a proposta de Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (2000), parece-me fundamental reconhecer o laço constitutivo entre cultura e política, que implica necessariamente uma redefinição do que se constitui a política, ampliando o olhar para além dos espaços públicos oficiais ou institucionalizados para abarcar outros espaços públicos, construídos ou apropriados pelos movimentos sociais. Esta perspectiva possibilita ainda compreender o sentido de ações políticas de movimentos que não reivindicam inclusão, mas que, ao contrário, denunciam os limites do sistema político vigente e buscam reconfigurar a cultura política dominante, a partir do questionamento das construções sociais hegemônicas sobre o que conta como político.

E, ao contrário de abordagens que enquadram essas expressões como pré-políticas, Sonia Alvarez sustenta que “esses espaços discursivos, em si mesmos, constituem formações nitidamente políticas nas quais a cidadania é construída e exercida, os direitos são imaginados, e não só demandados, as identidades e necessidades são forjadas e os poderes e os princípios são negociados e disputados” (ALVAREZ, 2014, p.19).

É importante também registrar que, ao longo dos anos 1990, o feminismo se pluralizava em outros espaços, distantes desse núcleo central e mais visível do movimento feminista. Como observa Sonia Alvarez, “mesmo que muitas vezes efêmeros e nem sempre politicamente visíveis, quando não propositalmente reprimidos no contexto neoliberal,

coletivos e outras expressões feministas menos estruturadas (...) continuaram a se estabelecer no Brasil e em outras partes da região latino-americana mesmo durante o auge da ‘ONGização’” (ALVAREZ, 2014, p. 27).

Levando em consideração os riscos delineados acima, acerca da proposição de que estamos vivendo um novo momento no feminismo, procuro abordar a Marcha das Vadias Recife como uma das mobilizações de mulheres nas ruas no cenário atual, sem deixar de reconhecer a contínua mobilização de mulheres nas últimas décadas, e enquanto, confessadamente, me deixo inebriar pelo frisson do feminismo nas ruas dos últimos seis ou sete anos. Isso porque mesmo que não se aceite a ideia de que o feminismo no Brasil está passando por uma nova fase, é certo que até poucos anos predominava um sentimento de nostalgia com relação ao período de maior “rebeldia” do feminismo das décadas de 1970 e 1980, e até mesmo algum lamento diante do “esvaziamento do ‘ninho’” dos grupos e organizações feministas (GONÇALVES; PINTO, 2011, p.28).

No caso de expressões feministas como a MV, algumas análises apontam para um embate geracional como motor principal das tensões entre feministas brasileiras. As jovens, cuja formação política feminista se deu longe dos espaços criados pelas organizações feministas de referência para o movimento, teriam chegado questionando formatos organizativos, prioridades políticas e estratégias centrais das feministas mais velhas.

De fato, ficou visível, no debate público, certa perplexidade das “veteranas” com relação à Marcha das Vadias e coletivos afins. Afinal, de onde saíram essas meninas? Como ousam desprezar aquilo que conseguimos acumular como movimento? Como não percebem a importância das políticas públicas para mulheres, pelas quais tanto lutamos? É justo que não nos vejam como suas mestras, suas iniciadoras nos meandros do feminismo? Tal perplexidade também tomou a forma de crítica feroz, em alguns casos, questionando-se o caráter feminista da MV e até que ponto elas apenas reforçariam uma vertente liberal do feminismo, sem levar em conta as desigualdades entre mulheres, principalmente entre brancas e negras, e deixar intocada a questão do papel do capitalismo na subordinação das mulheres, ocupando sem maiores problematizações as capas das revistas dos grandes grupos da mídia corporativa, com pautas supostamente menos importantes para as mulheres de setores populares, entre outras questões.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> O surgimento do Femen Brasil em 2012, como braço nacional do grupo ucraniano autodenominado feminista e “sextremista”, pode ter influenciado as primeiras análises feministas sobre a Marcha das Vadias. O Femen ganhou notoriedade pela cobertura da mídia aos seus protestos com seios desnudos, passando a ter como porta-voz no Brasil Sara Winter, uma jovem branca com histórico de aproximação com o integralismo. Sua atuação foi marcada por polêmicas e inconsistências, denúncias de práticas anti-éticas e conflitos com o Femen Ucrânia.

Embora algumas autoras atribuam essas tensões a uma diferença geracional, como um conflito essencialmente entre feministas mais velhas e feministas mais jovens, acredito que é mais produtivo pensar as tensões e transformações no feminismo tomando a ideia de gerações políticas, conforme propõem Eliane Gonçalves (2016), Carla Gomes e Bila Sorj (2014) e Priscilla Brito (2017), sendo que em todas as gerações de feministas, há pluralidade de bagagens entre as militantes. Como sintetiza Priscilla Brito,

A ideia de gerações traduz as diferenças nos processos de construção de identidades vividos em diferentes etapas da vida das feministas, mas que não se excluem, na verdade convivem no cotidiano do movimento. Assim, ao invés de pensarmos que um determinado feminismo supera outro, como a leitura das ondas supõe, podemos pensar que diferentes experiências feministas convivem, convergindo ou divergindo na ação cotidiana e na construção das manifestações (2017, p.18-19).

Além disso, tal perplexidade parece ter relação com a baixa visibilidade pública de integrantes do “sub-campo” feminista tratado aqui até o momento de sua eclosão, o que pode ser pensado em termos de momentos de latência e visibilidade do movimento, conforme formulado por Alberto Melucci (1989), fazendo com que uma geração de feministas, que se formava nas universidades, dentro do movimento estudantil ou em coletivos informais, não fosse percebida pelas organizações e redes feministas mais consolidadas. O cenário atual aparece às vezes “superpovoado” de grupos que falam diferentes linguagens, grupos que assumem formatos que não dialogam com o modelo de “movimento social de verdade” que orienta a percepção de parte das militantes históricas.

De todo modo, trata-se de um novo estado de coisas que traz desafios bastante diferentes em relação ao momento anterior, do “ninho vazio”, visto que expressões feministas recentes “estão efetuando mudanças no campo feminista e se inter-relacionando cada vez mais com amplos setores da sociedade, especialmente a ‘não cívica’” (ALVAREZ, 2014, p.34). De fato, as vadias percebem como um diferencial e uma fortaleza da MVR o acolhimento a mulheres que não fazem parte de nenhum coletivo ou movimento, o que nem sempre ocorre em outros espaços feministas.

*Tenho a sensação de que a Marcha das Vadias tem uma questão do feminismo... 8 de março é coisa de feminista mesmo, sabe aquelas feministas que lêem o Segundo Sexo, e a Marcha das Vadias... até diziam que a Marcha das Vadias não era feminista no começo, né, então tem essa coisa de você chegar sem ser... chegar de pouquinho no feminismo. Porque hoje as meninas mais jovencinhas dizem “eu sou feminista!!”, com toda a voz pra fora, mas antes era um negócio meio assim, uma marcha e tal, e aquela coisa: eu posso ir pra marcha mesmo que... As pessoas às*

---

Vale a pena uma menção a uma dessas inconsistências por envolver diretamente o tema da pesquisa: após ter criticado duramente a MV em 2011, pelo fato das manifestantes não protestarem “com roupa normal” e sim com os seios à mostra, Sara Winter não só passou a adotar essa prática como integrante do Femem, mas participou da MV em São Paulo, já no ano seguinte (ARONOVICH, 2012). Disponível em <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2012/08/minha-opiniao-sobre-o-femen.html> Acesso em 27 mai 2018



*vezes falam meio que se justificando: “não sou de coletivo nenhum...” No debate sobre prostituição que a gente fez, chegaram umas meninas que eu nunca tinha visto na vida, umas caras novas, que viram na Internet e foram, e uma delas, aquela paulista que não parava de falar, fez: “como é que é, isso aqui é um grupo fechado? é um grupo de estudo? pode vir qualquer pessoa? é um grupo aberto para mulheres? porque eu não sou de nenhum coletivo, eu sou de São Paulo”. Veio me dar a biografia... e eu: “não, querida, sente lá, tá tudo certo! É aberto, tema Marcha das Vadias é pra qualquer mulher”. Então, tem essa coisa, sempre rola: “mas eu não sou de coletivo nenhum”. Massa! O texto que a gente fez de convite é: mulheres organizadas coletivamente ou não, então pode vir, gente, tá tudo bem. Às vezes as pessoas pensam que qualquer outro encontro desses é só pra quem é de algum coletivo, e nem é assim, é aberto também, mas parece que não conseguem ver... e na Marcha, as meninas vão, tem caras que eu só vejo na Marcha, não estão em rolê nenhum. O ano todo, a gente vai pros eventos e vê aquelas mesmas mulheres. Às vezes não sei o nome delas, mas eu conheço do rolê. Tem umas meninas que não vão pra nada, mas vão pra Marcha, eu vejo os comentários: “fulana, esse ano a gente vai de novo.” (Emma, grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017).*

Isso também foi observado por outras feministas, que se referem à MV como uma “porta de entrada para o feminismo” (ARRAES, 2014)<sup>28</sup> ou um “feminismo mais arejado, mais jovem, que toca em temas que o feminismo tradicional não prioriza” (militante do FMPE, diário de campo, 23 de maio de 2017).

Algumas linhas conectam a Marcha das Vadias e outras destas novas expressões feministas, tais como a rejeição a formatos organizativos hierárquicos, o uso da Internet não somente como ferramenta de mobilização, mas também como arena de debate e formação feminista (BRITO, 2017), a primazia das ruas como espaço de expressão da luta (ALVAREZ, 2014) e o uso de um repertório denominado autonomista, conforme discutirei mais adiante nesse capítulo. A combinação desses elementos confere especificidades e desafios particulares a esse tipo de expressão política. Um desses desafios é que os desdobramentos das manifestações assumem contornos bastante diferentes das intenções ou expectativas iniciais de quem inicia as manifestações.

Fora do campo feminista, mas dentro no período temporal que este estudo abrange, o exemplo mais emblemático disso são as chamadas “jornadas de junho”, iniciadas em São Paulo, em 2013, em manifestações convocadas pelo Movimento Passe Livre – MPL, tendo como mote principal o aumento da tarifa do transporte coletivo. As manifestações sofreram forte repressão policial, o que foi divulgado nas redes sociais, provocando indignação coletiva e aumento da participação nas manifestações em São Paulo, além de desencadear manifestações em outras cidades do país. Em cada cidade, e a cada manifestação, os protestos assumiram dinâmicas diferentes, com composições diversas de atores locais e ampliação da

---

<sup>28</sup> Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/digital/149/marcha-das-vadias-divergencias-estao-em-curso/>  
Acesso em 25 fev 2018

pauta para outras questões como a insatisfação com os investimentos em infra-estrutura para realização dos megaeventos esportivos, a crítica à democracia representativa, entre outras, inclusive passando a ser disputada por forças do campo da direita (SILVA, 2016). A participação feminista nas mobilizações de junho de 2013 ocorreu inicialmente de forma individual, em apoio à pauta da tarifa do transporte público e contra a violência policial. As várias situações de violência e machismo contra mulheres durante as manifestações, tanto por parte da polícia como de manifestantes, assim como a abordagem machista da imprensa sobre algumas mulheres de movimentos fizeram com que coletivos e movimentos de mulheres buscassem se articular para integrar os protestos de forma organizada, buscando dar visibilidade às mulheres e às pautas feministas (CAMTRA, 2013). Isso veio a ocorrer com mais força nas manifestações contra a Copa da FIFA, em 2014, em que movimentos de mulheres compuseram os Comitês Populares da Copa nas cidades-sede, realizando debates e produzindo materiais específicos sobre o impacto dos megaeventos na vida das mulheres. Além disso, coletivos feministas formados a partir das experiências nas ruas em 2013 fortaleceram sua participação no ano seguinte.

No âmbito feminista, essas dinâmicas ocorreram no conjunto de protestos ocorridos nos últimos meses de 2015 no que passou a ser conhecido como Primavera das Mulheres ou Primavera Feminista. O evento inaugural dos protestos ocorreu no Rio de Janeiro, como resposta à aprovação, pela Comissão de Constituição e Justiça da Câmara Federal, de um projeto de lei (PL 5069/2013), que restringe o acesso aos serviços de abortamento legal para vítimas de violência sexual. O projeto de lei foi proposto pelo deputado Eduardo Cunha (PMDB), fazendo com que o grito mais forte das mulheres naqueles protestos fosse justamente “Fora Cunha”. Curiosamente, este mesmo deputado viria a ser um dos “artífices do golpe” contra Dilma Rousseff, aceitando meses depois das manifestações, em dezembro de 2015, o pedido de impeachment da presidenta. (MANO e MACÊDO, 2018).

Como demonstra a pesquisa de Priscilla Brito (2017), pode-se dizer que a Primavera das Mulheres começou no Facebook, a partir de três eventos independentes, criados nessa rede social por pessoas que não se conheciam, e que tinham trajetórias bastante diferentes. Após tomarem conhecimento da existência dos outros eventos com a mesma finalidade, foi realizada uma reunião, em que as organizadoras dos três eventos no Facebook se conheceram e tomaram decisões coletivas sobre a manifestação de rua que aconteceria dois dias depois, em conjunto com outras 70 mulheres com diferentes inserções no feminismo e que

compareceram à reunião.<sup>29</sup> A primeira das três manifestações ocorridas no Rio de Janeiro com essa pauta aconteceu em 28 de outubro de 2015 e reuniu mais de 20 mil pessoas. Tanto as manifestações que se seguiram no Rio, como aquelas realizadas em outras capitais brasileiras tiveram um caráter diferente, passando a ter maior influência de partidos políticos ou de organizações do movimento feminista. Em Recife, por exemplo, o Fórum de Mulheres de Pernambuco teve um papel central na convocação para as manifestações do “Fora Cunha”, ou Primavera das Mulheres.

Também podem ser considerados parte desse conjunto o protagonismo das estudantes secundaristas nas ocupações das escolas em várias cidades do país em 2015 e 2016<sup>30</sup>, além da intensa mobilização de mulheres contra o golpe jurídico-parlamentar no Brasil, denunciando seu caráter machista e misógino, em 2016. É importante ressaltar que essas movimentações relacionam-se de formas variadas com expressões consolidadas do movimento feminista brasileiro dialogando, não sem tensões, com o acúmulo teórico-político do que as vadias costumam chamar de “feminismo tradicional”.

Com relação à governabilidade sobre a forma e o conteúdo dos protestos, uma tendência parecida se apresenta em outros países da América Latina, conforme registrado por Rocío Annunziata et al (2016), em seu estudo sobre o “Ni Una Menos” na Argentina. O estopim foi a manifestação indignada de mulheres jornalistas, através das redes sociais, frente à notícia de dois feminicídios brutais.<sup>31</sup> Em poucas semanas, e diante da intensa adesão à campanha #NiUnaMenos nas redes sociais, no dia 3 de junho, ocorreu uma manifestação em frente ao Congresso Nacional, reunindo entre 150 mil e 200 mil pessoas e aconteceram outras manifestações em 120 cidades argentinas, com a mesma pauta contra o feminicídio e a violência contra as mulheres. Assim como na Primavera das Mulheres, as provocadoras iniciais da mobilização não se conheciam previamente, não faziam parte de organizações feministas e não podiam prever a dimensão que o fenômeno tomaria. De fato, diante da

---

<sup>29</sup> Um dos eventos no Facebook (“O conservadorismo não irá nos calar”) foi criado por uma militante da Marcha Mundial de Mulheres, movimento nacional existente desde o ano 2000, além de ser ligada ao Partido dos Trabalhadores e ao coletivo negro Enegrecer; outro evento (“Mulheres contra Cunha”) foi criado por uma professora universitária sem vínculo com movimentos feministas; o terceiro evento (“Fora Cunha”) foi criado por um grupo que mantinha uma página no Facebook anteriormente, para monitorar as ações do Deputado Eduardo Cunha (BRITO, 2017)

<sup>30</sup> As ocupações das escolas públicas em São Paulo ocorreram em repúdio à chamada “reorganização escolar” anunciada pelo governo do estado, que determinaria, entre outras medidas, o fechamento de 92 escolas. A onda de ocupações se estendeu para outros estados nos meses seguintes, alcançando centenas de escolas. Houve forte participação das estudantes secundaristas, tanto nos espaços das escolas, como nos “trancos” e outros atos de rua, muitas delas declarando ter no feminismo uma referência de luta. Para um excelente registro desse processo, ver o documentário “Lute como uma menina”, de Beatriz Alonso e Flávio Colombini. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=8OCUMGHm2oA&t=3644s> Acesso em 20 agosto 2017

<sup>31</sup> Suhene Carvalhaes Muñoz, jovem espancada até a morte pelo namorado e Chiara Páez, de 14 anos, grávida, enterrada viva.

proliferação de reapropriações da *hashtag* e da convocação para a mobilização, as autoras do estudo chamam atenção para a “limitação que uma categoria como a de ‘organizadores’ pode ter para descrever papéis nas mobilizações cidadãs contemporâneas” (p.56). Mesmo compreendendo essa limitação, no caso da MVR, utilizo a categoria organizadoras, por entender que as tarefas de articulação, formação, mobilização e comunicação das integrantes do CMVR são determinantes para que a marcha ocorra a cada ano.

A Marcha das Vadias, em todas as cidades sobre as quais pude acessar dados, tem essa característica de ser “puxada” por poucas pessoas ou pequenos coletivos, na maioria das vezes bastante instáveis, que convocam pessoas para uma manifestação de rua, a partir da definição de aspectos gerais - data, local e uma pauta de causas feministas. Esse dispositivo faz com que diversas bandeiras, movimentos, coletivos e pessoas sem militância anterior se integrem no dia da marcha, de modo que o que ocorre nas ruas não reflete necessariamente a intencionalidade ou posicionamentos políticos das organizadoras. Conforme observa Priscilla Brito, essa dinâmica é um traço comum de protestos contemporâneos em que a Internet tem um papel central e pode ser pensada a partir da ideia de *coreography of assembly*, proposta por Paolo Gerbaudo (2012 apud BRITO, 2017).

ao invés de ser algo organizado por pessoas ou grupos legitimados, os protestos são “coreografados” porque quem consegue fazer a mensagem ser difundida com mais amplitude é que assume o papel de definir como as pessoas vão se agrupar no espaço público. A coreografia, nesse caso, não ressalta somente o aspecto corporal que os protestos têm, como acontece numa dança, mas destaca que o modo como as mensagens circularão pelas mídias influenciarão a preparação da “cena” (...) as coreógrafas da rede criam o cenário para que as pessoas ou grupos façam suas performances e ocupem criativamente no espaço (BRITO, 2017, p. 61)

Isso faz com que, assim como na Primavera das Mulheres no Rio de Janeiro, estudada por Priscilla Brito, as habilidades discursivas adaptadas ao universo da Internet, constituam um elemento central no perfil das “coreógrafas vadias”, embora precisem ser complementadas por outras habilidades organizativas relacionadas à manifestação de rua, além de contato com a imprensa, diálogo com outras militantes da cena feminista da cidade etc. (BRITO, 2017, p.62). A ideia de coreografia parece interessante para pensar a MV também pela centralidade do corpo e da performance nas marchas, ponto que será abordado no quarto capítulo da tese. No entanto, ao contrário do que pode sugerir o termo, não se trata de uma coreografia meticulosamente ensaiada, havendo um grau significativo de imprevisibilidade.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Já que estamos falando de coreografia, registro que o CMVR organizou três edições locais da campanha One Billion Rising, nos anos 2013, 2014 e 2015. Trata-se de uma campanha global pelo fim da violência contra as mulheres e pela igualdade de gênero e que propõe que, em uma data comum a cada ano, mulheres em diferentes

A percepção da falta de controle sobre o que de fato sairá às ruas no dia da marcha é expressa pelas organizadoras da MV Recife.

*E é uma outra coisa que é bom falar: a Marcha que, mais uma vez a gente organiza, a gente põe panfleto e tal. Mas assim, o que quiserem fazer ali no meio: sentar, fazer cambalhota, a gente não tem como controlar, mas fica meio sob nossa responsabilidade, que nem, não teve o caso em Copacabana, em 2013? (Emma; entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho 2016)*

Aqui, Emma se refere à performance pornoterrorista que aconteceu na MV no Rio de Janeiro em 2013, que causou grande polêmica por ter usado e danificado imagens católicas. O fato tomou dimensões ainda maiores porque a MV ocorreu no período da Jornada Mundial da Juventude, promovida pela Igreja Católica, com a presença do Papa na cidade<sup>33</sup>, tendo inclusive gerado uma denúncia por parte do Ministério Público contra duas pessoas. As organizadoras apressaram-se em lançar nota pública esclarecendo que “a quebra de imagens de santas na Marcha das Vadias hoje não foi programada pela organização deste evento” e afirmando sua defesa da “liberdade de expressão artística, religiosa, de consciência, de pensamento, de crítica, de vestimenta, e todas as liberdades civis individuais e coletivas garantidas pela Constituição Cidadã de 1988.” (ARAÚJO, 2013).<sup>34</sup> No entanto, a repercussão do fato também exigiu resposta de organizadoras da MV em outras cidades, como Recife e Salvador, mesmo com a ressalva de que se tratava de dinâmicas autônomas entre si.

A desvinculação com relação à Marcha das Vadias de outras cidades foi corroborada por várias integrantes do CMVR, inclusive como explicação para algumas das críticas recebidas pela Marcha em Recife, como denota a fala de Paraguaçu:

*existe uma percepção de que a Marcha das Vadias é um movimento nacional, quiçá global, articulado internamente, o que não é. Eu não tenho articulação alguma, com nenhuma outra Marcha das Vadias, que não seja a de Recife. Até já tentei... eu me lembro de uma época que eu fui em algum lugar, acho que São Paulo, eu nem era da Marcha mas queria fazer um rolê feminista, aí perguntei, acho que foi a Umoja, se ela tinha algum contato da Marcha de São Paulo e ela falou: “não, amiga, não tenho contato nenhum, não conheço ninguém e nunca ouvi falar” (risos). Eu também lembro quando entrei na Marcha, que tinha muitas polêmicas de outros estados que racharam por causa do feminismo, racismo, de feminismo liberal, de feminismo radical e essas porras todas, isso cria uma imagem, né, você vai criando, do que é um movimento das vadias, como se ele fosse um movimento unificado,*

---

pontos do planeta dancem juntas como demonstração coletiva de resistência. Já em 2016, devido à conjuntura política no Brasil (golpe que retirou a presidenta Dilma Rousseff do poder), optaram por dançar com as mulheres do bloco Sou Gorda Mas Eu Pulo, organizado pelo Espaço Mulher, grupo de mulheres da comunidade periférica de Passarinho, Recife.

<sup>33</sup> É importante também ressaltar o contexto de conflitos nas ruas do Rio de Janeiro e outras cidades-sede da Copa das Confederações no Brasil, com as grandes manifestações de Junho de 2013, marcadas por forte repressão policial.

<sup>34</sup> Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/2013/07/marcha-das-vadias-do-rio-de-janeiro-os-santos-que-nos-tem-quebrado/> Acesso em: 17 mar 2015

*único e em todos os estados ele se comportasse da mesma maneira, e que não é.*  
(Paraguaçu, grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)

De fato, em cada cidade, a MV é puxada por pessoas, grupos ou coletivos sem vinculação direta entre si, embora algumas interações ocorram, principalmente através da Internet. Foram feitas algumas tentativas de articulação nacional e até em âmbito latino-americano, fazendo inclusive com que em 2012, seis cidades realizassem suas marchas na mesma data. Porém, de acordo com os dados que pude levantar, não houve grandes desdobramentos dessas iniciativas.

Percebe-se que estamos diante, no cenário atual, de um conjunto de manifestações que têm em comum o fato de não passarem, ao menos não inicialmente ou de modo central, pela mediação das organizações de referência dos movimentos de mulheres/feministas. Algumas dessas manifestações atraíram bastante atenção da mídia, mas nem sempre obtiveram reconhecimento ou valorização por parte das principais organizações e redes do movimento feminista. De todo modo, é inegável a identificação dessas expressões com boa parte do ideário feminista, construído historicamente, observando-se também certo grau de sobreposição ou permeabilidade entre as mulheres que participam destas mobilizações e as que constroem o campo feminista mais consolidado, por assim dizer.

Esses dados estão em sintonia com a análise de Eliane Gonçalves (2016), quando afirma que embora o feminismo contemporâneo no Brasil se caracterize pela projeção de múltiplas vozes, elas confluem para uma agenda comum, pouco variável nos últimos trinta anos. Concordo com a autora, mas somente até certo ponto, entre outras razões, porque a ênfase na autonomia sobre o próprio corpo e a liberdade sexual foram secundarizadas nas expressões mais visíveis do movimento feminista no Brasil nas décadas de 1990 e 2000 e foram retomadas com renovada força nesse novo momento do feminismo analisado aqui, em especial na Marcha das Vadias.

Quanto à forma de apresentação pública das vadias nas manifestações, também é possível identificar elementos comuns com expressões mais consolidadas dos movimentos sociais e, em particular, do movimento feminista mais visível no Brasil. Porém, outras fontes de referência parecem ser igualmente importantes para as vadias, tais como o movimento LGBTI, a própria SlutWalk Toronto e expressões anarco-autonomistas, dentro e fora do campo feminista. Ou seja, as vadias, já nas primeiras edições da Marcha no Brasil, ao mesclarem de um modo muito próprio elementos de distintas tradições políticas, apresentaram-se de modo inovador no cenário brasileiro. Essas observações me levaram ao conceito de repertório, a partir das elaborações mais recentes de Charles Tilly, entendido de

modo dinâmico, como conjunto de performances, aprendido durante performances confrontacionais e marcado por contínua inovação e modulação através de processos que envolvem escolha, interpretação e improviso dos atores tendo em vista o contexto local (ALONSO, 2012).

A meu ver, na Marcha das Vadias há uma predominância do que Angela Alonso e Ann Mische (2016) chamaram de repertório autonomista<sup>35</sup>, que inclui “formas horizontais de organização, rejeição à hierarquia de gênero e liderança política formal, tomada de decisões por consenso e substituição de carros de som amplificados pelo jogral, no qual uma primeira fileira de manifestantes grita frases curtas, repetidas por fileiras consecutivas”, mas também o uso de música e artes, ações performativas e ocupação de espaços simbólicos (p.10-11). Para as autoras, esse repertório pode ser visto como um reenquadramento de formas de organização anarquista do século XIX e início do século XX, e que ganhou visibilidade internacional durante os protestos em Seattle em 1999<sup>36</sup>, sendo amplamente difundido através da Internet. No Brasil, tal repertório apareceu inicialmente nos atos contra a Área de Livre Comércio das Américas (ALCA), no início da década de 2000, atos que inclusive deram origem ao Movimento Passe Livre, que mais tarde iniciaria as Jornadas de Junho de 2013. Ao longo dos governos petistas, houve um refluxo no uso desse repertório. A partir das mobilizações de junho de 2013, o repertório autonomista retornou com força, dando vazão aos questionamentos à democracia representativa. No entanto, como já mencionei, fica patente a importância de outras referências para composição do repertório das vadias, oriundas do campo mais geral dos movimentos sociais e, especificamente, dos movimentos feministas e LGBTI.

De fato, o formato de marcha nas ruas centrais de grandes cidades, adotado pelas vadias, tem sido utilizado historicamente por movimentos sociais, inclusive pelo movimento feminista no Brasil e no mundo. O uso de faixas na frente da manifestação, a distribuição de panfletos para transeuntes e falas públicas com conteúdo previamente acordado entre organizadoras, elementos presentes em grande parte das manifestações de rua dos movimentos sociais “tradicionais”, também podem ser observados nas marchas das vadias. No entanto, penso que há um grau considerável de recriação na forma como as vadias usam esses elementos. Primeiro que, no contexto das últimas duas décadas, a ênfase na manifestação de rua como o principal momento ou prática de atuação do movimento não

---

<sup>35</sup> Ao analisar os protestos de junho de 2013 no Brasil, as autoras classificam os repertórios presentes nas ruas em repertório socialista, repertório autonomista e repertório patriótico. (ALONSO; MISCHÉ, 2016)

<sup>36</sup> Manifestação de milhares de pessoas contra a realização da rodada de negociação da OMC (Organização Mundial do Comércio), em 1998.

deixa de ser inovador. Não é à toa que já se menciona, em alguns círculos acadêmico-ativistas na América Latina, a ideia de que estamos frente a um feminismo *callejero*, um “movimento feminista que vai novamente às ruas”, como observou Sonia Alvarez (2014) em sua pesquisa sobre o campo feminista contemporâneo no Brasil, reforçando os achados de Leo Name e Julia Zanetti (2013) sobre a MV no Rio de Janeiro. Além disso, a rejeição a bandeiras de partidos, sindicatos e mesmo de organizações feministas, aproxima a Marcha das Vadias do repertório autonomista. Em várias cidades, a Marcha das Vadias explicita em sua apresentação pública (manifestos, notas, descrições nas redes sociais) o fato de não ter conexões partidárias. No Rio de Janeiro, por exemplo, as organizadoras demarcam, no manifesto divulgado em 2012, sua autonomia também em relação a outros atores: “A Marcha das Vadias é uma manifestação plural, autônoma e independente de qualquer outro movimento social organizado, partido político, sindicato ou instituição governamental.”<sup>37</sup> Tensões com relação à presença de bandeiras de partidos, sindicatos e mesmo de organizações feministas nas marchas também ocorreram em algumas cidades, como Brasília<sup>38</sup> e Recife.<sup>39</sup>

Em Recife, Geovana, uma das integrantes do CMVR, ao analisar o lugar da MV na cena feminista recifense, ressalta esse aspecto:

*Primeiro, o movimento feminista de Recife é extremamente forte no Brasil... e aí a gente tem o exemplo do Fórum de Mulheres de Pernambuco, que tá há anos, com uma gama de coletivos, acho que mais de quinze... Não sei, eu uma vez fui pra uma apresentação, são muitos coletivos que integram o Fórum, e a gente sabe que o Fórum há muito tempo é que tem essa maior parcela de tocar esses calendários de luta, essas datas de luta, 8 de março, 28 de setembro, pela legalização do aborto, 25 de julho, 25 de novembro, enfim, todas essas datas. Tem a Marcha Mundial, que eu não sei muito bem a história, mas que também tem relevância aqui. E eu acho que a Marcha das Vadias vai no oposto de todas essas. No oposto, no sentido de estratégias de manifestação e caráter político mesmo, porque não temos... somos apartidárias, somos um coletivo apartidário, somos um coletivo auto-organizado, então a gente não recebe financiamentos de instituições ou de partidos e então isso diferencia. Nem nunca fizemos projetos pra captar recursos, estamos pensando nessa possibilidade recentemente, porque, né, só vender camisa não tá dando... e acho que se diferencia nesse sentido. Claro que o movimento feminista historicamente preza pela horizontalidade, pela auto-gestão, mas, assim, esses novos coletivos que surgiram de 2013 pra cá é que vêm com essa pegada mais forte, de não ser coletivo que seja a base de um movimento maior. A Marcha das Vadias não tem esse perfil, como é a Marcha Mundial, que acontece no mundo, então tem vários núcleos, várias cidades, e a gente sabe que tem as parcerias aí com os partidos e a gente destoa disso, né, eu acho que esse também é um choque, essa também é a diferença. Choque não, acho que essa é também a diferença e principalmente na forma como a gente se manifesta nas ruas, de fato isso é o que destoa completamente desses atos tradicionais que eu já citei. (Geovana, grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)*

<sup>37</sup> Disponível em: <http://marchadasvadiasrio.blogspot.com.br/p/manifesto.html>. Acesso em 18 de fevereiro de 2018.

<sup>38</sup> Comunicação pessoal com Priscilla Brito.

<sup>39</sup> Esse tipo de tensão não é novidade no movimento feminista, ocorrendo também nas manifestações do dia 8 de março na década de 1980, por exemplo.



Quanto aos outros elementos mencionados, também é possível perceber algum grau de recriação, com relação aos usos já consolidados no campo dos movimentos. Na MV Recife, observamos que as faixas utilizadas são preparadas de modo artesanal, a pedido das organizadoras, por grafiteiras ativistas, reforçando a linguagem urbana, jovem e não-institucionalizada da MV; as falas públicas são lidas, em geral no início da MV, ainda durante a concentração e no ponto final do seu trajeto<sup>40</sup>, em jogral, um recurso bastante presente no repertório autonomista (ALONSO; MISCHÉ, 2016), porém, quase sempre, desde o início unindo as vozes das organizadoras e das demais participantes (ou seja, não há uma voz que puxa e outras que repetem).<sup>41</sup>

A festividade, a irreverência, e mesmo a exposição dos corpos *seminus*, elementos muito importantes do repertório empregado pelas vadias, parecem ter nas paradas da diversidade (LGBTI) sua principal fonte de inspiração, mas também são marcas de manifestações feministas em outros momentos históricos. No entanto, as vadias trazem de modo mais marcante expressões de desafio e confronto, que se somam à ironia, teatralidade e carnavalização, mais comuns em manifestações de outros grupos.

Um elemento recriado pelas vadias de Recife a partir do repertório feminista são os grupos de autorreflexão, realizados por feministas da segunda metade do século XX em espaços fechados, com pequeno número de mulheres. As vadias também recorreram à partilha de experiências pessoais como forma de tecer uma compreensão compartilhada das mulheres sobre sua situação como coletivo, porém inovaram de forma significativa ao ousar fazer isso abertamente, na rua, durante a manifestação, ao alcance de centenas de pessoas e dezenas de câmeras<sup>42</sup>. Mais uma vez, o lema “o pessoal é político”, tão caro ao movimento feminista, é retomado e reconfigurado a partir das práticas da Marcha das Vadias.

---

<sup>40</sup> Essa leitura é sempre acompanhada de muita emoção. Em 2017, me juntei a dezenas de mulheres chorando durante a leitura da carta manifesto na abertura da Marcha das Vadias de Recife. Choro que eu tampouco pude segurar...

<sup>41</sup> Em 2017, as organizadoras produziram e distribuíram duas mil cópias da carta manifesto durante a concentração para a MVR.

<sup>42</sup> Agradeço esse *insight* a Carmen Silva, em comunicação pessoal. Eu mesma presenciei algo parecido em Salvador em 04 de julho de 2016, no protesto intitulado “Por todas elas”, contra o estupro coletivo de uma adolescente no Rio de Janeiro, em que jovens mulheres tomavam o microfone muito mais para contar, em primeira pessoa, situações de violência e assédio, do que para fazer falas políticas típicas de manifestações de rua. Algumas delas afirmavam ser a primeira vez em suas vidas que partilhavam tais experiências, mesmo aquelas vivenciadas anos antes...

Imagem 4 – Momento final da Marcha das Vadias Recife 2016



Fonte: Cavalcanti, Hélyda (2016)<sup>43</sup>

Eu destacaria ainda elementos no repertório das vadias que, se não são inovadores em si mesmos, tornam-se inovadores pela ênfase com que aparecem nas manifestações. É o caso da utilização massiva de cartazes feitos à mão, trazidos de casa pelas manifestantes ou confeccionados durante a concentração para a saída da marcha, no mais típico estilo “faça você mesma”, característico da cena autonomista. Para isso, as organizadoras e outras participantes mais frequentes da MV costumam trazer cartolinas e tintas para deixar à disposição do conjunto das manifestantes, que logo se sentam no chão para criar e pintar seus cartazes. Outro elemento inovador é a escrita de frases de luta nos próprios corpos, o que, até onde pude apurar, se inaugurou nesse formato no Brasil a partir das marchas das vadias, passando a fazer parte do repertório de inúmeros outros grupos e manifestações<sup>44</sup>, dentro e fora do Brasil. Esses elementos reforçam nas ruas o que já é possível perceber desde o processo preparatório da MV em algumas cidades – a personalização (ou “despadronização”) das mensagens e imagens associadas à MV e a vinculação do feminismo a situações pessoais e do cotidiano das manifestantes. De acordo com Adriana, integrante do CMVR, na Marcha

<sup>43</sup> Disponível em <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153448278461021&set=pcb.1712585138994531&type> Acesso em 9 jul 2016

<sup>44</sup> Esse elemento será objeto de reflexão no capítulo 4 desta tese.

das Vadias Recife “tem um público bem novo, e esse público novo, dessa geração nova, eles são bem diversos na maneira de se expressar e acho que, por a Marcha trazer também isso, dá esse tom não padronizado” (Grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017).

Esse ponto, mais uma vez, nos remete à dinâmica da relação redes-ruas. Há uma coincidência entre o estilo desenvolvido nos blogues feministas e a forma de expressão das vadias em suas manifestações de rua, e é razoável supor algum tipo de influência dos blogues, em que predominam narrativas e análises em primeira pessoa, com caráter testemunhal e carregadas de emoções (SORJ, 2016). Nesse universo, merece destaque a produção veiculada pelo grupo Blogueiras Feministas, que surgiu em 2010 para responder ao contexto eleitoral, em que a candidata Dilma Rousseff tornou-se alvo de questionamentos sobre temas como sexualidade, maternidade e legalização do aborto. (BRITO, 2017; SILVEIRA, 2013).

Outros trabalhos têm levantado hipóteses sobre a influência do “feminismo na Internet” sobre manifestações desse tipo no período, como a Primavera das Mulheres. Priscilla Brito (2017) observa a coincidência temporal entre a campanha #primeiroassedio e #primeiroabuso, criada pela jornalista Juliana de Faria, idealizadora do site feminista Think Olga<sup>45</sup> e os primeiros eventos criados no Facebook do que viria a ser a Primavera das Mulheres. Para ela, ainda que não se possa estabelecer um nexos causal entre as duas ações, pode-se pensar que a campanha criou um contexto favorável, através das redes sociais, para a mobilização de rua em torno de pautas feministas. Carmen Silva, ao constatar o crescimento da ação feminista na Internet nos últimos cinco anos, também indica a possibilidade de influência dessa dinâmica sobre a Primavera das Mulheres (SILVA, 2016).

Outro aspecto interessante sobre as interações redes-ruas é a permeabilidade das manifestações como a Marcha das Vadias às críticas recebidas, o que parece estar relacionado, em grande medida, à visibilidade pública proporcionada pela presença nas redes sociais.<sup>46</sup> Este ponto será explorado ao longo da tese, especialmente no quinto capítulo, quando analiso a forma como a dimensão racial foi sendo incorporada e retrabalhada na Marcha das Vadias de Recife ao longo dos anos, a partir das críticas, veiculadas principalmente pela Internet, à possibilidade do termo vadias contemplar a experiência histórica das mulheres negras no Brasil, à composição majoritariamente branca dos coletivos organizadores e manifestantes, entre outros.

---

<sup>45</sup> A campanha começou em resposta aos comentários no Twitter, de caráter pedófilo e machista, sobre uma das participantes do programa Masterchef Kids. A campanha alcançou cerca de 9 mil referências e 35 mil perfis.

<sup>46</sup> Agradeço a Priscilla Brito por chamar minha atenção para este aspecto.

Na minha pesquisa junto à Marcha das Vadias em Recife, observei uma série de tensões que parecem estar relacionadas a diferentes repertórios ou “rituais” políticos próprios de determinados espaços feministas. Essas questões ficaram bastante evidenciadas em uma reunião do Fórum de Mulheres de Pernambuco que presenciei quatro dias antes da Marcha das Vadias de 2017, da qual integrantes do CMVR participaram para formalizar o pedido de presença da Batucada do Fórum na MV. Conforme anotei em meu diário de campo, após uma longa apresentação formal de cada uma das integrantes da MV e do Fórum de Mulheres de Pernambuco, incluindo o histórico de cada um desses espaços (como é de praxe acontecer em reuniões de fóruns e redes mais consolidadas do movimento), e também algumas críticas com relação à fragilidade do processo de construção conjunta da Marcha das Vadias, em comparação ao processo de construção das manifestações do 8 de março em Recife,

senti uma certa tensão no ar, como se aquele ritual do Fórum estivesse sendo de certa forma imposto, ou considerado excessivo pelas vadias. Parece que, para elas, era suficiente o contato informal com algumas das integrantes do Fórum para combinar a participação da Batucada, já que as vadias entendiam que a Batucada do Fórum sempre havia participado das marchas. Só dessa vez tinha sido pedido a elas que fossem solicitar formalmente essa participação... Ficaram surpresas quando foram informadas por militantes do Fórum, durante a reunião, que a presença das batuqueiras em edições anteriores da Marcha tinha acontecido por iniciativa individual das mulheres, incluindo também militantes de outros espaços, e não como decisão política coletiva do Fórum. Quanto às críticas sobre a dificuldade de construção coletiva, por parte do CMVR, houve distintas reações das vadias. Soledad reagiu em tom defensivo, dizendo: “não temos estrutura, mas estamos abertas à construção coletiva. O Fórum é bem vindo a participar dos debates preparatórios que promovemos, eles são abertos. Esse ano houve vários! Existe essa impressão de que o CMVR é fechado, mas ele está aberto, principalmente nos debates. Apareçam lá!”. Umoja adotou um tom mais diplomático, acolheu as críticas do Fórum, chegou a dizer o quanto era “importante ouvir nossa própria história da boca dos outros” e procurou justificar as possíveis falhas do CMVR: “Não temos uma história homogênea – eu venho do movimento estudantil, Bocão é anarquista, temos nossas contradições internas. Acabamos chamando mais os coletivos jovens como o nosso (que surgiram agora), como o grupo do Imbura, As periféricas, Faça Amor não Faça Chapinha etc e houve falha de articulação com movimentos mais consolidados;” (Diário de campo, 23 de maio de 2017).

Mais tarde, ficou confirmado que a tensão que notei existia, de fato, antes do início da reunião. Na percepção de algumas das integrantes do Fórum que são mais próximas das vadias, o CMVR tinha certa dificuldade de compreender a importância desse momento para fortalecer uma parceria política entre Fórum e CMVR e esse encontro só tinha ocorrido após diversas tentativas por parte de militantes do Fórum. Por outro lado, as vadias acharam que o Fórum demorou demais de dar uma resposta sobre a disponibilidade da Batucada para participar da marcha e ficaram bastante apreensivas quando se confirmou a necessidade de reunião para esse fim. Paraguaçu, uma das integrantes do Coletivo descreveu seu sentimento ao saber que participaria da reunião do Fórum como a sensação de estar “indo para a fogueira

da Inquisição!”<sup>47</sup> e que tinha ficado aliviada ao saber que Umoja iria, já que ela “tem mais experiência nesses espaços”, ou seja, domina mais os códigos do “movimento feminista tradicional”.

Imagem 5 - Batucada do Fórum de Mulheres de Pernambuco na Marcha das Vadias Recife 2017



Fonte: Própria (2017)

Certamente, a apreensão também está associada à elevação no número e no tom das críticas à MVR, nas últimas semanas antes da marcha. São muitos os questionamentos que chegam até o Coletivo a cada ano nesse momento final de preparação para a marcha, seja diretamente, através dos comentários às postagens do CMVR no Facebook, através de amigas militantes de outros coletivos e movimentos, ou através de rumores e indiretas. As críticas são recebidas com muita emoção; as vadias sentem-se muitas vezes atacadas.

A caminho da Mamede [rua Mamede Simões, no centro de Recife], Geovana retomou o tema dos conflitos entre mulheres/feministas relacionados à Marcha das Vadias, ligados à dimensão racial. Ela não quis falar muito, porque estava ainda muito mexida (inclusive se emocionou visivelmente durante o grupo de discussão da pesquisa que tinha acontecido um pouco antes nesse mesmo dia). Contou que chorou muito quando as mulheres de um grupo de estudo na universidade sobre gênero e raça, do qual ela faz parte, perguntaram sobre o termo “vadia”. Ela descreveu a cena como um tribunal em que ela seria a ré (descreveu até a disposição da mesa e cadeiras na sala, que, para ela, reforçava o ambiente de julgamento), mas também ressaltou que não tinha ficado tão emocionada por conta desse fato específico e sim porque as críticas à MV estão muito duras: “quando fazem as

<sup>47</sup> O uso das expressões “fogueira da Inquisição”, “julgamento” ou “tribunal” para referir-se às relações com outras militantes ou outras expressões do movimento feminista denotam o acirramento dos conflitos no campo feminista. Em particular, é digna de nota a menção à Inquisição, que teve como marca a perseguição implacável às mulheres, na forma da caça às bruxas.

críticas, parece que esquecem que há mulheres por trás da MV, que somos pessoas, somos mulheres.” Outras meninas assentiram, afirmando que está sendo muito difícil viver esses últimos dias pré-Marcha: “Todo ano é assim, críticas de todo lado, principalmente das amigas, o que dói muito.” (Diário de campo, 25 de maio de 2017).

A dimensão racial é um dos pontos de maior tensão nesse processo e será aprofundada no quinto capítulo da tese. Porém há outros questionamentos a respeito da concepção de feminismo da MVR e da sua “confiança excessiva na Internet para mobilização, em vez de investir nas parcerias políticas com outros coletivos”, nas palavras de uma militante jovem do FMPE. Há ainda um intenso controle moral exercido por outras feministas, principalmente as “avulsas” ou de coletivos mais recentes, sobre o comportamento individual das integrantes do CMVR, para que sejam coerentes com o feminismo que defendem em suas vidas íntimas, o que aumenta a atmosfera de tensão.

Em outro momento, Valquíria compartilhou comigo e com outras integrantes do Coletivo que, logo após a marcha de 2017, na rua onde várias mulheres que participaram da MV foram para confraternizar, militantes do FMPE tinham convidado o CMVR para fazer parte do Fórum e que elas teriam que conversar sobre isso. “Vamos ter que ter paciência para encarar essa participação”, disse. E Emma retrucou: “e paciência é o que tem cada vez menos nesse coletivo” (Diário de campo, 27 de maio de 2017).

Porém, nem tudo foi estranhamento nessas relações. Os dados coletados mostram também muitas interações e um grau significativo de reconhecimento mútuo entre militantes históricas e organizações consolidadas do movimento feminista com as vadias, em várias cidades. No levantamento analisado por Leo Name e Julia Zanetti (2013) na Marcha das Vadias do Rio de Janeiro de 2012, que incluiu a aplicação de 102 questionários entre participantes da marcha e entrevistas com organizadoras da MV, ficou evidenciada a trajetória prévia de militância feminista das organizadoras, algumas delas em instituições formais (p.16). Em Natal (RN) e Salvador (BA), já na primeira edição da MV, houve envolvimento ativo de militantes históricas, seja de organizações de referência para o movimento, como o Coletivo Leila Diniz, no caso de Natal ou de professoras do PPGNEIM/UFBA, com longa trajetória de ativismo feminista.<sup>48</sup>

Em Recife, cidade foco desse estudo, a interação entre vadias, organizações e redes feministas consolidadas também ocorreu desde a segunda edição da Marcha, em 2012, segundo relatos de integrantes do Fórum de Mulheres de Pernambuco com quem tenho

---

<sup>48</sup> Comunicação pessoal com Analba Brazão, à época coordenadora do Coletivo Leila Diniz – Ações de Cidadania e Estudos Feministas, organização de referência do movimento feminista do Rio Grande do Norte, e com Cecília Sardenberg, professora do PPGNEIM e orientadora desta tese.

contato frequente. Além disso, a convite do SOS Corpo - Instituto Feminista para a Democracia, houve participação de organizadoras da MVR em um processo de formação promovido pelo SOS nos anos de 2013 e 2014, com feministas jovens da Região Metropolitana de Recife, conforme registrado mais adiante, nesse capítulo. Houve participação de organizadoras da MVR também na Jornada de Formação de Educadoras Feministas, realizada em Recife pelo SOS Corpo, em novembro de 2013, da qual também participei. Foi nesse espaço que pude estabelecer, incidentalmente, os primeiros contatos presenciais com as vadias de Recife, antes mesmo do início do doutorado. Essas aproximações, no meu entendimento, denotam a intencionalidade política de militantes históricas de promover espaços de transmissão geracional, a partir do diálogo e construção de uma visão compartilhada do campo feminista para todas as envolvidas.

Naquela mesma reunião do Fórum de Mulheres de Pernambuco em que as vadias foram solicitar a participação da Batucada do Fórum na marcha de 2017, houve um conjunto de falas que tiveram justamente o papel de demonstrar reconhecimento mútuo, ressaltar convergências e minimizar conflitos. Como registrei no meu diário de campo de 23 de maio de 2017, uma das organizadoras da MV, Umoja, que parecia manejar melhor os códigos do movimento “tradicional”, antes de falar da motivação para estarem ali,

retomou todo o histórico da MV, desde Toronto, evocando ideias como cultura do estupro, que estiveram presentes desde o início nas manifestações. Disse também que a MV pautou “o que o movimento feminista já vinha denunciando há muito tempo”. Penso que essa foi uma estratégia argumentativa de reconhecimento do acúmulo feminista, de modo a colocar a MV como parte de um campo político comum com o Fórum de Mulheres de Pernambuco e ressaltar o respeito ao que o Fórum já vinha fazendo. Nesse momento, Umoja também marcou a autonomia da MVR com relação à MV de outras cidades, em que “havia muito mais mulheres com peito de fora do que em Recife”, ressaltando que se limitaria a falar de Recife, onde o coletivo organizador se estruturou há três anos e tem pautado temas como feminicídio, mulheres trans e prostituição, buscando ampliar e capilarizar essas discussões. Lembrou que a MV realiza debates preparatórios e enfatizou a maior participação de mulheres no Coletivo nesse momento, assim como as iniciativas de realizar atividades em espaços na periferia, a exemplo de Passarinho. (Diário de Campo, 23 de maio de 2017)

Na outra direção, após a apresentação da MVR, seguiram-se várias colocações das integrantes do Fórum, quase todas bastante elogiosas às vadias, enfatizando a participação de mulheres do Fórum nas diferentes edições da Marcha – “a gente sempre namorou a Marcha”, disse uma delas – e também a convergência entre as pautas da MVR e do Fórum, visto ambos reivindicam a autonomia sobre o corpo das mulheres e o enfrentamento à violência contra as mulheres. Outra observou o crescimento numérico da Marcha e sua importância para a “iniciação” de meninas no feminismo. Houve quem se referisse à MVR como “uma ação

feminista tremenda”, “uma movimentação feminista muito relevante, que traz elementos de inovação”, “a volta do feminismo nas ruas” e uma manifestação “que sempre causa palpitação”. Com relação à participação da Batucada do Fórum na marcha, houve concordância de todas aquelas que falaram, inclusive com menção ao fato de que “as letras da Batucada são radicais, feministas e inusitadas, então combina muito com a Marcha das Vadias”. Nos dias seguintes a essa reunião, não foram poucas as vezes em que alguma das vadias retomava o quanto tinha sido importante para elas escutar aquelas afirmações positivas sobre a MVR nessa reunião. Certamente, aquele momento ajudou a aliviar as tensões entre elas e esse clima de reconhecimento mútuo foi potencializado no dia seguinte, quando uma das integrantes do CMVR foi uma das entrevistadas, junto com Carmen Silva (SOSCorpo/FMPE) em um programa na rádio Universitária. Como registrei em meu diário de campo,

As meninas do CMVR ficaram extremamente lisonjeadas com o “aval político” de Carmen Silva à Marcha das Vadias no programa de rádio. De fato, ela foi extremamente elogiosa à MVR, ressaltando a radicalidade da sua atuação, a importância de ocupar as ruas, a junção de luta e festa como uma marca e principalmente o fato de que a Marcha “trouxo de volta a política feita com nossos corpos”. Chegou a dizer que a Marcha das Vadias ocupa lugar de destaque não só no feminismo no Brasil, mas também no mundo. Em algum momento, nas conversas entre as meninas da MVR, uma delas fez menção a Carmen, de maneira carinhosa, como “dinossauro” do movimento feminista e que seu apoio “não é pouca coisa não”. Houve muita comemoração entre elas em torno desse fato... (Diário de campo, 24 de maio de 2017).

Registrei também a participação de feministas de organizações reconhecidas na cena de Recife como debatedoras em alguns dos eventos preparatórios para as marchas, a convite do CMVR, ao longo dos anos.

### **3.1 Marcha das Vadias à brasileira**

A Marcha das Vadias surgiu no Canadá, no início de 2011, motivada pela afirmação de um policial, durante uma palestra para um público universitário em Toronto, de que as mulheres deveriam “evitar se vestir como vadias” para não serem estupradas. Esse fato gerou a indignação de um pequeno grupo de jovens mulheres, que compreenderam o comentário como uma reprodução da responsabilização da vítima, muito comum nos casos de violência sexual contra mulheres, e fortemente ancorada na cultura patriarcal. Em um curto espaço de tempo, elas articularam a realização de uma manifestação de rua, sob o nome de *SlutWalk*,



que surpreendeu pela grande adesão, alcançando um contingente de aproximadamente três mil participantes.

A mobilização foi feita principalmente pelas redes sociais, captou atenção da mídia convencional e inspirou manifestações em mais de 200 cidades do mundo inteiro (SLUTWALK TORONTO, 2012), recebendo denominações próprias nos idiomas dos países onde foram realizadas (Marcha das Vadias ou das Vagabundas, no Brasil; Marcha de las Putas, na Argentina; Besharmi Morcha, na Índia), e assumindo questões locais e formatos adaptados a contextos diferenciados.

Também gerou intensos debates nos vários países em que foi realizada, até mesmo porque recebeu uma cobertura relativamente ampla por parte da mídia corporativa.<sup>49</sup> O debate também foi caloroso entre ativistas feministas e nos movimentos de mulheres. Por um lado, celebraram a Marcha das Vadias como “a mais exitosa ação feminista dos últimos 20 anos” (VALENTI, 2011) e como uma “política que vale a pena saborear” (KAPUR, 2012). Por outro lado, as críticas foram muitas (ARONOVICH, 2011; BLACK WOMEN’S BLUEPRINT, 2011; KAPUR, 2012; BORAH e NANDI, 2012), passando por pontos como os limites envolvidos na apropriação do termo “vadia” e outros elementos simbólicos da performance das participantes da Marcha, ligadas à afirmação da sexualidade das mulheres; a pretensa universalidade das questões e percepções colocadas pela Marcha e conseqüente marginalização de perspectivas como as das mulheres negras, mulheres de classes populares e de outros grupos historicamente oprimidos; pelo “espontaneísmo” na forma de organização da Marcha, o caráter pontual de sua intervenção e sua baixa efetividade para pautar um debate público, na sociedade e poderes públicos, sobre as causas feministas (MARCHA MUNDIAL DE MULHERES, 2012).<sup>50</sup>

De 2011 a 2017, diversas cidades brasileiras realizaram a MV, envolvendo um número bastante significativo de mulheres. De acordo com Mariane Oliveira Junqueira e Verônica Korber Gonçalves (2011), até setembro de 2011, doze cidades haviam realizado a MV no Brasil. Já dados de Carla Gomes e Bila Sorj (2013) apontam 23 cidades em 2012, estendendo-

---

<sup>49</sup> Trabalhos que analisam a cobertura da MV pela mídia corporativa em várias cidades observam superficialidade na abordagem adotada na maioria das matérias. Em muitos casos, o foco recai sobre os corpos seminus das manifestantes, em detrimento das pautas defendidas na marcha, ou ainda sobre a voz de transeuntes, mais do que das participantes. Em Recife, o coletivo organizador busca ter maior governabilidade sobre as imagens veiculadas, cadastrando antecipadamente pessoas interessadas em fotografar a marcha, definindo integrantes do coletivo para dialogar com a imprensa, planejando abordagens para inibir a ação de “macho uó” registrando os seios das meninas, entre outras medidas (Diário de campo, maio de 2017).

<sup>50</sup> Disponível em: <<http://www.sof.org.br/noticias/a-marcha-das-vadias-e-a-mercantiliza%C3%A7%C3%A3o-do-corpo-e-vida-das-mulheres>>. Acesso em: 24 nov. 2013.

se para todas as regiões do país e incluindo capitais e cidades do interior; alcançando 60 cidades até maio de 2015 (GOMES, 2017). Foi marcante, em todas as manifestações, o uso de elementos como roupas sensuais, frases escritas nos próprios corpos e paródias em defesa da liberdade sexual das mulheres e contra a violência sexual.

A primeira Marcha das Vadias no país foi realizada em São Paulo, em junho de 2011, e ocorreu cercada de polêmicas, que colocavam em questão inclusive o caráter feminista da Marcha. Embora tenha sido rapidamente superada, parece-me interessante registrar uma polêmica inicial provocada pela declaração “anti-feminista” de uma das organizadoras da Marcha das Vadias em São Paulo:

(...) os grupos feministas acabam sendo o oposto do machismo. E na nossa marcha nós deixamos claro que não éramos feministas, e sim femininas. Não queremos exterminar da terra a raça-homem [sic]. Apoiamos toda forma de liberdade, incluindo os grupos homossexuais (fem/masc), porém sentimos que esses grupos feministas acabam chegando com muita agressividade e são formados, na sua maioria, apenas por lésbicas, o que já denuncia seus objetivos. (HAMLIN, 2011)<sup>51</sup>

De acordo com informações coletadas por Vanessa Almeida (2011), essa não foi uma opinião isolada ou “acidental”. A pesquisadora entrevistou iniciadoras da MV em São Paulo, em que estas explicam que houve, de fato, uma decisão de não nomear a mobilização de feminista, em respeito à “determinação da ‘SlutWalk’ de não intitular a mobilização de feminista”, já que isso “dificultaria o alcance da mobilização” (ALMEIDA, 2011, p. 7). Nas palavras das interlocutoras da autora:

*Isso são instruções que vieram diretamente da Slut Walk de Toronto, porque simplesmente se a marcha fosse feminista, só teria feminista lá, e essa luta por respeito às mulheres é de todas as mulheres e não só as feministas. **Atribuir a marcha das vadias a um movimento feminista é uma burrice absoluta**, quando digo todas as mulheres, quero dizer todas mesmo, as feministas, as corinthianas, as balzaquianas, as caretas, as nerds, simplesmente todas (Madô, entrevista concedida a Vanessa Almeida, 2011, p. 14, grifo nosso).*

*Foi uma decisão das idealizadoras da marcha, no Canadá. E para usar o nome de uma **marca**, é preciso respeitar seu propósito. O feminismo é um movimento de preparação com potencial para grandes avanços, mais acadêmico do que prático, no debate relacionado à mulher, seus direitos e condições. Como movimento feminino, em teoria faz sentido associá-la ao Slut Walk. Mas, **no prático, ele soa agressivo e até soberbo ao apelar para discussões intelectuais ou estéticas quando queremos simplificar a informação para que ela tenha um alcance mais abrangente** (Solange, entrevista concedida a Vanessa Almeida, 2011, p. 14, grifo nosso).*

No entanto, analisando o material disponível no *website* da SlutWalk Toronto, constatei o reconhecimento do feminismo como uma das referências políticas norteadoras

<sup>51</sup> Disponível em <https://quecazzo.blogspot.com.br/2011/06/vadia-sim-feminista-nao.html>. Acesso em 24 de fev de 2018

daquela manifestação, quando, por exemplo, definem o conceito de anti-opressão. De acordo com as organizadoras da marcha canadense,

An umbrella term that includes practices and perspectives that actively recognize and challenge the many ways injustices manifest on a daily basis in our communities, cultures and institutions. This term can typically include actively challenging the interconnecting functions of racism, sexism, classism, ableism, heterosexism, cissexism and ongoing colonization. Our anti-oppressive framework is anti-racist, feminist, activist, critical, accountable and fiercely committed to engaging in ongoing self-reflection and staying implicated in our critiques. (JARVIS; WESTENDORF; BHUIYAN, 2015).<sup>52</sup>

Encontrei também uma declaração muito contundente de que os valores e princípios ali delineados não deveriam ser vistos como “manual de instruções”, devendo ser adaptados livremente pelas manifestantes em outros locais: “These are our values and guidelines and work to guide us here in Toronto. They may work for your area as well or they may not. Please feel free to edit them to suit your needs if you choose to use them”. (JARVIS; WESTENDORF; BHUIYAN, 2015).<sup>53</sup>

Percebe-se, nessas falas das vadias de São Paulo, uma visão estereotipada do feminismo, uma visão que carece de nuances, retratando-o de maneira simplificada como excludente e excessivamente teórico, o que atrapalharia a adesão do conjunto das mulheres à manifestação, caso ela se apresentasse como feminista. Isso não passou despercebido por feministas ativas na Internet, havendo uma série de reações nos dias seguintes à declaração nas redes sociais, sempre no sentido de reafirmar o caráter feminista da Marcha das Vadias.

Lola Aronovich (2011)<sup>54</sup>, blogueira feminista bastante popular, afirmou:

Não importa quem fez essa declaração, tão equivocada em todos os níveis possíveis e imagináveis. Importa é que várias pessoas que participam das marchas podem compartilhar desse pensamento tosco. E aí complica: como assim, você acha que dá pra redefinir um termo hiper pejorativo como vadia, mas aceita sem pestanejar o significado que os opositores do feminismo dão ao feminismo? Jura que alguém participa da marcha dizendo “Sim, sou vadia, com orgulho, mas pelamordedeus, não me chame de feminista!”? Desculpe, isso é ridículo. Não há nada em alguma dessas marchas que não seja uma luta do feminismo há décadas.<sup>55</sup>

Em seu texto intitulado “Vadia sim, feminista não!”, Cynthia Hamlin (2011) argumentou:

Como assim? Vadia sim, feminista não? Espero que isso tenha sido um engano. Caso contrário, acho que tenho más notícias para esta moça, assim como para as

<sup>52</sup> Disponível em <http://www.slutwalktoronto.com/about/how/> Acesso em 23 jan 2018

<sup>53</sup> Idem

<sup>54</sup> Importante lembrar que Lola Aronovich declarou publicamente seu apoio à Marcha das Vadias, tendo inclusive participado de algumas edições, em Fortaleza, em 2011 e Recife, em 2013.

<sup>55</sup> Disponível em: <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2011/06/viva-marcha-das-vadias-ja-reacao-ela.html> Acesso em 26 de fev 2018

peças que postaram comentários elogiosos a esta afirmação: a reivindicação irônica do termo *Slut* está calcada não apenas nos movimentos gay e lésbico que deram origem à teoria queer, mas também no Riot Grrl, movimento musical de raízes feministas que contestava a ausência de mulheres na cena punk. Em outros termos, em tudo aquilo que quem quer que tenha escrito aquela aberração parece abominar (vai um valiunzinho aí?)<sup>56</sup>

Em Brasília, Líbia Rany Oliveira Nascimento e Leila Saads (2013) também registraram que na primeira MV, realizada em 2011, “a identificação com os feminismos foi evitada”, sendo explicitada apenas na segunda edição, em 2012, a partir do aprofundamento dos debates entre as organizadoras (p.5).

Em outras cidades, não houve ambigüidades com relação a esse ponto, havendo reconhecimento do caráter feminista da MV desde sua primeira edição, como em Belém (ALMEIDA, 2011) e Natal<sup>57</sup>. No caso de Recife, os dados levantados na minha pesquisa não deixam espaço para dúvidas: além de ter tido forte presença de feministas desde a sua primeira edição, as organizadoras reconhecem a “filiação” da MV ao feminismo e ao movimento feminista<sup>58</sup>. No entanto, não deixa de ser curioso que a primeira MV na cidade, realizada em junho de 2011, foi iniciada por um “boy”, de acordo com informações de Marília Nascimento e Juliana Trevas (2017), duas integrantes do Coletivo organizador da Marcha das Vadias Recife, e corroborada por outras integrantes do Coletivo durante a pesquisa.

Inicialmente a Marcha foi organizada por um homem, chamado Jesus Tricolor, que criou o evento no Facebook convidando as pessoas para a primeira Marcha que ocorreu em 2011. Contudo, as mulheres se apropriaram da organização do protesto, afastando esse personagem dos holofotes. Essas mulheres se consideravam feministas, mas na época não estavam organizadas coletivamente entre si e nem em outros coletivos. Em 2012, esse grupo de mulheres permaneceu o mesmo e foi afinando as propostas e as ideias em relação à realização da Marcha. (NASCIMENTO; TREVAS, 2017, p. 4)

Esse tipo de disputa (e eventual conquista) da Marcha das Vadias por militantes feministas ocorreu também em São Paulo, como conta uma das suas iniciadoras (ALMEIDA, 2011):

*... nunca tive relação com movimentos feministas, pois não houve algum que tenha cativado minha fé ou simpatia. Considero as mulheres muito desunidas e caprichosas (...) coincidência ou não, no dia da marcha chegaram umas mulheres do movimento feminista e, sem prévio aviso ou acordo, desviaram a marcha com um*

<sup>56</sup> Disponível em <https://quecazzo.blogspot.com.br/2011/06/vadia-sim-feminista-nao.html>. Acesso em 24 de fevereiro de 2018

<sup>57</sup> Comunicação pessoal com Analba Brazão, na época coordenadora da organização feminista Coletivo Leila Diniz – Ações de Cidadania e Estudos Feministas

<sup>58</sup> De 2012 a 2017, a MV em Recife aconteceu no último sábado de maio de cada ano, e já é considerada por muitas militantes do estado como parte do calendário anual de manifestações feministas.

*megafone e só nos restou participar da nossa própria marcha (risos)* (Solange, entrevista concedida a Vanessa Almeida, 2011, p. 19, grifo nosso).

De acordo com Emma, uma das organizadoras em Recife, a Marcha nesta cidade foi protagonizada por mulheres politicamente identificadas com o feminismo, ainda que não tenha sido puxada por organizações feministas ou militantes feministas com trajetória reconhecida no movimento:

*...em Recife, a gente foi caminhando e eram mulheres feministas que faziam parte da construção, muitas delas feministas... (como é que se fala?), feministas solo, feministas jovens que não participavam de um movimento, mas se sentiam tocadas com essa questão do corpo, e tal, e fez: "vou ser feminista, sim; e vou fazer parte dessa manifestação!"* (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).<sup>59</sup>

Há também um reconhecimento, por parte das organizadoras da MVR, da importância das lutas feministas ao longo da história, inclusive para tornar possível a existência da Marcha das Vadias, embora elas percebam que nem todas as jovens que se integram à Marcha tenham essa compreensão:

*o movimento feminista nos proporciona estar aqui hoje – foi por causa do movimento feminista que nós duas estamos aqui, lindas, de tarde, sozinhas numa casa, uma fazendo doutorado...porque o movimento feminista, então é uma... quando as meninas chegam na Marcha e, pelo menos eu vi muito assim, "foi uma porta de abertura pra mim, porque eu não sabia que isso era feminismo"... Porque a gente nasceu num mundo que tinha uns negocinho já pronto, tipo, a gente poderia trabalhar, estudar, a gente até **deveria** trabalhar e estudar"; porque uma mulher tem que ser, embora exista ainda um padrão que a mulher tenha que cumprir uns papéis, mas assim, então é muito chocante você descobrir que não era bem assim há muito pouco tempo atrás e que o movimento feminista precisa que a gente continue um trabalho que existe há muito tempo para que a gente possa estar aqui.* (Emma, entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).

No entanto, a filiação ao movimento feminista não é a única identificada pelas organizadoras. Elas também mencionaram o movimento LGBT e as paradas da diversidade como inspiradores das manifestações das vadias, principalmente pela festividade, a centralidade do corpo, a performance no protesto, a jovialidade e espontaneidade. Leo Name e Julia Zanetti (2013) também registraram essa referência no caso da MV no Rio de Janeiro, quando uma de suas entrevistadas afirmou que “é aí que nos aproximamos do movimento gay. A gente quer fazer política com alegria, diversão, tornar as coisas mais leves” (p.14).

Esse ponto me parece relevante, inclusive porque pode ter contribuído também para a maior participação de mulheres trans na MV do que em outras manifestações feministas,

---

<sup>59</sup> Em comunicação pessoal com integrantes do Fórum de Mulheres de Pernambuco, obtive relatos de que, já em 2012, as mulheres à frente da organização da Marcha das Vadias levaram a Marcha para discussão em reuniões do Fórum, em busca de apoio de suas militantes para a manifestação.

inclusive como organizadoras em algumas cidades. No Rio de Janeiro, de acordo com Janaína de Araújo Morais (2013),

o grupo que participa da Marcha é bem heterogêneo, mulheres, homens, gays, trans, negros e negras, trabalhadores e estudantes, jovens e adultos. Isso se dá porque, como Jane me explicou, é uma Marcha de gênero. ‘Não exclui ninguém, é aberto a qualquer pessoa que deseja participar, diferente de outras Marchas, como por exemplo, a de Brasília, que é uma Marcha de mulheres’ (MORAIS, 2013, p.7).

Indianara Siqueira, autodefinida como travesti, “transvestigenerx” e transfeminista, esteve entre as organizadoras da MVRJ desde a sua primeira edição. Em 2013, foi autuada pela polícia durante a MV por “ultraje público ao pudor” por sair às ruas com os seios à mostra, em performance intitulada “Meu peito, minha bandeira, meu direito”, fato que foi amplamente divulgado na imprensa e nas redes sociais (JESUS, 2013). Interessante observar que o protesto foi feito por Indianara em vários espaços públicos, além da MV. Incidindo sobre as brechas e contradições da legislação brasileira, Indianara logra instaurar o debate público sobre a “questão trans”, tornando-a também incontornável o debate em torno dos transfeminismos também entre as próprias vadias. Conforme relato da própria Indianara, em entrevista concedida para a Julia Naidin (2017):

Então, em 2011, nas reuniões para a Marcha das Vadias tinha a discussão de que as mulheres poderiam ser punidas se estiverem com os seios de fora, se elas seriam criminalizadas ou não, então eu disse que eu iria com os peitos de fora puxando a marcha porque a polícia não poderia me prender, pois legalmente eu sou homem, eles sempre disseram que eu sou homem homem homem, mesmo eu dizendo que não, então que eu iria usar isso contra eles; já que legalmente eu sou homem, eu posso legalmente estar com os peitos de fora, como os homens fazem no Brasil. Assim, nessa situação, eu fui puxando a marcha e passo a ser perseguida novamente, já era perseguida e isso aumenta muito. E aí tudo aumenta... Em determinados bares em Copacabana, aonde as travestis eram proibidas de entrar e tinham homens sem camisa eu tentei entrar sem camisa e isso resultou em uma detenção minha, eu fui presa, meus advogados vieram e aí começou toda a discussão de que eu não podia ser presa nem detida, pois legalmente eu era homem, e fui a julgamento. E aí eu disse justamente isso: se me condenassem, estariam reconhecendo que meus documentos não eram válidos, porque mesmo registrada como homem, e sem mudar os documentos, eu não era reconhecida como homem legalmente. Então eles estariam reconhecendo que eu era mulher e abrindo uma jurisprudência para que travestis e transexuais fossem respeitados pelas suas vivências, pelas suas auto-declarações sobre seus corpos, e não pelos documentos que foram registrados ao nascer, então abriria essa jurisprudência. Mas, ao mesmo tempo, estariam me condenando como mulher, uma vez que se eu fosse homem não seria condenada por ultraje público, então eles estariam também deixando explícito que homens e mulheres não são iguais perante as leis no Brasil, que as mulheres têm menos direito que os homens. E se eles resolvessem me liberar e me absolver, eles estariam me absolvendo como homem, então me absolvendo ou me condenando eles estariam, por conseguinte, condenando as mulheres, reconhecendo o óbvio, que as mulheres no Brasil não têm os mesmos direitos que os homens, não têm direito ao seu corpo. Aí então eles dizem que é muito difícil julgar, arquivam o processo, e aí eu resolvo mexer mais, ir além. Não é só no protesto que eu vá e chame as pessoas pra ir protestar, é eu estar caminhando na rua normalmente e eu faço de novo, eu tiro a blusa, aí a polícia vem e me prende, e aí eu faço de novo o jogo: não, vocês não

podem me prender, legalmente eu sou homem, se vocês me prenderem porque eu estou com o peito de fora vocês vão ter que prender todos os homens ao redor que estão sem camisa, aí eu sou detida e aí acaba que eu me torno uma pessoa não julgável, porque eles não sabem então o que fazer comigo. Não decidem se como homem eu sou liberada, ou se como mulher eu sou condenada, então eles arquivam e não levam nada adiante. Então nasce o “meu peito, minha bandeira, meu direito”, porque era o meu peito que incomodava. Em uma das detenções o policial fala: “estava fazendo a ronda em tal lugar e vi o nacional vindo na minha direção portando peitos”, parecia que eu estava portando duas metralhadoras (risos).” (NAIDIN, 2017, p. 141-142)

A participação de pessoas trans na MV gerou algumas tensões, com as chamadas “radfem”<sup>60</sup>, mas também entre as próprias vadias. Em carta endereçada à Marcha das Vadias de Curitiba e de Salvador, Juliana M. se refere a essas tensões como uma “guerra” entre feministas radicais e transfeministas/transativistas, ao comentar um cartaz-chamada para a MV, preparado por viviane v., ativista transfeminista, envolvida na organização da MV em Salvador em 2014, com os dizeres “Combates a cis-sexismos por todos os meios” e “auto-defesa contra os cis-sexismos”, em que ela segura uma faca e uma chave de fenda nas mãos. De acordo com Juliana M., devido à tensão instalada – a que ela se refere como guerra entre “duas correntes com visões antagônicas sobre gênero e prática política”, havia “motivos para muitas mulheres se sentirem atacadas e ameaçadas por essa imagem”. Essa carta gerou manifestações públicas, tanto da própria viviane v. como um posicionamento coletivo das organizadoras da Marcha das Vadias em Salvador, que reproduzo parcialmente abaixo:

Entendemos que opressões como: racismo, elitismo, lesbofobia e bifobia, assim como transfobia são agravantes das violências as quais estas mulheres estão expostas e, por isso, enfatizamos a importância de abordar esses temas na nossa campanha. 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\*. (...) Queremos dizer abertamente que nós, da Marcha das Vadias de Salvador, jamais compactuaremos com a transfobia e estaremos sempre prontas para receber nossas companheiras trans\*, assim como toda diversidade de mulheres, pois entendemos que apenas trabalhando as interseccionalidades destruiremos os pilares de opressões que sustentam o patriarcado e alcançaremos, de mãos dadas, a real igualdade. Exigimos respeito as nossas companheiras trans\*!  
Transfobia não passará! (PODER E AÇÃO FEMINISTA, 2014)<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Disponível em: <https://lilaseluta.wordpress.com/2014/07/06/carta-aberta-as-marchas-das-vadias-de-curitiba-e-salvador-e-uma-reflexao-sobre-os-rumos-de-certa-militancia-feminista-no-brasil/>. Acesso em 25 de fev 2017

<sup>61</sup> Disponível em: <https://pafba.wordpress.com/>. Acesso em 20 jul 2016

Já em Recife, no grupo de discussão com as integrantes do CMVR, elas lembraram que a discussão sobre transfeminismo apareceu pela primeira vez entre elas quando uma das organizadoras compartilhou um evento de mulheres trans através da página da MVR no Facebook e houve uma reação negativa por parte de outra organizadora, enquanto recebiam elogios pela iniciativa de várias pessoas nos comentários à postagem. A partir daí, houve aprofundamento da discussão, inclusive com a promoção de debates preparatórios sobre transfeminismos em três edições da Marcha, a realização de formação interna para o coletivo sobre a temática, o acolhimento a performances e ampliação da participação de mulheres trans nas marchas, embora as integrantes do CMVR considerem essa participação ainda insuficiente. Além de lamentarem a ausência de mulheres trans no próprio Coletivo, questionam-se sobre até que ponto suas práticas podem inibir a participação de mulheres trans na MVR, como Paraguaçu refletiu no grupo de discussão:

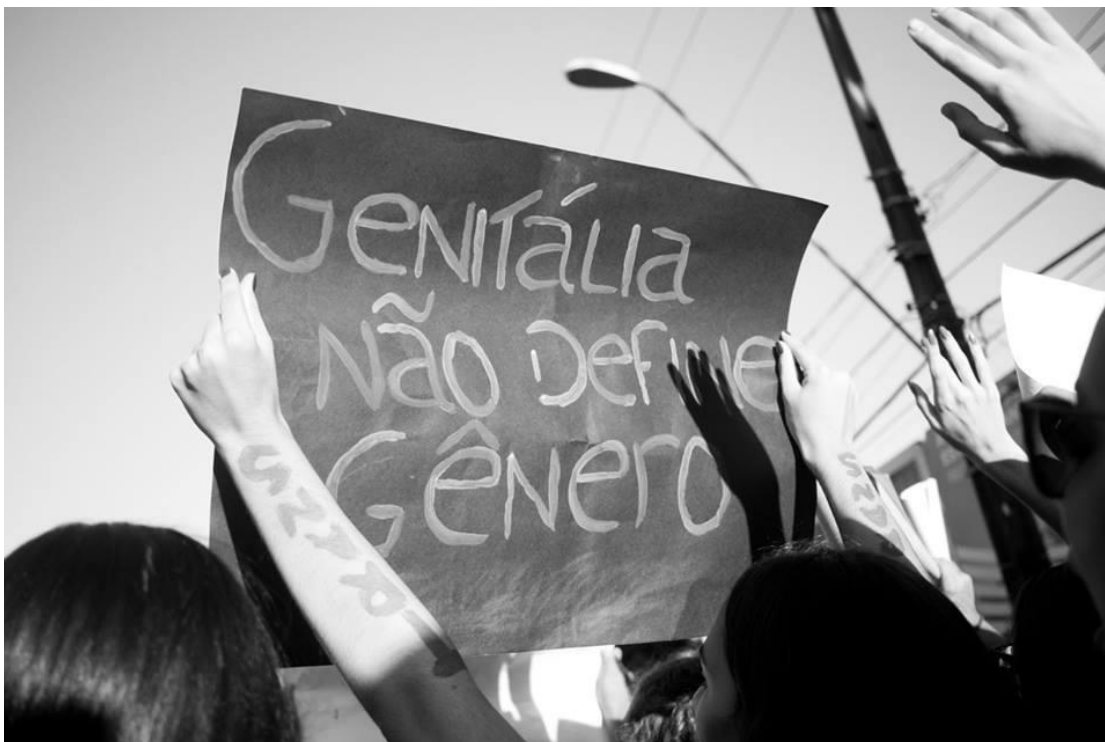
*Existe uma dificuldade muito grande de convidar as mulheres trans pra estarem nesse espaço, delas se sentirem à vontade, eu não sei necessariamente se é culpa nossa, se falta fazer alguma coisa pra elas se sentirem mais pertencentes desse movimento feminista, por que a gente não representa... Ou se é a forma que é dialogado, mas na marcha elas vão, mas pelo menos eu não vejo em outras atividades muitas mulheres trans e não é só no nosso movimento, como em vários outros movimentos feministas em geral. Eu acho que talvez isso seja uma crítica pro feminismo de Recife, de Pernambuco, ter uma atenção maior com isso. (Paraguaçu, grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)*

Embora sejam bastante auto-críticas sobre as limitações da MVR com relação à participação de mulheres trans, os esforços continuam e frutificam, levando, por exemplo, à inclusão de uma performance de uma trans negra na programação de performances, previamente acordada, na concentração para a Marcha em 2017. Isso é significativo, tendo em vista a importância desse momento para a divulgação e legitimação dos discursos “das vadias” por um grande número de pessoas. Esse é também um dos momentos mais filmados e fotografados por veículos da mídia corporativa e da mídia independente, pois é depois das performances que ocorre a leitura do manifesto elaborado pelo Coletivo e a saída da manifestação da praça para a avenida. Além disso, é notório o reconhecimento público de que a MVR tem um papel importante em colocar, no campo feminista, o debate sobre a legitimidade das mulheres trans como sujeitos do feminismo. Uma das integrantes do Fórum de Mulheres de Pernambuco, na já mencionada reunião da qual tomei parte, argumentou sobre a importância da Marcha das Vadias para o feminismo, justamente “porque toca em temas que o feminismo tradicional não prioriza, como as mulheres trans e a prostituição”, trazendo “um feminismo mais arejado, mais jovem”. Como registrei no meu diário de campo, “nesse momento, achei que haveria alguma tensão maior pelo que considero falta de tato, pelas



palavras escolhidas, que valorizavam a MV criticando outras expressões do feminismo, mas não houve reações” (Diário de campo, 23 de maio de 2017).

Imagem 6 – “Genitália não define gênero”: cartaz na MVR 2016



Fonte: Rodrigues, Mariana (2016)<sup>62</sup>

De fato, como notou Sonia Alvarez, entre os discursos articuladores sobre o feminismo contemporâneo no Brasil, são marcantes os debates sobre as corporalidades, sexualidades, e identidades de gênero, o transfeminismo, o transgênero, o pós-gênero, o queer, e outros debates trazidos pelas trabalhadoras do sexo, mulheres trans, lésbicas, e bissexuais. Especificamente sobre as Marchas das Vadias, a autora observa que “contribuem para as discussões ao impelirem o campo feminista para além dos binarismos de gênero, muito além dos essencialismos corporais”, implodindo a categoria mulher e a noção de feminismo, seus sujeitos e sua visão de mundo compartilhada, tensionando, portanto, a constituição de campos discursivos de ação (ALVAREZ, 2014, p.44).

Ponto similar é trazido por Janaína Morais (2013) sobre a Marcha das Vadias no Rio de Janeiro, na qual ela percebe a influência de teorias desconstrucionistas que questionam “os

---

<sup>62</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1105485636169576&set=a.1105482929503180.1073741997.100001244490445> Acesso em 9 jul 2016

dualismos sexo e gênero, feminino e masculino”. Segundo a autora, o sujeito político da MV do Rio de Janeiro não é a mulher e sim a vadia, categoria que abarca “qualquer pessoa que tem como propósito ser livre, vivendo fora dos padrões heteronormativos, independente do gênero, classe, raça, idade e religião”, possibilitando a transversalidade de temas e articulação de causas (p.10).

### 3.2 A Marcha das Vadias em Recife

Em Recife, foram realizadas edições da Marcha das Vadias em todos os anos, de 2011 a 2018, sendo que desde 2012, ocorre no último sábado do mês de maio<sup>63</sup>. A adesão às manifestações nas ruas não teve um crescimento numérico linear ao longo do tempo<sup>64</sup>. De acordo com informações veiculadas na mídia corporativa, em 2011, participaram da MV Recife “cerca de 200 pessoas”<sup>65</sup>; em 2012, esse número cresceu para “mais de mil pessoas”<sup>66</sup>; em 2013, também houve crescimento, com participação de “cerca de duas mil pessoas”<sup>67</sup>. Em 2014, houve uma queda significativa na adesão, com contagem da Polícia Militar de “cerca de 400 participantes” e de mil pessoas, de acordo com as organizadoras<sup>68</sup>. Em 2015, a imprensa registrou a participação de “cerca de 1 mil pessoas”<sup>69</sup>, número que, segundo a imprensa comercial continuou estável em 2016<sup>70</sup>, em contraste com os números fornecidos por um canal da mídia alternativa, que registrou a presença de “aproximadamente 4 mil manifestantes”<sup>71</sup>, número que coincide com a percepção das organizadoras<sup>72</sup>. Já em 2017, o

<sup>63</sup> Em 2018, a MVR foi agendada inicialmente para o último sábado de maio, porém devido a intensos transtornos de mobilidade e segurança causados por uma greve de caminhoneiros, a marcha foi adiada para 9 de junho.

<sup>64</sup> De acordo com Ana Maria da Conceição Veloso, Fabiana Mendonça Vasconcelos e Laís Cristine Cardoso (2015), “estima-se que os atos públicos [Marchas das Vadias no Brasil] envolveram mais de 10 mil pessoas no país, em 2011, cerca de 20 mil pessoas em 2012 e mais de 25 mil pessoas entre 2013 e 2014” (p.2)

<sup>65</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/06/homens-e-mulheres-promovem-marcha-das-vadias-em-recife.html>. Acesso em 08.01.2018

<sup>66</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2012/05/marcha-das-vadias-reune-mais-de-mil-pessoas-no-centro-do-recife.html>. Acesso em 08.01.2018

<sup>67</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2013/05/marcha-das-vadias-pede-fim-da-violencia-sexual-no-centro-do-recife.html>. Acesso em 08.01.2018

<sup>68</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2014/05/marcha-das-vadias-reune-centenas-de-participantes-no-centro-do-recife.html>. Acesso em 08.01.2018

<sup>69</sup> Disponível em [http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2015/05/30/interna\\_vidaurbana,578985/ativistas-ficam-feridos-na-marcha-das-vadias-do-recife.shtml](http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2015/05/30/interna_vidaurbana,578985/ativistas-ficam-feridos-na-marcha-das-vadias-do-recife.shtml). Acesso em 08.01.2018

<sup>70</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2016/05/marcha-das-vadias-pede-fim-da-violencia-contramulher-no-recife.html>. Acesso em 08.01.2018

<sup>71</sup> Disponível em <https://www.facebook.com/midiaNINJA/posts/657872364370912>. Acesso em 08.01.2018

<sup>72</sup> Comunicação pessoal com Emma em 08 de janeiro de 2017. As integrantes do CMVR atribuem esse aumento à coincidência de datas entre a MV de 2016 e o caso de estupro coletivo de uma adolescente no Rio de Janeiro, que foi filmado e divulgado na Internet e que ficou conhecido como o caso “33”, com referência ao número de estupradores envolvidos. Para mais informações: <https://www.revistaforum.com.br/policia-investiga-estupro-coletivo-no-rio-divulgado-no-twitter/>

quadro se inverte, já que a imprensa comercial registrou a participação de “cerca de 4 mil pessoas”<sup>73</sup> enquanto as organizadoras relataram “pouco mais de mil participantes”<sup>74</sup>.

Do ponto de vista do seu núcleo impulsionador, o processo tampouco foi linear. Como nos conta Emma, no período de 2011 a 2013, não havia um grupo propriamente dito; a Marcha das Vadias era apenas uma marcha (evento) e “duas, três pessoas que se comunicavam por e-mail” (entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016). Foram principalmente as interpelações externas para adesão da MV a outras causas que tornaram necessária a conformação de um coletivo, inicialmente bem pequeno (cinco ou seis mulheres, de acordo com as integrantes mais antigas que ainda permanecem no coletivo). Foi ressaltada a pressão externa para que a MV se posicionasse publicamente ao longo do ano, assinando notas públicas relacionadas a várias questões sociais, diretamente relacionadas às mulheres/feminismo ou não (a demolição de um prédio no centro da cidade, por exemplo). Emma narra a perplexidade das organizadoras diante de demandas como essa nos primeiros anos de realização da MV em Recife:

*No começo, a Marcha era só o evento. Depois, a partir de 2013, é que a gente começou a fazer os debates preparatórios. Porque a gente via que a gente ainda precisava falar o que era a Marcha das Vadias todas as vezes, explicar... Então, começou o debate preparatório por causa disso, para explicar o que era a Marcha, antes da Marcha acontecer. E depois que as pessoas já sabiam o que era a Marcha, a gente começou a ter umas demandas... “Ah, quais são as bandeiras? O que a gente vai defender? E por quê?” Aí a gente faz os debates com os temas relacionados e temas que são muito pedidos. A gente fez dois anos de transfeminismos, por exemplo, porque veio essa questão, as meninas começaram a entrar na universidade e as demandas delas, as pautas dos transfeminismos, começaram a aparecer bastante nas redes sociais. Porque a Marcha das Vadias tem muito acesso pelas redes sociais, então, quando começaram a perguntar: “Mas a Marcha das Vadias é interseccional? Ela dialoga com as mulheres trans?”. Eu dizia: “Hã? Oi? Como assim, né?” Era tudo novo também pra gente, vai fazer que tipo de diálogo? Como que é? Vamos chamar uma menina para dizer o que a gente pode falar, né? Porque a gente não tem uma moça trans no coletivo.(...) A Marcha foi crescendo, e aí como movimento social, é um coletivo, né? Como é que a gente vai responder as coisas? Porque ela tem demanda... Olhe, eu ficava tão cheia de preocupação quando as demandas chegavam, que eu fazia: daqui a pouco vão pedir pra Marcha assinar pela vida das baleias, porque assim, qualquer coisa que acontecer nessa cidade, o povo queria que a Marcha assinasse (...) foi o momento que eu vi que, assim, por mais inexperiente que eu fosse na questão, o coletivo precisa realmente se reunir pra conversar sobre o que é, quais são as nossas bandeiras ou posicionamentos pra gente poder, quando alguém vier pedir pra gente assinar alguma coisa, então... “A gente não vai assinar porque a gente não tem essa discussão, a gente não fala sobre isso ainda”. De repente pode ser uma daquelas demandas que a gente não tinha pensado, e a partir de agora a gente vai até discutir sobre isso, mas é só depois que a gente pode se posicionar, entendeu? Porque, assim, primeiro a gente fazia uma Marcha, daqui a pouco a gente precisa se posicionar sobre o que esta acontecendo em tal lugar, aí a gente*

<sup>73</sup>Disponível em <https://g1.globo.com/pernambuco/noticia/marcha-das-vadias-percorre-ruas-do-recife-para-protestar-contra-violencia-e-racismo.ghtml> Acesso em 08.01.2018

<sup>74</sup>Comunicação pessoal com Emma em 08 de janeiro de 2017

*precisa... até porque a ideia que seja um coletivo cada vez mais, tem dez, 15 pessoas hoje, a gente vai se reunir toda vez que alguém for precisar dar uma entrevista ou falar alguma coisa? Ou alguém que pediu o posicionamento da Marcha, a gente vai esperar uma reunião? Não, a gente tem que saber sobre o que a gente acha sobre o aborto, sobre a legalização do aborto, sobre antiproibicionismo... (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016)*

Imagem 7 - Programação de debates preparatórios MVR 2015

**PROGRAMAÇÃO DE DEBATES**

**MARCHA DAS VADIAS RECIFE 2015**

**PARTICIPAÇÃO NO BATE-PAPO MULHERES E DESORDEM**  
22/05, 18H30, NO RISOFLORA 147

**PROSTITUIÇÃO FEMININA - DEBATE E DESAFIOS**  
25/05, 19H30, UNINASSAU DANTAS BARRETO - EDIFÍCIO JK (ANTIGO PREDIO DO INSS) - SALA 607 - 6º ANDAR

**ANTI-PROIBICIONISMO**  
27/05, 19H, RUA DA AURORA - SKATE PARK

**PARTICIPAÇÃO NA SEMANA DE DIVERSIDADE DA UFPE**  
28/05, 14H, SALA 17, CAC - UFPE

Fonte: Coletivo Marcha das Vadias Recife (2015)

Imagem 8 - Debate preparatório MVR 2016 – “Reprodução do machismo nas relações lésbicas”



Fonte: Autoria desconhecida (2016)<sup>75</sup>

A participação de algumas das vadias em um processo de formação realizado em 2013 e 2014, proposto pelo SOS Corpo - Instituto Feminista para a Democracia – organização de referência para o movimento feminista “tradicional” no estado de Pernambuco e no cenário nacional –, também parece ter cumprido um papel importante nesses primeiros passos de afirmação da MVR. Como nos contam as participantes, em uma publicação coletiva<sup>76</sup>,

O FeminismoAgora! começou como um espaço de troca, fortalecimento e construção coletiva. Não se sabia para onde ia, não se sabia sequer FeminismoAgora! Caminhávamos entre uma proposta de formação feminista e um espaço de articulação política, mas não sabíamos ao certo que tipo de formação ou que tipo de articulação política pretendíamos. A ideia surgiu a partir da proposta do SOS Corpo de articulação política com jovens mulheres feministas da Região Metropolitana de Recife. Nos primeiros encontros nos foi apresentada esta proposta, que integra um projeto maior realizado pelo SOS, o Cirandas, cujo propósito é o fortalecimento do movimento feminista e a contribuição nas lutas para superação da pobreza das mulheres através da articulação política com cinco categorias diferentes: trabalhadoras domésticas, mulheres que vivem e convivem com HIV-AIDS, promotoras legais populares, catadoras de material reciclável e jovens/estudantes e ainda com grupos e fóruns de mulheres de três bairros de Recife e mais cinco municípios da região. Isso define as três e, a princípio, únicas, particularidades do grupo: ser jovem, mulheres e ter interesse pelo feminismo. O intuito do SOS era fortalecer coletivos feministas e construir um espaço de debate sobre feminismo entre jovens mulheres, mas pouco ou quase nada estava definido. (BRANCO, 2014, p.10)

<sup>75</sup> Disponível no Facebook da Marcha das Vadias Recife 2016

<sup>76</sup>Essa iniciativa do SOS Corpo, já em 2013, sinaliza que pelo menos parte das organizações feministas consolidadas na cena política esteve atenta às novas movimentações no campo feminista,

O grupo foi composto a partir de algumas particularidades: seria formado por jovens mulheres com interesse pelo feminismo e por construir ações coletivas, sendo que “para umas este feminismo se mostrava claro pelas suas trajetórias em diferentes articulações feministas, para outras se revelava como um **feminismo intuitivo e espontâneo**, que nas primeiras reuniões caracterizamos como uma indignação sensorial em relação às desigualdades vivenciadas cotidianamente.” (BRANCO, 2014, p.10, grifo nosso). A metodologia utilizada foi baseada nos grupos de autorreflexão feminista, com temário definido pelo próprio grupo, sempre iniciando com partilha de vivências, em primeira pessoa, para então realizar uma elaboração coletiva sobre a realidade de mulheres jovens e, depois disso, fazer um debate teórico-político, de maneira articulada às vivências partilhadas no primeiro momento (BRANCO, 2014, p.12-13).

A experiência de participação nesse processo formativo é reiteradamente trazida por Emma como algo marcante em sua trajetória. Ela utiliza a metáfora de aprender um idioma para referir-se ao processo de tornar-se feminista, a partir da participação nas oficinas de autorreflexão:

*era uma oficina de autorreflexão, calada eu entrava, calada eu saía. O que essas meninas estão falando? E a dinâmica era de fazer massagem e tocar na outra e desenhar, ouvir música... Eu ficava: essa Carmen [educadora do SOSCorpo] é doida! (...) Agora, eu não faltava, tinha uma coisa em mim, assim que me deixava muito impressionada, então, eu não falava nada e tal, mas eu ia sempre, sou a única que nunca faltou, sou laureada [risos]. Então a primeira vez, eu me lembro que eu estava na roda, e as meninas falaram em autorreflexão, era um tema que o povo falava... aí eu falei e não terminei, alguém me interrompeu... Aí ela falou: "eu preciso saber o que Emma acha!" Eu olhei assim... Tipo, essa menina quer saber o que eu acho? Sabe, a menina que é de ciências sociais, tá fazendo mestrado e tal... Eu fiquei... aí pronto! E você vê que é como aprender inglês; você está aprendendo, aí um dia você tá ouvindo assim, um filme, aí está sem legenda - isso aconteceu comigo quando eu estava aprendendo inglês, a legenda falhou e eu continuei assistindo, demorou um tempão para eu ter uma dificuldade. Que dificuldade? E eu: meu deus, está sem legenda! E eu estava aqui, ó, assistindo! Mesma coisa, daqui a pouco eu estava colocando minha opinião, dizendo: mas isso está errado (...) E as coisas começaram... Aí você é feminista, você começa a se incomodar, a problematização começa a nascer dentro de você; você ouve um comercial, aí você faz: é o quê que esse povo tá falando? (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).*

A primeira vez que ela falou em primeira pessoa ao longo dessa formação foi uma experiência muito marcante:

Emma me contou que, em uma das oficinas, estava falando “tranquilamente” sobre sexualidade, porém de modo genérico. E quando foi provocada a falar em primeira pessoa – “e você?”, perguntou a facilitadora – ela começou a falar e percebeu o quanto sua sexualidade “não existia fora dos relacionamentos”. Chorou. Ficou chocada com sua própria reação, pois antes via as meninas chorarem e não entendia... “Foi aí que entendi esse negócio de oficina de autorreflexão”. Antes, trabalhar com tinta, desenho, tudo parecia sem sentido. (Diário de campo, maio de 2017).

Ao refletir sobre a trajetória da MV e sua passagem de um mero evento para um coletivo ou, ainda, para um movimento social, Marília Nascimento e Juliana Trevas identificam três momentos: momento inicial, momento de transição e momento de consolidação (NASCIMENTO;TREVAS, 2017, p.3-4). Compreendo a validade da periodização proposta pelas autoras, porém os dados levantados em campo sugerem um processo um pouco mais complexo, com altos e baixos, ao contrário da linearidade que esta periodização sugere. De todo modo, há coincidência no dado de que, após a segunda edição da MVR, em 2012, puxada pelas mulheres que tinham tomado a Marcha nas mãos em 2011, ainda de maneira bastante “desestruturada”, o ano de 2013 foi decisivo no processo organizativo, pois decidiram pela criação de um coletivo, lançaram uma carta manifesto e propuseram, pela primeira vez, debates preparatórios sobre a Marcha e suas propostas (ver Quadro 2 para uma lista dos debates preparatórios promovidos pela MVR).

Apesar das dificuldades e da redução do número de mulheres integrantes do coletivo formado em 2013, o grupo foi capaz de organizar mais três edições bastante potentes da Marcha, de 2013 a 2015, quando sofreu um grande revés. Como nos contam duas organizadoras da Marcha, Marília Nascimento e Juliana Trevas (2017), “no decorrer do Ato da Marcha na Avenida Conde da Boa Vista, as mulheres sofreram ataques machistas violentos, resultando em pessoas feridas. A partir desse acontecimento, deu-se início a um processo de reflexão das ações, das falhas e das ausências presentes na prática política do coletivo” (p.4).<sup>77</sup>

Esse acontecimento, um tanto traumático, envolvendo vendedores ambulantes como agressores, está sempre presente nas narrativas sobre a MVR, destacando-se seu papel decisivo para o desenho de uma estratégia de consolidação do Coletivo:

*Porque teve 2015, que foi aquela coisa, e só assim a gente fez uma reunião com outras pessoas, foi aí que senti a dimensão de que precisava, porque eu tava lá na bolha feliz da Marcha das Vadias, nunca tinha acontecido nada... tudo lindo, maravilhoso, emocionante; aí no meio do negócio o povo pega minha bolha e estoura... com pau (risos), não foi com uma agulhinha não: “vamos estourar a bolha dessa garota com pauladas, skate!” Teve gente que levou skatada (sic) na cara e aí quando chegou na reunião, depois, as pessoas ficavam falando, naquela reunião maravilhosa (socorro!), que a Marcha também tem responsabilidade, e eu até então dizia: “mas a Marcha das Vadias não é todo mundo que vai???” “Não, não é todo mundo que vai”. Aí eu, “ahhh” A gente precisava ter tido uma outra estratégia. Foi por causa daquele momento que a gente viu que precisava fazer uma formação, precisava chamar mais pessoas, precisava saber o que vai fazer, ter uma comissão de segurança, dialogar com as pessoas, porque se acontecer alguma coisa, a responsabilidade é nossa e agora cada vez mais o povo sabe nossa cara, foi um período muito... 2015.2 foi uma coisa muito tensa (Emma, grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)*

<sup>77</sup> No capítulo 5, voltarei a abordar esse conflito e seus impactos na MVR.

O fato levou as principais organizadoras a cogitarem desistir de realizar a marcha nos anos seguintes. Foi nesse momento de angústia e dúvida que tive meu primeiro encontro presencial com Emma e Geovana e cheguei a pensar que a minha tese falaria da MVR no passado. No entanto, após inúmeros diálogos, e por perceberem o reconhecimento da importância da Marcha na vida de jovens através de relatos nas redes e em outros espaços de debate, elas resolveram seguir adiante. Decidiram, então, promover um momento de formação feminista aberta a interessadas em compor um coletivo organizador da Marcha das Vadias, que aconteceu em abril de 2016.

O objetivo de criação do coletivo foi alcançado, contando-se inicialmente com 18 mulheres interessadas em compor o coletivo para “construir a Marcha”, das quais hoje se encontram ainda engajadas 13 mulheres. Algumas das atuais integrantes do CMVR chegaram ao grupo através do Facebook, quando expressavam às moderadoras da página da MVR o desejo de integrar-se de modo presencial à organização da Marcha. Algumas delas insistiram por meses, porém isso ocorreu após o conflito com ambulantes em 2015, quando o grupo estava bastante abalado, então só foram acolhidas quando da realização da atividade de formação no ano seguinte.

A seguir, apresento uma caracterização do perfil de dez das treze das integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife em sua configuração em meados de 2017 (Quadro 1). As outras três integrantes não responderam aos meus pedidos de informação.<sup>78</sup>

Em abril de 2018, o coletivo veio a público, através do Facebook, para anunciar seu caráter permanente e a mudança do seu nome de Coletivo Marcha das Vadias Recife para Coletiva das Vadias, reforçando a intenção de intervir continuamente no cenário recifense, em vez de associar-se exclusivamente a uma das suas atividades, a marcha. Outros aspectos dessa movimentação em 2018 serão mencionados mais adiante. Chama a atenção o fato de o primeiro debate do calendário deste ano ser realizado na sede do SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, refletindo o fortalecimento dos vínculos entre as vadias e as organizações do movimento feminista local.

---

<sup>78</sup> Esses dados são bastante convergentes com os dados encontrados por Marília Nascimento e Juliana Trevas (2017): “com a formação política em abril de 2016, o coletivo contava com a participação de dezoito mulheres cis. Nos meses após a realização da Marcha das Vadias Recife 2016, algumas mulheres precisaram se ausentar por questões particulares diversas. E hoje, em 2017, o coletivo tem 12 integrantes ativas. Em relação ao perfil, o coletivo é composto por mulheres cis, brancas, negras e não brancas, na faixa etária de 20 a 39 anos, de classe popular, média baixa e média; heterossexuais, lésbicas e bissexuais; estudantes universitárias, artesã, sociólogas, educadora social e professoras.” (p.7).



Imagem 9 – Logomarca da Coletiva das Vadias



Fonte: Coletiva das Vadias (2018) <sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Disponível em <https://www.facebook.com/coletivadasvadias/> Acesso em 20 abr 2018

**Quadro 1:** Perfil das integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife (continua)

Pseudônimo	Idade	Raça/ cor	Identidade de gênero	Orientação sexual	Classe	Tempo de participação da MVR	Tempo de participação no Coletivo organizador da MVR	Experiências de militância anteriores à MVR	Participação atual em outros espaços de militância
Adriana*	29	Branca	Mulher cis	Bissexual	Média	Desde o início	2 anos	Não teve	Não participa
Flávia	23	Branca	Feminino	Hetero	Classe Média	3 anos	1 ano	Não teve	Dentro do graffiti
Paraguaçu	26	Negra	Feminino	-	B	3 anos	2 anos	Não teve	LGBT, Passe livre, DH, Anti- proibicionismo, Direito à cidade
Emma	32	Branca	Mulher	Bissexual	Média baixa	6 anos	3 anos	Não teve	Cicloativismo
Valquíria	21	Negra	Mulher cis	Bissexual	B	5 anos	2 anos	Movimento estudantil	-
Soledad	39	Branca	Mulher	Bissexual	Média	-	2 anos	Manifestações pontuais, mas não em coletivos	Rede Anti- proibicionista Além das grades
Pagu	20	Negra	Mulher	Bissexual	Perifé- rica	3 anos	2 anos	Mov. Estudantil secundarista	-
Geovana	26	Não branca	Mulher cis	Bissexual	Média baixa	2011	Desde 2015	Movimento estudantil	Universidade

\* pseudônimo atribuído pela autora, pois o campo foi deixado sem resposta pela interlocutora.

**Quadro 1:** Perfil das integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife (conclusão)

Umoja	28	Preta	Mulher cis	Hetero	E (até 1 salário mínimo)	4 anos	2 anos	Movimento estudantil (desde 2005), Movimento Feminino Popular e Liga dos Camponeses Pobres (2009-2013), Movimento Hip Hop (desde 2010)	Movimento Hip Hop
Bocão	28	Branca	Sem resposta	Bissexual	Classe média	Desde 2011	Desde 2013	Movimento estudantil (DA de ciências sociais)	-

**Fonte:** Própria (2017)

Como fica evidenciado no Quadro 1, a maioria das organizadoras (08) tem entre 20 e 29 anos, caracterizando um coletivo de jovens, ainda mais se considerarmos a idade de início de participação na MVR. A metade das organizadoras tinha experiência prévia de militância no movimento estudantil (05), uma relata ter participado de manifestações pontuais previamente à participação na MVR e as demais (04) não tinham nenhuma experiência prévia. Isso confirma, até certo ponto, a ideia amplamente difundida de que a MV é feita por mulheres politicamente inexperientes e que tem funcionado como espaço para iniciação para o ativismo feminista. Interessante notar que as duas integrantes com mais de 30 anos tinham pouca ou nenhuma experiência anterior como ativistas. Além disso, ao passarem a integrar o CMVR, três das quatro vadias que não tinham vivência anterior de ativismo se inseriram em novos espaços de militância, principalmente com temáticas relacionadas ao direito à cidade (cicloativismo, antiproibicionismo, grafite, LGBT); outras três integrantes com experiência prévia no movimento estudantil ampliaram o leque de interesses e passaram a atuar em coletivos e redes com outras pautas (antiproibicionismo e movimento hip hop). Metade das mulheres se auto-identificam como brancas (05) e a outra metade como negras (03), preta (01) ou não-branca (01). Essa ampliação do número de negras no coletivo foi considerada por suas integrantes como um sinal de “evolução” da MVR, como veremos no quinto capítulo.

Ainda analisando o perfil das integrantes, sete entre as dez respondentes passaram a fazer parte do Coletivo há dois anos, como resultado da formação realizada em abril de 2016. Quanto à identidade de gênero, 04 integrantes se auto-definiram como “mulher cis”; 03 se auto-definiram como “mulher” e 02 definiram sua identidade de gênero como “feminina”; uma delas não respondeu a essa questão. É razoável supor que a identificação como “mulher cis” tenha sido fruto das discussões entre elas sobre transfeminismos e a necessidade de marcar não só a identidade das mulheres trans, contribuindo assim para desconstruir o essencialismo e universalismo da categoria “mulher”. Já com relação à orientação sexual, 07 das 10 integrantes que responderam ao questionário se auto-declararam bissexuais, enquanto duas se auto-declararam “hetero” e uma deixou esse item sem resposta. A orientação sexual das integrantes do coletivo não foi um elemento muito destacado nas entrevistas, porém em alguns momentos, foram feitas menções jocosas à minoria de heterossexuais, ao se falar da “evolução” da MV, em termos da representatividade dos diversos segmentos de mulheres: “tem até hetero nesse coletivo!” (Emma, entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016). Já a ausência de mulheres trans é considerada pelas organizadoras como uma fragilidade do coletivo, como mencionei anteriormente.

Com relação à classe social, a julgar pelas diversas categorias utilizadas pelas integrantes do coletivo, é possível supor que essa questão não foi suficientemente discutida entre as vadias: 04 mulheres se auto-declararam pertencentes à “classe média”, duas utilizaram a categoria “classe média-baixa”, duas utilizaram a categoria “B”; uma se definiu como classe “E” e uma como periférica. De todo modo, essa categorização, em conjunto com minhas observações em campo – local de moradia, meio de transporte utilizado, disponibilidade de recursos para pequenas despesas de organização da marcha, profissão das mães e pais, entre outros – o grupo poderia ser definido como “classe-que-vive-do-trabalho”, de acordo com a formulação de Ricardo Antunes (1999), o que inclui todas as pessoas envolvidas em trabalho assalariado, seja na produção ou em serviços, trabalhos precarizados e desempregados. No entanto, elas mesmas reconhecem que algumas das integrantes do coletivo são privilegiadas em termos de classe.

Como discutirei no quinto capítulo, o perfil das participantes da Marcha das Vadias não é descrito de maneira uniforme ou estática. No entanto, é bastante comum o discurso de organizadoras da MV em várias cidades, inclusive Recife, sobre um perfil “mais branco e mais universitário” nos primeiros anos da Marcha, havendo uma maior diversificação nos anos seguintes. Quando perguntei se concordavam com “versões sobre a Marcha das Vadias que colocam que ela tem um perfil de classe média, brancas, jovens, de estudantes universitárias”, as integrantes do CMVR ofereceram perspectivas nessa direção:

*Geovana: Eu acho que nos primeiros anos sim, corrobora essa imagem de que a maioria eram mulheres jovens brancas de classe média e universitárias, mas na minha percepção – que eu acompanho desde 2011, como participante –, é que no primeiro ano deu muito homem e era esse perfil: mulher branca universitária classe média; no segundo ano, já diminuiu a quantidade de homens e aumentou a quantidade de mulheres e aí nos outros, começou, foi um start para a pluralidade, mas que não realçava, não dava pra ver a olhos nus que de fato tinha uma mudança desse perfil. Eu enxergo que a mudança foi a partir de 2015; foi quando eu consegui ver mulheres negras, mulheres trans, mulheres periféricas, mulheres mais adultas, mães, muitas crianças, com suas mães, eu acho que em 2015, 2016, é que isso de fato tava visível, essa mudança de perfil.*

*Valquíria: Acho também que é bem forte a presença do público LGBT... vem se aproximando um número de mulheres trans, acho que desde os últimos anos a gente consegue perceber a participação; muitos homens que vão são gays ou bissexuais, e aí tem a presença de mulheres trans, mulheres lésbicas, bissexuais; é um público bem forte.*

*Geovana: E eu acho que essa questão das mulheres negras foi se alterando à medida também que a gente fazia as articulações e parcerias com outros coletivos. Por exemplo, o Cores do Amanhã, que é uma ONG que todo ano, desde o início, faz a faixa da Marcha. É uma ONG que trabalha com artes, grafite, e todo tipo de dança, música, eles estão inseridos nisso, mas o que é mais perceptível é o grafite, a arte de rua, a arte urbana. A presença desse coletivo, dessas mulheres negras, periféricas (que a maioria é negra), dá outro tom, vai, chama a amiga, porque não vem só o grupo, né? Vai, chama a amiga, divulga e aí já vai traçando outro perfil. Assim também como as meninas do Rap, que é o PFC, o Poder Feminino Crew, que*

*são meninas também negras e periféricas; o coletivo Periféricas, que é um coletivo do Imbura, estava também presente, fazendo performance e aí já dá outro tom, não só pela presença do coletivo mas porque são... (...) Essas articulações propiciam que outras mulheres se sintam, se reconheçam ali naquele espaço, né, e acho que também o fato da gente ter se articulado com as mulheres de Passarinho [comunidade periférica] já permitiu que outras meninas pudessem também conhecer, porque não sabiam o que era a Marcha... quando a gente chegou lá no Ocupe Passarinho e fez a oficina de estêncil, aí já dá um novo olhar sobre a Marcha... (Grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)*

Destas falas, emerge mais um ponto de tensão referente ao perfil de participantes da Marcha das Vadias, que ganha contornos diferenciados em cada cidade: a participação de homens. Não é raro ver, nas diversas MV no Brasil, homens com frases escritas em seus corpos, quase sempre com dizeres de apoio às pautas feministas. Em Belo Horizonte, em um posicionamento público intitulado “Carta Aberta à Vadiagem BH” (TORRES et al, 2014)<sup>80</sup>, quatro feministas anunciaram sua desvinculação do núcleo organizador da Marcha das Vadias em Belo Horizonte, entre outras razões, por identificar uma tendência de “tratar homens como necessariamente agressores ou inimigos – ignorando os debates prévios no grupo acerca de binarismos, identidade de gênero e diálogo com homens”, tendência esta identificada por elas como uma conduta em desacordo com os valores norteadores da Marcha. Nesse mesmo texto, elas reforçam o protagonismo das mulheres, quando dizem que a Marcha vinha sendo construída numa “perspectiva feminista, polifônica, pautada e conduzida por mulheres, com ajuda e apoio de homens”, posicionamento compartilhado pela Marcha das Vadias de outras cidades. Em Salvador, houve participação de homens, inclusive na organização, em algumas edições, porém isso não ocorreu sem tensões.

Já em Recife, as integrantes do Coletivo comemoram a diminuição, ao longo dos anos, na participação de homens, pois tinha “muito boy de saia e de batom, equivocados”, sem uma compreensão do papel que deveriam assumir nesse contexto de uma marcha feminista. (Paraguaçu, diário de campo, 23 de maio de 2017). Ela formula muito precisamente a política do Coletivo sobre a participação de homens: “A gente nem convida nem proíbe”. Elas lidam com isso de maneira bem humorada, mas não escondem a intencionalidade política de constituir uma marcha fundamentalmente de mulheres. No dia da Marcha de 2017,

*Pagu, que tinha sido destacada para dialogar com a imprensa, comenta depois de uma entrevista que ela deu para a rádio que teve dificuldade de responder quando o repórter perguntou sobre a questão dos homens na Marcha das Vadias. As outras meninas começaram a fazer piadas sobre isso: “os homens tem que ficar em casa, fazer jantar pra elas, pra quando elas chegarem da Marcha cansadas, fazer uma massagem, fazer um tutorial no Youtube pra aprender a chupar uma bucetinha..”.* (Diário de campo, 27 de maio de 2017)

<sup>80</sup> Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/2014/07/carta-aberta-a-vadiagem-bh/> Acesso em 20 jul 2016

Já em 2013, em uma postagem da Marcha das Vadias de Recife no Facebook, vemos o reforço, por parte de homens, ao protagonismo das mulheres no feminismo:

Nós, homens, somos aliados do feminismo, não seus protagonistas. Esse protagonismo sempre foi, e sempre será, um apanágio das mulheres: foram elas — e continuam a ser — as construtoras do movimento feminista, precisamente na medida em que sobre elas incide, ao longo da história e de modo imediato, a opressão patriarcal. Ainda que nós, homens, também soframos efeitos opressores do patriarcado, todos somos seus beneficiários, mesmo que nem todos sejamos seus signatários. (MARCHA DAS VADIAS RECIFE, 2013)<sup>81</sup>

Imagem 10 - “Elas estão sem roupa. Não é da conta de ninguém”: homem participante da MVR 2016



Fonte: Rodrigues, Mariana (2016)<sup>82</sup>

<sup>81</sup>Disponível em <https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRecife/posts/626563094024496> Acesso em 15 nov 2014

<sup>82</sup>Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1105483262836480&set=a.1105482929503180.1073741997> Acesso em 9 jul 2016

Imagem 11 – “Vocês não estão sós nessa luta”: homem participante da MVR 2016



Fonte: Rodrigues, Mariana (2016)<sup>83</sup>

Um elemento importante no processo de fortalecimento da MVR foi a realização de debates preparatórios, abertos ao público, iniciada em 2013, como apontam Marília Nascimento e Juliana Trevas (2017). Como já mencionado anteriormente, o objetivo inicial dos debates era “dialogar com a população sobre o que era a Marcha” (p. 4) ou “explicar o que era a Marcha, aquele monte de mulher de peito de fora na rua” (Diário de campo, 2 de setembro de 2015), mas depois alguns temas foram sendo solicitados através do Facebook e outros contatos, passando a ser incluídos também temas com os quais as integrantes do coletivo tinham pouca familiaridade.

---

<sup>83</sup>Disponível em

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1105485636169576&set=a.1105482929503180.1073741997.100001244490445&type=3&theater> Acesso em 9 jul 2016



Quadro 2: Debates preparatórios MVR distribuídos por ano

<b>Ano</b>	<b>Temas</b>	<b>Local</b>
<b>2013</b>	A Marcha das Vadias e sua interlocução com Feminismo Negro: Impasses e Desafios	Centro de Cultura Luiz Freire
<b>2014</b>	Pró-escolha:Pela Descriminalização do aborto e contra a violência obstétrica (duas edições)	Universidade particular e Escola pública estadual
	Meu corpo, minhas regras	Universidade particular
	Transfeminismo	Universidade pública
<b>2015</b>	A representação da mulher na mídia: Análise da Marcha das Vadias Recife	Universidade pública
	Objetificação da Mulher negra e violência	Universidade pública
	Prostituição feminina	Universidade particular
	Antri-proibicionismo	Skate Park/ rua da Aurora
<b>2016</b>	Maternagem e Feminismo	Praça pública (Parque 13 de maio)
	A bicicleta como ferramenta de empoderamento das mulheres	Sede da AMECICLO (Associação Metropolitana de Ciclistas - Grande Recife)
	Feminismo e relações interpessoais	Espaço Preto no Branco/ Recife Antigo
	Reprodução do machismo nas relações lésbicas	Universidade pública
	Aborto e retirada de direitos	Universidade pública
	Branquitude e Privilégios	Universidade pública
<b>2017</b>	Mulheres e o Cárcere	Casarão dos Movimentos Sociais
	Feminismo nas Esquinas: um debate sobre prostituição	Casarão dos Movimentos Sociais
	Branquitude e Privilégios	Sede da ONG ETAPAS- Equipe Técnica de Assessoria e Pesquisa e Ação Social
	Transfeminismo	Casarão dos Movimentos Sociais

É importante ainda ressaltar a participação do Coletivo em atividades convocadas por outros grupos todos os anos a partir de 2014, como aconteceu ao promoverem uma oficina de confecção de materiais (cartazes, tambores e estêncil) para uso na própria MVR de 2014, no Cais Estelita, compondo a programação do #OcupeEstelita2014 e a participação na Semana da Diversidade da Universidade Federal de Pernambuco, em 2015. Também em 2015, pela primeira vez, participaram do processo de construção da manifestação do dia 8 de março em Recife, em conjunto com outros grupos e movimentos de mulheres do estado, o que passou a ocorrer todos os anos desde então, apesar das críticas e dificuldades encontradas por elas na relação com os diversos grupos, como elas apontaram no grupo de discussão:

*Valquíria: por que por mais que os movimentos de Recife sejam grandes, acho que tem muito que se fortalecer e muito de realmente criar essa rede feminista. Acho que às vezes junta todo mundo no 8 de março, mas eu fiquei na missão esse ano de ir pras reuniões do 8 de março pra construir, e, menina... é babado! Você vê que são muitas, cada uma forte nos seus núcleos, mas quando junta todo mundo, pra conseguir chegar num consenso de tudo, é luta! Então começa daí, o que falta muito é esse fortalecimento da rede feminista e essa solidariedade com o coletivo que não é o seu, de você saber que... porque parece que quando fala assim “coletivo”, fica muito impessoal, como se o coletivo fosse uma instituição lá longe e não fosse formada por mulheres, nesse caso... é uma entidade, uma coisa assim longe, fria, que você pode falar o que quiser e não vai atingir ninguém, porque é um coletivo, quando na verdade é uma coisa construída por mulheres, por gente que sofre, essa daqui mesmo fica louca, quando falam as coisas... Aí eu acho que começa daí, dessa falta de enxergar a outra como sua companheira e não como uma coisa distante que é lá de outro coletivo. A partir do momento que você não consegue nem enxergar a outra, muito menos você vai conseguir entender o coletivo. Por exemplo, numa dessas reuniões do 8 de março, tava discutindo segurança: “e aí como vai ser a segurança? Não, tem que ver, porque as meninas das Marchas das Vadias, vão botar os peito de fora, aí tem que ver nesse momento, por causa da segurança o que vai acontecer”. Meu deus!!! Em momento algum, a gente nem...*

*Paraguaçu: Ninguém de nós bota os peitos de fora*

*Geovana: Tá estigmatizado, entendeu...*

*Emma: Eu fui uma vez de sutiã, quase tive um treco.*

*Paraguaçu: Eu fui no ano passado de sutiã...*

*Valquíria: Aí eu fiquei com a cara de paisagem, vocês estão falando o quê?*

*Pesquisadora: E você falou? Se expressou na hora?*

*Valquíria: Não*

*Paraguaçu: Muitas vezes nesses espaços não dá, é briga de gigantes e você vai ser engolida (Grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)*

Em 2016, após a formação, que incluiu discussões temáticas e abordagem de questões organizativas – anticapitalismo; horizontalidade; autogestão; luta antirracista; antiproibicionista; abolicionista e a luta antissexista –, essa prática se intensificou, com a realização de cine-debates em escolas, rodas de diálogo, uma delas com o tema “Por que precisamos falar de cultura do estupro”, realizado com grupos parceiros. Construíram com outros movimentos da cidade atos públicos do calendário de lutas feministas e começaram a

interagir mais com grupos da periferia da cidade, como o Cores Femininas e Ocupe Passarinho (NASCIMENTO; TREVAS, 2017, p.4-5).

Vale ressaltar que o coletivo que se consolidou após a atividade de formação realizada em 2016 não apenas cresceu em termos numéricos, mas também ganhou maior organicidade, realizando reuniões periódicas, dialogando internamente antes de assinar notas públicas ou de responder comentários polêmicos nas redes sociais, dividindo tarefas de maneira mais sistemática e realizando atividades de formação internas, apenas para as integrantes do coletivo organizador. Além disso, principalmente pelo conflito com ambulantes, ocorrido nas ruas na edição de 2015, passaram a organizar melhor a manifestação, criando, por exemplo, comissões de segurança e de advogadas que pudessem dar assistência jurídica em caso de necessidade. Na edição de 2017, registrei a organização de pelo menos nove comissões: montagem e desmontagem de equipamentos; direção de palco (programação de performances e falas no local de concentração para a marcha); faixa da frente; faixa de trás; batedoras (percorrem toda a marcha durante todo o trajeto, a pé ou de bicicleta para identificar quaisquer problemas); imprensa; chapéu (para arrecadação de recursos para pequenas despesas como cartolinas, tintas, água etc); distribuição de água para a Batucada; e “perigão” (comissão de segurança), que, pelo que pude apurar, era a maior comissão em termos numéricos, contando com cerca de 15 mulheres, incluindo aliadas, para além de algumas integrantes do CMVR. Havia também um grupo de advogadas acompanhando a Marcha e à disposição para atuar em qualquer situação.

Além disso, a MVR segue chamando a atenção da mídia corporativa e da mídia independente, sendo noticiada pelos principais veículos da imprensa pernambucana, recebendo convites para debates e entrevistas na rádio universitária ou sendo objeto de uma série de vídeos produzidos pelo coletivo Mulheres no Audiovisual PE<sup>84</sup>, por exemplo.

A cada edição da MVR, é lançada uma carta manifesto, lida coletivamente na concentração, para dar início à caminhada. Muitos conteúdos se mantêm ao longo dos anos, mas são inseridos dados atualizados do contexto brasileiro e local (sobre o número de feminicídios naquele ano ou casos específicos de violência registrados no ano, por exemplo), expressões são revistas, conforme os diálogos com outros grupos, e são introduzidas novas questões que passam a compor a pauta política da Marcha das Vadias Recife. Chama a atenção, por exemplo, a inclusão de temáticas mais ligadas ao campo das políticas públicas na

---

<sup>84</sup> Em 2016, o Coletivo de Mulheres no Audiovisual PE realizou uma série de vídeos sobre a Marcha das Vadias Recife, entre eles, o vídeo *Corpos Políticos*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lzISD-OmJP8&t=4s>. Acesso em 26 de fev 2018

carta manifesto de 2017, como o repúdio à reforma da previdência, impulsionada pelo governo ilegítimo que se instalou no Brasil após o impeachment da presidenta Dilma Rousseff. No entanto, esses temas não ganharam centralidade no CMVR (não foram incluídos nos debates preparatórios, por exemplo) ou no dia da marcha, observando-se poucos cartazes a respeito de questões como essa.

Parece haver visões diferentes – embora não conflitantes – dentro do Coletivo a respeito de como definir a MVR em sua atual conformação. Algumas preferem se referir a MVR como protesto, quando como Umoja afirma: “o coletivo puxa, mas a Marcha das Vadias é um protesto, então acontece se as pessoas aderirem; muita coisa espontânea acontece. É um protesto, quem se identificar com a causa aparece.” (Diário de campo, 23 de maio de 2017), enquanto outras consideram que a MVR aproxima-se da configuração de um movimento social:

(...) compreendemos que a Marcha das Vadias Recife resistiu até os dias atuais porque adquiriu e consolidou características de movimento social e feminista e refletiu a partir de sua prática. A Marcha das Vadias Recife possui uma identidade coletiva, tem como opositor o sistema que oprime as mulheres cis e trans - sexismo; defende um projeto político de sociedade livre de todo tipo de opressão, tem demandas que são construídas conforme os contextos políticos e participa de atividades com outros movimentos sociais e feministas, atuando de maneira horizontal, autogestionada e sem relação com partidos políticos. Sua resistência vem, portanto, de sua capacidade de não se engessar diante dos novos desafios e da força das mulheres que compõem este coletivo, das suas articulações com outros movimentos sociais e da identificação coletiva de todas as mulheres que marcharam juntas ao longo desses anos. (NASCIMENTO; TREVAS, 2017, p.9)

Nesse capítulo, procurei caracterizar a Marcha das Vadias de Recife, situando-a no cenário feminista brasileiro e recifense, reconstruindo o processo organizativo do coletivo organizador da MVR e pontuando algumas tensões e convergências com outras expressões do movimento feminista ao longo deste processo. Nesse exercício, busquei privilegiar as análises das próprias vadias de Recife, trazendo também dados e análises da MV em outras cidades, sempre que me pareceu útil para compreensão das práticas políticas da MVR.

Nos capítulos seguintes, abordarei dois aspectos centrais nas práticas e discursos das vadias de Recife, discutindo os dados empíricos à luz das perspectivas teórico-metodológicas adotadas. Com isso, pretendo caracterizar, ainda que de modo parcial e contingente, “o feminismo das vadias”, com atenção aos desdobramentos e transformações ao longo dos anos de realização da Marcha das Vadias Recife, de 2011 a 2017. No capítulo 4, o foco recairá sobre o corpo, dando conta de duas dimensões: a primeira, de que modo as “políticas do corpo”, tão marcantes na história do movimento feminista, são (re)trabalhadas pelas vadias nesse novo contexto e a segunda, o lugar do corpo no fazer político das vadias. No capítulo 5,

volto meu olhar para o modo como as questões relacionadas à “raça” foram sendo discutidas e incorporadas na MV a partir de debates e tensões, mas também pela própria participação de mulheres negras nas marchas, inclusive como organizadoras.

#### 4 CORPOS POLÍTICOS<sup>85</sup>: O CORPO NO FEMINISMO DAS VADIAS

*Se somos sujeitos da história, é a história que estamos prestes a fazer.* (GUILLAUMIN, 2014 [1978], p.93).

*Seu machista, seu machista uó, isso aqui não é só sexo, nossa luta é bem maior.* (paródia da canção popular “Cirandeiro”, MVR 2017)

A escolha das duas frases para epígrafe deste capítulo – a primeira, escrita em 1978 por Colette Guillaumin, autora que integra o chamado feminismo materialista francófono, e a segunda, do repertório musical da Marcha das Vadias Recife em 2017 – não foi gratuita. Colocando-as assim, juntas, anuncio um modo de compreender o lugar da Marcha das Vadias na “complexa paisagem do feminismo” (CURIEL e FALQUET, 2014, p. 17) e explícito minha intenção de estabelecer, ou reconhecer, pontes entre distintas gerações de feministas, em seus modos de situar o corpo das mulheres como elemento político central.

Tomando como ponto de partida o repúdio ao estupro e à culpabilização da vítima em casos de violência sexual contra mulheres, a Marcha das Vadias passa, mais amplamente, a afirmar a autonomia das mulheres sobre seus corpos. Com isso, não apenas recoloca no centro do debate feminista, de modo particular, as “políticas do corpo”, fundamentais ao longo da história do movimento, mas também privilegia, em seus protestos, a “política feita com o corpo”, com práticas que conectam a MV a outras expressões feministas em contextos diversos, mas que também trazem aspectos distintivos que refletem a cena feminista contemporânea e recolocam em discussão questões políticas de grande relevância para o feminismo.

Neste capítulo, proponho analisar essas duas dimensões das relações entre corpo e política, buscando estabelecer um diálogo entre a Marcha das Vadias e análises teórico-políticas feministas – em particular, os conceitos de sexagem (*sexage*, no francês) e apropriação de Colette Guillaumin – que, a meu ver, ajudam a compreender o alcance do feminismo das vadias e também alguns de seus limites. Através dessa discussão, é possível pensar o lugar da MV na trajetória dos feminismos brasileiros, avançando no exercício iniciado no capítulo anterior. Essa empreitada terá continuidade ainda no próximo capítulo, sobre a questão racial na Marcha das Vadias, que ajuda a iluminar as relações entre corpo e

---

<sup>85</sup> Como já mencionei, Corpos Políticos é o título de um dos vídeos que o Coletivo de Mulheres no Audiovisual PE realizou sobre a Marcha das Vadias Recife. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lzISD-OmJP8&t=4s> Acesso em 26 de fev 2018

política desenvolvida aqui, assim como contribui para compreender de que modo as vadias dialogam com acúmulo teórico-político dos movimentos de mulheres negras.

#### **4.1 As vadias e as políticas do corpo**

As denominadas “políticas do corpo” talvez constituam o traço mais marcante e publicamente reconhecido do feminismo. Ao tensionar as relações público-privado, ampliando a visão sobre as relações de poder para aspectos da vida íntima e doméstica – normalmente consideradas pouco importantes ou apartadas do mundo da política –, feministas em todo o mundo modificaram a compreensão do que se constitui como o campo mesmo da política, impactando enormemente as elaborações teóricas dominantes nas ciências sociais e políticas e oferecendo uma contribuição significativa à crítica ao modelo de cidadania universal (COSTA, 2005).

“O pessoal é político”, diziam as feministas nas décadas de 1960 e 1970, interpelando o olhar para uma percepção mais dinâmica e radical das relações de poder e empreendendo esforços para compreender a forma pela qual o que ocorria nas relações íntimas e na esfera doméstica não podia ser separado do que acontecia no mundo do trabalho, da economia e dos espaços formais de exercício da política. A ideia de divisão sexual do trabalho, e a própria elaboração do conceito de gênero, por exemplo, emergem como elementos-chave para explicar as desigualdades de acesso a poder e recursos entre mulheres e homens nas sociedades capitalistas.

Nas palavras de Scavone (2010, p.48),

Politizar o privado significava ampliar a visão da política para além dos limites da esfera pública e de suas implicações institucionais, como também, considerar que as relações de poder entre os gêneros atravessavam as duas esferas, isto é, o conjunto das relações sociais.

De maneira articulada à ideia de que o pessoal é político, as feministas afirmavam também que “nosso corpo nos pertence”, denunciando a violência doméstica e sexual contra mulheres, e de maneira mais ampla o controle do corpo, da sexualidade e da reprodução das mulheres pelo Estado, a medicina, a Igreja e outras instituições cujo viés sexista era apontado nas ações dos movimentos e nas elaborações teóricas feministas. Com diferentes ênfases e abordagens, essas questões foram tematizadas por feministas radicais e socialistas, apenas

para citar duas das correntes mais emblemáticas do feminismo daquele momento histórico<sup>86</sup>, em que a desvinculação entre sexualidade e reprodução, a autonomia das mulheres na vivência de sexualidade e o direito ao aborto estavam entre as pautas centrais.

Obviamente, de lá pra cá, os estudos de gênero e sexualidade se desdobraram em várias direções teóricas, questionando-se a naturalização do sexo presente em abordagens apoiadas na ideia de sistema sexo-gênero. (HARAWAY, 1989; VANCE, 1995; RUBIN, 1984; GUILLAUMIN, 2014 [1978]; BUTLER, 1990, entre outras). Os movimentos feministas também estiveram em estado permanente de reconfiguração, sendo que, nos últimos anos, observa-se uma maior presença pública nas ruas e uma maior ênfase nas questões do corpo, com relação às duas últimas décadas, o que ocorre a partir de uma pluralidade de perspectivas, da qual a Marcha das Vadias é uma das expressões.

Sem pretender negar a relevância das contribuições pós-estruturalistas, entre as quais o trabalho da autora estadunidense Judith Butler é sem dúvida o mais lembrado, faço coro com autoras que recuperam um corpo teórico que me parece extremamente valioso e lamentavelmente muito pouco explorado nos estudos feministas contemporâneos para compreensão dessas relações: o chamado feminismo materialista francês ou francófono<sup>87</sup>, desenvolvido por um conjunto de autoras que se juntaram em torno da revista *Questions Féministes*, nas décadas de 1970 e 1980. A própria Judith Butler enfatiza as elaborações de Monique Wittig, teórica do feminismo lésbico integrante do feminismo materialista francês, como uma referência fundamental para seu trabalho, o que nem sempre é reconhecido; a ênfase recai quase sempre sobre a influência exercida por Michel Foucault e Jacques Derrida sobre o trabalho de Judith Butler (HEMMINGS, 2009).

Como assinalam Ochy Curiel e Jules Falquet (2014), trata-se de uma corrente de pensamento que tem coerência interna e forma um conjunto histórico-político específico, surgido “no calor do movimento social de liberação das mulheres (...) que permitia, pela primeira vez, dar conta da opressão das mulheres como classe social, quer dizer, que analisava o sexo – e a existência de homens e mulheres como fenômeno de classe” (p.10) e que traz uma abordagem antinaturalista e radical, muito anterior ao pós-estruturalismo e sua desconstrução do gênero e do sexo. Para as autoras que integram essa corrente,

nem os homens nem as mulheres são um grupo natural ou biológico, não possuem nenhuma essência específica nem identidade a defender e não se definem pela

---

<sup>86</sup> Conforme exposto anteriormente, é importante atentar para a limitação de categorizações ou periodizações do feminismo que muitas vezes reproduzem narrativas hegemônicas sobre a história do feminismo, obscurecendo a pluralidade de abordagens internas a cada uma das vertentes e seus contextos históricos específicos.

<sup>87</sup> Algumas autoras adotam o termo “feminismo materialista francófono”, por observarem que uma das principais autoras dessa corrente, Paula Tabet, é italiana, embora escrevesse em francês.



cultura, a tradição, a ideologia nem pelos hormônios – mas pura e simplesmente por uma relação social[rapport], material, concreta, histórica. Esta relação social é uma relação de classe, ligada ao sistema de produção, ao trabalho e à exploração de uma classe por outra.” (CURIEL; FALQUET, 2014, p.15)

Cabe aqui apontar que no francês existem duas palavras para referir-se a relações: *relations*, que se refere às relações interpessoais, cotidianas, por assim dizer, e *rapport*, termo que se refere a aspectos amplos, ou estruturais da sociedade. Como explica Mirla Cisne (2014), “o conceito de *rappports sociaux de sexe* é diretamente fundamentado no de relações sociais de classe. Uma relação [rapport] social está vinculada aos conflitos e tensões entre os grupos sociais com interesses antagônicos.” (p.145).

A meu ver, ideias geradas por esse conjunto de autoras, em particular Colette Guillaumin, contribuem para compreender a relevância do corpo para o feminismo, situando-o no âmbito de uma teoria sistêmica, que compreende relações de classe, raça e sexo (incluindo sexualidade) de maneira imbricada. Uma teoria que emerge da ação política feminista e ao mesmo tempo demanda um tipo de ação política radical e orientada a questionar e minar estruturas de poder complexas.

Sendo a política feminista das vadias construída em torno da autonomia das mulheres sobre seu corpo e sua sexualidade, vejo que os conceitos de apropriação e relações de sexagem, desenvolvidos por Colette Guillaumin são ferramentas úteis para interpretar suas práticas, mesmo considerando a distância entre o contexto em que tais ideias foram forjadas e o contexto em que eclode a Marcha das Vadias, especificamente no Brasil e em Recife. Percebo ainda que tais conceitos oferecem uma oportunidade ímpar para o estabelecimento de pontes com abordagens decoloniais, visto que a “raça” e o colonialismo também estão presentes de maneira significativa na elaboração das materialistas francesas.

Com isso, parece-me que acabo de dimensionar a empreitada que me dispus a encarar nessa parte do meu trabalho, sempre buscando relacionar os aportes teóricos aos dados produzidos na pesquisa de campo junto à Marcha da Vadias em Recife de 2014 a 2017, mas tendo em conta um marco temporal mais amplo, remontando ao início da Marcha das Vadias, em 2011, e também fazendo referência à Marcha em outras cidades, quando houver dados capazes de iluminar aspectos da política feminista das vadias de Recife.

#### 4.1.1 Apropriação e sexagem : construindo pontes com o contexto brasileiro

Para compreender o conceito de apropriação formulado por Colette Guillaumin com o objetivo de exprimir a forma específica de opressão das mulheres, é importante ter em mente que para as autoras do feminismo materialista francófono, as mulheres constituem uma classe: uma classe em relação de antagonismo com outra classe de sexo, a classe dos homens. Essa elaboração implica uma diferença profunda com relação a algumas perspectivas teóricas em torno da ideia de gênero. Embora eu não abra mão do conceito de gênero na minha pesquisa, reconheço a força da abordagem materialista de Guillaumin para explicar a interligação entre aspectos materiais e simbólicos da subordinação das mulheres, como buscarei explicitar em seguida.

Para Colette Guillaumin, a classe das mulheres é apropriada pela classe dos homens, individualmente, por meio do casamento, mas também coletivamente, através de relações de “sexagem”<sup>88</sup>, termo cunhado pela autora de modo a associá-lo com outras relações sociais profundamente hierarquizadas: *esclavage* e *servage* (no francês, escravidão e servidão, respectivamente). As relações de sexagem envolvem a apropriação física direta das mulheres, uma apropriação material do corpo como reservatório de força de trabalho, como unidade material produtora da força de trabalho. Portanto, a autora defende que a concepção de força de trabalho como última coisa de que se dispõe para viver e que é o elemento central nas relações de exploração de classe, seria inadequada para a classe das mulheres. Afinal, não apenas a força de trabalho das mulheres é apropriada pelos homens; o próprio corpo das mulheres, como máquina-de-força-de-trabalho, assim como os produtos do corpo das mulheres – o leite, os cabelos, os filhos – são apropriados.

Na escravidão, a apropriação do corpo e dos produtos do corpo das mulheres escravizadas assumia contornos dramáticos. Como lembra Alberto Heráclito Ferreira Filho, existia um preceito forense segundo o qual “o parto segue o ventre”, que convertia filhos e filhas das escravas em bens de seus senhores, independente da paternidade (FERREIRA FILHO, 2003, p. 20-21). Além disso, a amamentação de filhos e filhas dos senhores era parte dos serviços realizados por mulheres escravizadas que, em certos casos, tinham suas crianças abandonadas pelos senhores e eram alugadas por eles como amas-de-leite. A prática de se contar com os serviços de amas-de-leite se estendeu até as duas primeiras décadas do século

---

<sup>88</sup> Uma alternativa interessante de tradução desse termo para o português é “sexidão”, favorecendo a associação com as palavras servidão e escravidão, como foi pensado por Colette Guillaumin (Jules Falquet, em curso realizado na UFBA em 2017)

XX, com a presença constante dessas mulheres entre “os criados de dentro de casa”, em relações um tanto ambíguas, de intimidade e desconfiança, exploração e dependência, fazendo com que as mães-de-leite fossem descritas por médicos do período como um “mal necessário”. (FERREIRA FILHO, 2003, p.56-57).

Nesse sentido é que Colette Guillaumin compara a apropriação das mulheres a outras relações sociais como a escravidão nas *plantations* e a servidão sob o feudalismo<sup>89</sup>. Uma característica fundamental e distintiva nas relações que envolvem apropriação é o não estabelecimento de qualquer tipo de mensuração sobre o trabalho realizado, nem do tempo empregado na realização do trabalho. No que diz respeito especificamente às relações de sexagem, as mulheres são reduzidas ao estado de ferramenta cuja instrumentalidade se aplica fundamentalmente a outros humanos, ou seja, à manutenção corporal, material e eventualmente afetiva do conjunto dos atores sociais (GUILLAUMIN, 2014, p. 42). Para que isso possa acontecer, ainda de acordo com Colette Guillaumin, as dimensões material – “a relação social em que os atores são reduzidos ao estado de unidade material apropriada” e ideológica – “construção mental que faz desses mesmos atores elementos da natureza: coisa no próprio pensamento” são duas faces da mesma relação (GUILLAUMIN, 2014, p. 31).

Essas ideias evidenciam a forte relação entre o trabalho da autora e o pensamento marxista, visto que ela defende que a base das relações sociais é formada pelas relações materiais que as pessoas estabelecem e pelo modo como produzem seus meios de vida. De outra perspectiva, é possível também perceber conexões entre o trabalho de Colette Guillaumin e os estudos decoloniais, campo no qual ocupa lugar central o conceito de colonialidade do poder, proposto por Aníbal Quijano (1992). O autor utilizou esse conceito para referir-se a uma estrutura de dominação e exploração, baseada fortemente na racialização de certos grupos populacionais (“africanos” e “indígenas”, como categorias coloniais, produzidas), que cumpriu papel central no período da colonização e que se faz sentir até os dias de hoje, nas relações de poder no âmbito do capitalismo global, configurando a organização internacional do trabalho. E, como aponta Quijano, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, não há contradição com o projeto moderno: a construção da modernidade e da racionalidade europeias ocorreu simultaneamente à experiência da colonização, com seu regime escravocrata, de forma que se constituíram mutuamente.

---

<sup>89</sup> A autora faz a ressalva de que as relações de sexagem podem ser melhor comparadas à escravidão, pois na servidão, os servos eram considerados extensão da terra, esta sim apropriada pelos senhores feudais, enquanto as mulheres são diretamente apropriadas pelos homens. (GUILLAUMIN, 2014, p.54).

Abordagens feministas decoloniais oferecem contribuições significativas ao chamar atenção para uma dimensão quase sempre negligenciada pelos autores centrais nos estudos decoloniais: a centralidade do gênero e da sexualidade nos projetos coloniais e suas interfaces com o processo de racialização e formação capitalista. Como defende Cláudia de Lima Costa,

A produtividade do conceito de colonialidade do poder está na articulação da ideia de raça como o elemento *sine qua non* do colonialismo e de suas manifestações neocoloniais. Quando trazemos a categoria de gênero para o centro do projeto colonial, podemos então traçar uma genealogia de sua formação e utilização como um mecanismo fundamental pelo qual o capitalismo colonial global estruturou as assimetrias de poder no mundo contemporâneo. Ver o gênero como elemento estruturador (e não subordinado) da colonialidade do poder, ou seja, como categoria colonial, também nos permite historicizar o patriarcado, salientando as maneiras pelas quais a heteronormatividade, o capitalismo e a classificação racial se encontram sempre já imbricados. (COSTA, 2010, p.50)

Maria Lugones chegou a formular a ideia de colonialidade de gênero para dar conta deste fenômeno, alertando para o vínculo entre a introdução colonial dos conceitos modernos de natureza e de gênero, ambos característicos da lógica dicotômica e hierárquica do pensamento colonial e fundamentais para o desenvolvimento capitalista. Afinal, os colonizados foram vistos desde o primeiro momento como não humanos, o que não possibilitava que fossem classificados como homens e mulheres. De fato, para Maria Lugones,

... a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano [é] a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. (LUGONES, 2014, p.936).

Essas categorias dicotômicas impostas no processo de colonização ficaram entrelaçadas com a historicidade das relações sociais, fazendo com que seja necessário perceber as conexões entre gênero, classe, raça e sexualidade para compreender o sistema de poder no mundo capitalista. No próximo capítulo, será aprofundado o debate sobre como isso ocorreu no caso específico do Brasil, destacando os desdobramentos para a análise sobre as tensões raciais envolvendo a Marcha das Vadias no país.

Neste ponto, me parece útil historicizar a construção da divisão sexual do trabalho sob o capitalismo para apontar os processos através dos quais se chegou à situação de apropriação das mulheres, nos moldes descritos por Colette Guillaumim. A literatura nesse campo é vasta, porém para a construção do meu argumento, e também considerando as limitações deste

trabalho, parece-me suficiente lançar mão do trabalho de Silvia Federici, *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação Primitiva* (2017), que também guarda forte vinculação com o pensamento marxista e que traz contribuições relevantes para esse exercício. A autora propõe-se a examinar a história do capitalismo em uma perspectiva feminista, do corpo e da acumulação primitiva, demonstrando que o ataque sistemático às mulheres foi um elemento fundamental na formação do capitalismo. Um ataque que envolveu alijar as mulheres do acesso a recursos e poder, através do uso de uma campanha difamatória promovida pela caça às bruxas e na qual a sexualidade e a reprodução foram aspectos centrais. De fato, mulheres sexualmente ativas e com o controle sobre a reprodução (e, não menos importante, que exerciam papéis religiosos relevantes) passaram a ser vistas como um perigo público e uma ameaça à ordem, fazendo com que a bruxaria fosse construída como um crime feminino, com as mulheres chegando a representar 80% das pessoas julgadas e executadas na Europa por crime de bruxaria. Importante observar que o sadismo sexual era uma marca das torturas a que as acusadas eram submetidas. (FEDERICI, 2017, p.326).

Para a autora, os fenômenos da colonização, a expropriação do campesinato europeu e a caça às bruxas são equiparáveis em importância para o desenvolvimento do capitalismo, pelo papel que desempenharam na acumulação e na formação do proletariado moderno. Este processo requereu a construção de uma nova divisão sexual do trabalho e de uma nova ordem patriarcal baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e em sua subordinação aos homens, visto que no novo regime monetário,

somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalho começou a ser considerada algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho(...) a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como 'trabalho de mulheres' (FEDERICI, 2017, p. 145).

Sílvia Federici descreve ainda o processo pelo qual o corpo proletário foi mecanizado e, no caso das mulheres na Europa, transformado em máquina de produção de novos trabalhadores, sendo que, no final do século XVII, a família já teria se tornado a instituição-chave para assegurar a reprodução da força de trabalho, de transmissão de propriedade e de ocultamento e apropriação do trabalho das mulheres a ponto de os homens casados receberem os rendimentos do trabalho das esposas, mesmo quando se tratava de serviços de amamentação.

Para que tudo isso fosse possível, foi necessário destruir o poder das mulheres, principalmente no campo da reprodução e, assim, regular a procriação e enfrentar a crise

demográfica pela qual a Europa passava, transformando “úteros em território político, controlados pelos homens e pelo Estado”, o corpo feminino em “máquina natural de criação” (FEDERICI, 2017, p.178) e, de modo mais amplo, as mulheres “proletárias se tornaram para os trabalhadores homens substitutas das terras que perderam com os cercamentos, seu meio de reprodução mais básico, em um bem comum de que qualquer um podia se apropriar e usar segundo sua vontade”. (FEDERICI, 2017, p.191). Como constata a autora,

não pode ser apenas coincidência que, no momento em que os índices populacionais caíam e em que se formava uma ideologia que enfatizava a centralidade do trabalho na vida econômica, tenham se introduzido nos códigos legais europeus sanções severas destinadas a castigar as mulheres consideradas culpadas de crimes reprodutivos (FEDERICI, 2017, p.170).

Esta abordagem converge com a visão da indissociabilidade entre as dimensões material e ideológica nas relações de sexagem, conforme abordagem sustentada por Colette Guillaumin. Outro ponto de contato entre as autoras que me parece relevante para meu argumento é que, assim como Colette Guillaumin, Silvia Federici também estabelece conexões entre o colonialismo, o racismo e a misoginia e apropriação das mulheres. Para Silvia Federici, houve um crescente intercâmbio entre a ideologia da bruxaria que justificou a perseguição às mulheres e a ideologia racista que justificou a colonização das Américas e da África, assim como a escravização de africanos e africanas. A autora identifica continuidades entre os fenômenos do colonialismo e da caça às bruxas, pois em ambos os casos houve expulsão forçada de populações inteiras, empobrecimento em massa, campanhas de cristianização, além do cruel processo de desumanização a que foram submetidos povos originários das Américas e África e as mulheres, respectivamente. Ela aponta ainda relações entre as formas de repressão utilizadas:

os destinos das mulheres na Europa e dos ameríndios e africanos nas colônias estavam tão conectados que suas influências foram recíprocas. A caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio foram levadas à América para romper a resistência das populações locais, justificando assim a colonização e o tráfico de escravos ante os olhos do mundo. Por sua vez, de acordo com Luciano Parinetto [1998], a experiência americana persuadiu as autoridades européias a acreditarem na existência de populações inteiras de bruxas, o que as instigou a aplicar na Europa as mesmas técnicas de extermínio em massa desenvolvidas na América. (FEDERICI, 2017, p.357).

Ao traçar esse breve panorama histórico de modo articulado a propostas teóricas que tematizam, concomitantemente, processos e ideias vigentes nas metrópoles e nas colônias no período colonial e seus desdobramentos nos conhecimentos, relações e instituições contemporâneas nos países envolvidos, procuro estar em sintonia com uma abordagem decolonial do conhecimento. Ou seja, tomo como referências a proposta decolonial de

deslocamento do olhar eurocêntrico **sobre** “o colonizado” para um olhar sobre o processo de colonização **a partir** do colonizado (FANON, 2008) e a ideia de persistências coloniais para compreender a situação das mulheres no Brasil, em especial das mulheres racializadas, e suas possibilidades de atuação para enfrentar concepções que remontam às relações coloniais, que estão fortemente arraigadas na nossa sociedade.

Nesse sentido, enxergo a Marcha das Vadias como uma prática política contemporânea que se depara continuamente com as persistências coloniais, que fazem pesar, sobre as mulheres negras, construções simultaneamente racializadas, sexualizadas e gendradas, forjadas no processo de colonização, atualizadas através de outras tantas práticas sociais ao longo da história e continuamente reforçadas no cenário atual, ainda que sempre transformadas nesse processo. O trabalho de Jules Falquet, autora francesa contemporânea que atualiza o pensamento feminista materialista francófono, é bastante útil nesse sentido. Suas reflexões sobre políticas migratórias, novas tecnologias reprodutivas e a organização do trabalho sob o neoliberalismo desvelam o que ela chama de co-formação ou imbricação das relações de poder, identificando conexões entre o período colonial e o contexto atual, tanto no Norte como no Sul global, que ajudam a compreender os lugares atribuídos a diferentes categorias populacionais nos diferentes contextos nacionais.

Para Colette Guillaumim, a sexualidade ocupa um lugar privilegiado nas relações de apropriação da classe das mulheres pela classe dos homens. A autora identifica a obrigação sexual como uma das expressões da apropriação nas relações de sexagem e a coação sexual como um dos meios para tal apropriação, meios que também incluem o mercado de trabalho, o confinamento no espaço, a demonstração de força, o arsenal jurídico e o direito consuetudinário. Em uma passagem bastante significativa, ela afirma:

a coação sexual, sob a forma de estupro, de provocação, de esgotamento, etc., é, em primeiro lugar, um dos meios de coerção empregados pela classe dos homens para submeter e amedrontar a classe das mulheres, ao mesmo tempo em que é a expressão do direito deles de propriedade sobre essa mesma classe. Toda mulher não apropriada oficialmente por contrato que reserve seu uso a um único homem, quer dizer, toda mulher não casada ou agindo sozinha (circulando, consumindo etc) é objeto de uma disputa que desvenda a natureza coletiva da apropriação das mulheres (GUILLAUMIM, 2014, p. 58)

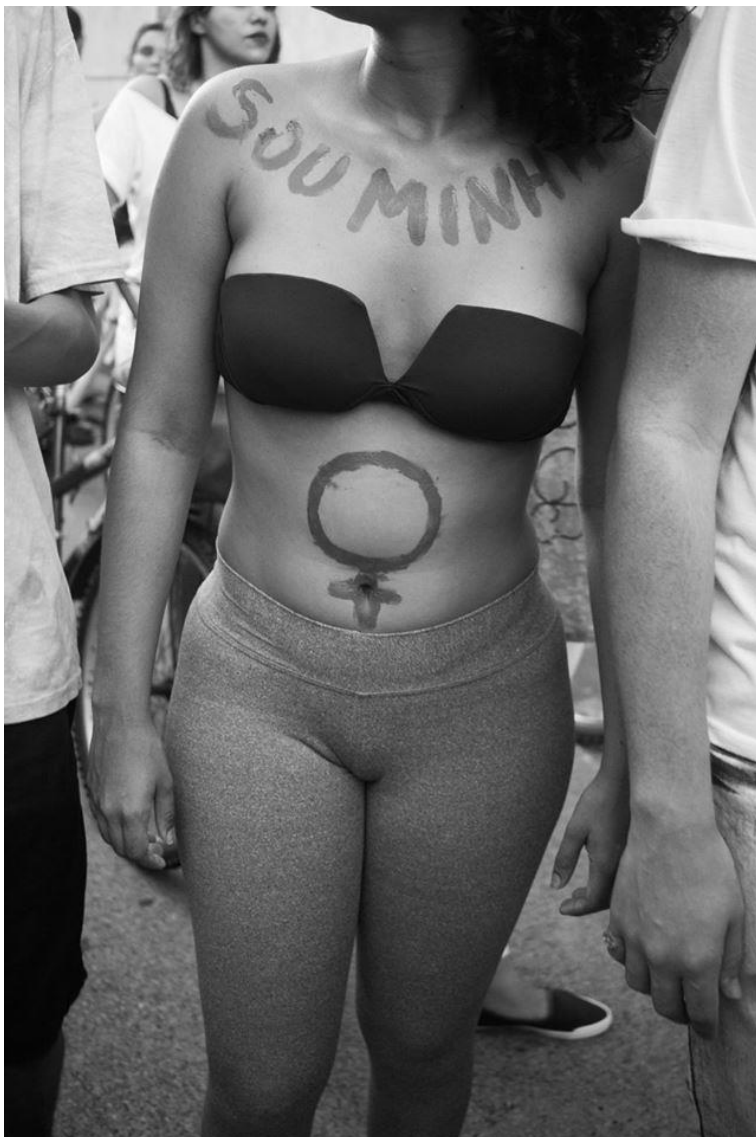
Essa ênfase na coação sexual torna a contribuição de Colette Guillaumin ainda mais relevante para analisar o posicionamento das jovens militantes da Marcha das Vadias. Como vimos, o repúdio à violência sexual contra mulheres foi o mote para eclosão da Marcha das Vadias, buscando combater a culpabilização das mulheres pelos ataques sexuais por elas sofridos. É possível afirmar que as vadias buscam operar a reapropriação do corpo das

mulheres nos dois níveis – simbólico, mas também material – tanto nas pautas que defendem, mas também pelo modo que defendem tais pautas. São mulheres que denunciam o estupro como ato de violência e poder contra as mulheres e afirmam publicamente a autonomia sobre seus corpos e sua sexualidade. E o fazem de maneira ruidosa e chamativa, encenando e encarnando a liberdade, ocupando temporariamente as ruas, espaços públicos regulados e muitas vezes vetados às mulheres, com paródias e “palavras de desordem”; o fazem com corpos expostos, uma exposição que ocorre não só através nudez, mas pelas mensagens que levam inscritas na pele nos momentos de protesto.

Aliás, a prática de escrita no corpo é muito significativa no sentido de designar a propriedade do corpo, confrontando a apropriação das mulheres, conforme descrita por Colette Guillaumin. Uma das mensagens mais contundentes nessa direção, utilizadas com bastante frequência por manifestantes na Marcha das Vadias é justamente a frase “sou minha”, escrita na pele – muitas vezes na pele negra – das manifestantes (imagens 12 e 13) ou variantes dessa ideia, como “não posso ser a mulher da sua vida, porque sou a mulher da minha própria vida”.



Imagem 12 - “Sou minha”: participante da MVR 2016



Fonte: Rodrigues, Mariana (2016).<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1105486576169482&set=a.1105482929503180.1073741997.100001244490445&type=3&theater> Acesso em 9 jul 2016

Imagem 13 - “Sou minha (II)”: participante da MVR 2016



Fonte: Bandeira, Juliana (2016)<sup>91</sup>

Na minha compreensão, com essa mensagem apresentada especificamente dessa forma, as participantes da Marcha das Vadias Recife anunciam publicamente a posse de si mesmas por compreenderem que é necessário fazer um contraponto à naturalização do processo de apropriação individual e coletiva das mulheres. Ao afirmarem o que deveria ser óbvio, de maneira direta, até mesmo crua, elas provocam nas pessoas um olhar crítico sobre o modo como o corpo das mulheres é visto em nossa sociedade. Igualmente, reivindicam a possibilidade de que esses corpos circulem livremente pelo espaço público. Esta é uma reivindicação muito presente nas declarações públicas, frases e músicas das vadias, como nos parágrafos inicial e final da carta manifesto lida coletivamente na concentração da Marcha de Recife em 2017:

Sáímos em marcha desde 2011 com o objetivo de contestar e derrubar a ideia de que as mulheres são culpadas pelas agressões que sofrem. NÃO somos culpadas! Marchamos porque, no Brasil, a média de casos de ESTUPRO registrados é de 1 caso a cada 11 minutos.  
(...)

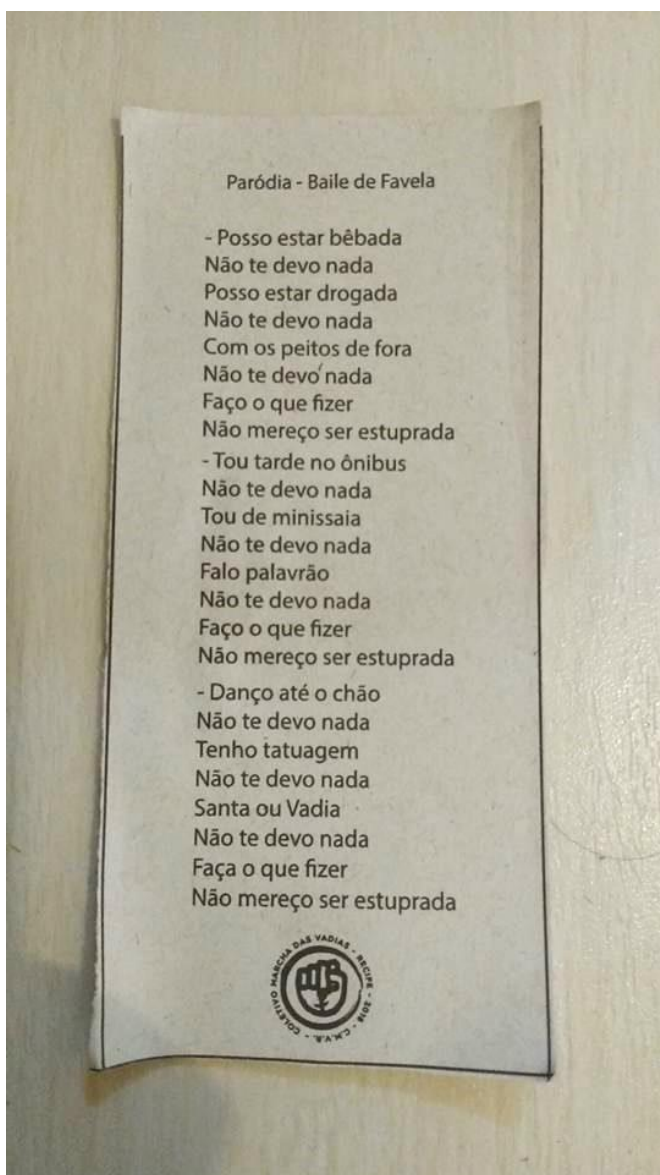
<sup>91</sup>Disponível em:

<https://www.facebook.com/julianabandeirafotografia/photos/a.925781774215291.1073741861.3228535611>  
Acesso em 9 jul 2016

Marchamos porque somos fortes! Lutamos pela nossa liberdade! Nos queremos vivas e livres! Livres de rótulos, de estereótipos e de qualquer tentativa de opressão masculina a nossa vida, às nossas sexualidades, mentes e corpos. Fazemos um chamado a todas as mulheres cis, trans e afeminadas: vamos ocupar as ruas, as praças, vamos ocupar os lugares que queremos, da forma que queremos e vocês, machistas, violadores, esquerdo-machos e silenciadores saiam da frente que a nossa marcha vai passar e nosso grito vai ecoar. EXISTIMOS E RESISTIMOS. (COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE, 2017)

Ou no trecho de uma das inúmeras paródias cantadas a plenos pulmões ao longo da marcha:

Imagem 14: Paródia “Não te devo nada”<sup>92</sup>



Fonte: Coletivo Marcha das Vadias Recife (2016)<sup>93</sup>

<sup>92</sup> Paródia da música *Baile de Favela*, de MC João (2016): Posso estar bêbada/Não te devo nada/Posso estar drogada/Não te devo nada/Com os peitos de fora/Não te devo nada/Faço o que fizer/Não mereço ser estuprada/Tou tarde no ônibus/Não te devo nada/Tou de minissaia/Não te devo nada/Falo palavrão/Não te devo nada/Faço o que fizer/Não mereço ser estuprada/Danço até o chão/Não te devo nada/Tenho tatuagem/Não te devo nada/Santa ou vadia/Não te devo nada/Faço o que fizer/Não mereço ser estuprada.

Além de retomar várias das alegadas justificativas para a prática do estupro, centradas no comportamento das mulheres, a letra dessa paródia também expressa o anúncio da retomada do espaço público pelas mulheres. De fato, o direito de circular livremente pelas cidades, em qualquer horário, vestidas como quiserem, é um tema recorrente na Marcha das Vadias em várias cidades, o que parece ter relação com a militância das vadias também em outros movimentos que pautam essas questões, como coletivos pelo direito à cidade e cicloativismo, por exemplo.

A associação entre espaço público e apropriação do corpo das mulheres aparece de diversas formas na Marcha das Vadias. A imagem 15 mostra uma participante na MVR 2016 levantando um cartaz com os dizeres: “Caminhar em local público não torna meu corpo público”, ecoando as palavras de Colette Guillaumin sobre as situações de assédio sofridas por mulheres nas ruas das cidades:

Só se pega publicamente o que nos pertence; mesmo os cleptomaníacos mais descontrolados se escondem para tentar apoderar-se do que não é seu. Quando se trata de mulheres, é desnecessário esconder-se. Elas são um bem comum (...). O próprio caráter público desse apoderamento, o fato de ele revestir-se aos olhos de muitos, e, em todo caso, dos homens em seu conjunto, de certo caráter “natural”, de quase “auto-evidência”, é uma dessas expressões cotidianas e violentas da materialidade da apropriação da classe das mulheres pela classe dos homens (GUILLAUMIN, 2014, p. 27-28)

---

<sup>93</sup> Disponível em: <https://soundcloud.com/search?q=ju%20dolores>. Acesso em 02 de abril de 2018.

Imagem 15: “Caminhar em local público não torna meu corpo público” (MVR 2016)



Fonte: Rodrigues, Vinícius (2016)<sup>94</sup>

A interdição das mulheres nos espaços públicos das cidades ou a prescrição do que seria um comportamento aceitável para diferentes grupos de mulheres em áreas de convivência urbana, no caso do Brasil, é um ponto que merece aprofundamento do ponto de vista histórico, trazendo as dimensões de classe e raça para o centro da análise. Afinal, como demonstra Alberto Heráclito Ferreira Filho (2003),

a ideologia republicana assentou-se sobre o binômio família-cidade. Era o lar, enquanto reserva moral que produzia os cidadãos saudáveis para a vida pública, cômicos das suas obrigações patrióticas. Tal fenômeno não produziu um movimento de indiferenciação progressiva entre a casa e a rua. Ao contrário, era necessário manter as fronteiras entre o público e o privado devidamente definidas (...) Ao exibir as mulheres no espaço público, a cidade republicana tratou de diferenciá-las, salvaguardando aquelas que com mais “moralidade” apropriavam-se dela: a “moça” ou “senhora de família”. Protegida pelo seu papel social, a “moça” encarnava a castidade e a pureza necessárias à honestidade das famílias, que, por sua vez, era mantida pela fidelidade conjugal das “senhoras”. “Mulheres de família” reconheciam-se enquanto tais, na linguagem das ruas, em oposição às “mulheres públicas”. (p.78-79).

A cidade higiênica, imaginada como corpo, “precisava amputar suas partes doentes e segregar seus dejetos” (FERREIRA FILHO, 2003, p.81). Entre as partes doentes a serem

<sup>94</sup>Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1057246967688470&set=pcb.1712645225655189&type=3&theater>  
Acesso em 9 jul 2016

extirpadas estava a “mulher pública”, que passou a ser alvo de feroz estigmatização e políticas higienistas, levando as reformas das ruas e outras obras urbanas a serem acompanhadas de diligentes políticas de combate à prostituição – quase sempre associada com a sujeira, o perigo e o pecado. Como veremos mais adiante, a dicotomia do modelo de feminilidade que situa as prostitutas no pólo indesejável ainda tem enorme força atualmente, atravessando as tensões entre feministas, de modo geral, e entre as vadias, especificamente.

As mulheres de classes populares eram atingidas de vários outros modos pela repressão dos poderes públicos, sob a forma de campanhas sanitárias. As mulheres negras, que trabalhavam tradicionalmente nas ruas, na condição de escravas de ganho ou de libertas, passaram a ter suas atividades comerciais perseguidas, em tentativas de eliminar traços de “africanização” das cidades, que não eram compatíveis com as expectativas higienistas das elites. Com o objetivo de suprimir das cidades as formas tradicionais de comércio das mulheres, foram sendo criadas leis municipais proibindo o uso de tabuleiros e gamelas, controlando horários e locais de trabalho, entre outras medidas. A imprensa republicana, por sua vez, cumpria um papel fundamental no controle moral do comportamento das mulheres de classes populares, em sua maioria negras, retratadas como desordeiras, arrelentas e desbocadas (FERREIRA FILHO, 2003, p. 94). Esse ponto será aprofundado no capítulo seguinte, que trata das tensões em torno da dimensão racial na Marcha das Vadias.

#### 4.1.2 Se o corpo é da mulher<sup>95</sup>: “tretas” em torno de sexualidade e prostituição

A centralidade da pauta da autonomia sobre o corpo, bem como o modo como essa pauta é articulada publicamente pelas vadias, tem levado a críticas constantes à MV no interior do campo feminista. Foram vários os momentos em que presenciei discussões entre as vadias sobre como responder às acusações de que a MV expressa uma concepção liberal do feminismo ou de que não toca nas questões que “realmente importam” para mulheres negras e de classe popular.

Já em maio de 2012, pouco mais de um ano após a realização da primeira MV no país, a Marcha Mundial de Mulheres no Brasil divulgou uma nota intitulada “A Marcha das Vadias e a mercantilização do corpo e vida das mulheres”, afirmando que as formas materiais e simbólicas de opressão das mulheres no contexto atual exigiriam “formas de mobilização e instrumentos de resistência que ultrapassem os limites da Marcha das Vadias.” A nota

---

<sup>95</sup> Trecho de uma das músicas que compõem o repertório das vadias: “Se o corpo, se o corpo é da mulher, ela dá pra quem quiser, inclusive pra outra mulher”.

criticava ainda a “falsa liberdade, oferecida pelo mercado, que se encerra unicamente na ideia de não ter impedimentos para a ação”, situando esta ideia “na base da banalização da sexualidade, tornando-a mais um produto a serviço dos lucros.” (MARCHA MUNDIAL DE MULHERES, 2012).

Eu mesma, em 2015, ao apresentar os primeiros resultados da minha pesquisa no XVIII Simpósio Baiano de Pesquisadoras(es) Sobre Mulher e Relações de Gênero<sup>96</sup>, enfrentei questionamentos duros sobre a relevância das pautas levadas às ruas pelas vadias. Um deles ainda ecoa em minha memória: “as mulheres pobres nas grandes cidades estão preocupadas com a precariedade do transporte público e não com o direito de usar a roupa que quiserem. Essa é uma preocupação de universitárias brancas de classe média”, disse uma das pesquisadoras presentes. Apesar de não ser integrante da Marcha das Vadias, esses questionamentos me atingiam em cheio, pois, afinal de contas, eu me encaixava nesse perfil – universitária, branca, de classe média. Naquele momento, oscilei entre a defesa da liberdade sexual e da autonomia sobre o próprio corpo como pautas que têm impacto sobre a vida de todas as mulheres (ainda que reconhecendo diferentes nuances e escalas conforme diferentes segmentos de mulheres), e a tentativa de me desvincular do meu “objeto de pesquisa”, assegurando à audiência que eu estava ciente de que a MV era, sim, passível de crítica, e que fazia parte do meu trabalho como pesquisadora ter um distanciamento crítico a respeito dela. Como vou discutir ainda nesse capítulo, o desenvolvimento da pesquisa me levou a um posicionamento muito mais contundente de defesa da perspectiva das vadias, a partir do que vi e ouvi de tantas mulheres, incluindo mulheres negras e periféricas, e também da compreensão que desenvolvi a respeito das conexões entre classe, raça, gênero e sexualidade.

Mais tarde, na fase mais intensa de pesquisa de campo, esse debate reapareceu em diversas ocasiões, sempre rodeado de preocupações por parte das vadias. Uma das integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife contou sobre as reações do grupo à classificação que a MV vinha recebendo na cidade, de ter cunho feminista liberal. As reações variavam desde a perplexidade de Emma, por não compreender exatamente a crítica, até a surpresa e indignação das “moças da teoria” (palavras de Emma) que fazem parte do coletivo, que chegaram a propor uma resposta pública sobre isso:

*Emma: eu não entendia o nível do xingamento que era chamar a Marcha das Vadias de liberal, porque eu não tenho o embasamento teórico das correntes e tal, eu estou começando... Chegou numa reunião, uma menina: “Você não sabe o que aconteceu!” “O quê?” “O povo disse que não vai pra marcha porque a Marcha é liberal!” Aí começaram numa briga, e eu disse: o que é que tem? Aí começaram*

<sup>96</sup> Simpósio promovido pelo NEIM/UFBA, em Salvador, Bahia, de 25 a 27 de março de 2015, com o tema “Territorialidades: dimensões de gênero, desenvolvimento e empoderamento das mulheres”.

*explicando e disseram: “a gente tem que escrever a carta; a gente tem que esclarecer logo isso!” (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).*

No grupo de discussão, esse ponto também foi trazido e, mais uma vez, ficou evidenciado o esforço das vadias em refletir sobre o assunto:

*Paraguaçu: ...mesmo de feministas, digamos assim, renomadas e que eu respeito muito, eu escuto essa reprodução, de que é uma marcha liberal, é racista, e por ser liberal é uma luta muito individualista, elitista, branca, que não agrega outras pautas. Sempre que a gente escuta essas coisas, a gente se olha umas pras outras, se volta pra dentro, e vê que não é isso. Essa coisa do feminismo liberal, eu não sou a pessoa mais indicada pra falar, mas eu recentemente mandei uma mensagem pra uma amiga pedindo um favor pra Marcha das Vadias, e ela me respondeu exatamente isso: “Então, amiga, é que eu não colo muito com a Marcha, porque eu acho Marcha das Vadias muito liberal, elitista e individualista.”*

*Valquíria: Às vezes não sabe nem o que é liberal...*

*Paraguaçu: Então a minha percepção de onde vem essa crítica do feminismo liberal, enquanto um feminismo branco elitista, que tá só preocupado com questões que pra o feminismo, né, é considerado menor, que é essa coisa “uso a roupa que eu quiser”, e não tá preocupada com a mulher da periferia que é estuprada. E não é isso. (Grupo de discussão realizado em 25 de junho de 2017).*

O debate sobre prostituição aparece, nesse contexto, como um elemento tensionador. Na já mencionada nota sobre a MV, divulgada em 2012, a Marcha Mundial de Mulheres registrou seu posicionamento sobre a prostituição, situando-a como expressão da mercantilização do corpo das mulheres:

*Além disso, a prostituição continua sendo vista por muitos como uma forma de viver a sexualidade. Para nós, ela representa a mercantilização, violência e subjugação às quais as mulheres são submetidas. Sabemos que a indústria do sexo é um setor internacionalmente articulado, que gera lucros enormes e é associado ao tráfico de drogas, armas, corrupção e esquemas de crime organizado e sobrevive da exploração massiva do corpo de mulheres e crianças. Somos solidárias às mulheres que são vítimas dessa forma de exploração da sociedade patriarcal, mas é preciso perceber que a prostituição só existe em um sistema que se articula em torno da subordinação das mulheres e, portanto, não produz nada relacionado à liberdade e autonomia, ao contrário, a mulher se encontra escravizada por uma rede mercantilizada de controle do seu corpo e da sua vida. Essas redes funcionam como organizações criminosas que traficam e escravizam na sua maioria mulheres jovens negras entre 17 e 27 anos. (MARCHA MUNDIAL DE MULHERES, 2012)*

Nessa declaração pública, a Marcha Mundial de Mulheres parece ter considerado necessário contrastar sua posição com o que delinearam como “a posição das vadias” com relação a esse tema, sempre bastante controverso no campo feminista. No entanto, em minha pesquisa de campo, não foi possível encontrar um posicionamento consistente por parte das vadias sobre esse assunto. É possível afirmar que, de fato, não há convergência com a visão abolicionista trazida pela Marcha Mundial nesta nota, porém se trata de um debate em aberto



na MV de várias cidades, a partir de posicionamentos expressos durante as mobilizações de rua e que geram debates calorosos na Internet.

Em Belo Horizonte, conforme registrado por Letícia Cardoso Barreto, Cláudia Mayorga e Miriam Pillar Grossi (2017), a MV congregou pessoas e grupos com diferentes visões acerca da prostituição – abolicionistas, regulamentaristas e laborais–, gerando tensões no processo preparatório e também nas ruas, no dia da marcha. As pesquisadoras contam que a Associação de Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG) participou da primeira MV na cidade, realizada em 2011. Registraram, no entanto, que algumas prostitutas se incomodaram com cartazes contendo dizeres como “Nem santa nem puta”, por considerarem a frase depreciativa para as prostitutas, com o agravante de que o trajeto da marcha incluía a rua Guaicurus, principal ponto de prostituição no centro de Belo Horizonte (p.3). Este incômodo também ocorreu no ano seguinte, quando manifestantes da universidade levaram para as ruas uma faixa com a mesma frase. Uma das integrantes da APROSMIG chegou a interpelar essas pessoas: “‘Eu sou puta e aí, qual o problema?’ As pessoas se constrangeram e fecharam a faixa, mas em poucos minutos a abriram novamente, parecia não haver interesse em dialogar e em saber o porquê do incômodo com os dizeres” (BARRETO;MAYORGA;GROSSI,2017, p.4). Apesar desses percalços, as autoras identificam avanços na disposição para o diálogo por parte das articuladoras da MV, mesmo não sendo possível identificar uma posição única entre as militantes. Para as autoras, a Marcha das Vadias desempenhou um papel importante entre os movimentos feministas de Belo Horizonte, abrindo o diálogo sobre prostituição no campo e incluindo as prostitutas no debate, levando inclusive as vadias a repensarem discursos e práticas. A fala de uma das organizadoras ao se referir à realização de uma oficina de cartazes para a MV na sede da APROSMIG ilustra bem esse fato:

A APROSMIG ficou mais ainda pró-ativa na situação, quer dizer, o fato da oficina ser lá apresentou o questionamento deles (sic) inclusive sobre um dos lemas que a gente fala sem pensar muito que é “nem santa nem puta”, que foi um dos cartazes que eu carreguei na marcha de 2011 e a colocação da Cida foi “então nenhum dos dois é bom, está diminuindo a profissão de quem exerce a prostituição.” Então resolvemos também nos apropriar desta questão. (BARRETO, MAYORGA E GROSSI, 2017, p.4-5).

O debate foi se aprofundando nos anos seguintes, o que fica bem refletido no trecho do manifesto da MV de BH em 2015, que assume uma visão favorável à regulamentação:

Mulheres Prostitutas: reconhecemos as objetificações e explorações inerentes à indústria do sexo, exercidas na sua ampla maioria sobre mulheres, adolescentes e crianças. No entanto, a aproximação a mulheres prostitutas, organizadas coletivamente ou não, tem permitido à MdV reforçar as suas linhas de pensamento em relação ao tema. Ao lado das prostitutas, defendemos a regulamentação enquanto possibilidade de acessar direitos hoje negados, conscientes de que a regulamentação

não põe termo às violências e explorações, que margeiam as mulheres prostitutas, mas que pode ser uma ferramenta que abra caminho nesse combate. Temos percebido que a experiência das mulheres revela realidades e posicionamentos distintos, que precisam ser sempre visibilizados e considerados. (BARRETO; MAYORGA;GROSSI, 2017, p.8).

No Estado de São Paulo, de acordo com Adriana Piscitelli, não havia consenso entre as organizadoras e participantes da MV nas várias cidades sobre o tema da prostituição no ano de 2012, mas também foi possível identificar uma tendência de valorizar o protagonismo das mulheres prostitutas no debate. Segundo uma participante da MV em São Paulo,

...o cartaz ‘Nem santa, nem puta’ foi removido após uma reflexão sobre os inconvenientes dessa polarização, [incorporando-se à discussão] que o trajeto deve passar pela rua Augusta (reconhecida como tradicional ponto de prostituição). Também houve negociações prévias e no momento da Marcha para que palavras de ordem como ‘somos mulheres e não mercadorias’ não fossem usadas ali em respeito às mulheres que ali trabalham, reconhecendo que não havia um acúmulo de discussão e posições coletivas acerca da questão da prostituição. (PISCITELLI, 2012, p.23).

No Rio de Janeiro, uma das organizadoras da Marcha das Vadias, Indianara Siqueira, autodefine-se como puta (JESUS, 2013), o que contribuiu para reposicionar o tema da prostituição no feminismo da Marcha das Vadias, inclusive pela notoriedade alcançada por Indianara a partir de seus protestos de “peitos de fora”, já mencionados no capítulo anterior. Durante a MV de 2012 nesta cidade, a delegacia de polícia foi escolhida pelas manifestantes como um dos pontos de parada para discursos ao longo do trajeto da marcha justamente “porque para ali, segundo as entrevistadas, são constantemente encaminhadas sem motivo e também agredidas as profissionais do sexo do bairro” (NAME; ZANETTI, 2013)

Em Recife, as vadias identificaram a questão da prostituição como um dos pontos de tensionamento no campo feminista e buscaram aprofundar a discussão através da promoção de uma formação interna das integrantes do Coletivo, seguida de debate público sobre o assunto, sobre o qual se recusam a definir um posicionamento único:

*Valquíria: um dos debates que a gente fez esse ano foi sobre prostituição. Aí, às vezes, se você for ler textos, falam assim: se você defender a regulamentação da prostituição, você tá sendo liberal, porque você vai estar concordando com a exploração do corpo e alimentando o capitalismo, e não vê o ponto de vista daquela mulher que tá ali na rua. A prostituição é um tema que super pode dividir o feminismo... mas não tem essa galera que chega no debate e diz: “e aí vocês são liberal? não são?” Acho que é uma coisa que é muito construída, que vai repassando. Na verdade falta esse vínculo de solidariedade, de você ter interesse de entender o outro, além de que a gente já tá no sétimo ano de Marcha das Vadias, é uma coisa que tá durando e durando, e as pessoas só querem ficar batendo na mesma tecla, e não tem essa aproximação pra ver se é isso, não é isso...*

Paraguaçu: *No caso do debate de prostituição mesmo, Valquíria fez uma formação aqui com a gente, veio Heymilly [Maynard]<sup>97</sup>, que inclusive foi a pessoa que estava no debate [público] e a gente explicou, tentou se informar o máximo possível dos dois lados, das prostitutas, não as mulheres, mas das prostitutas que são a favor da legalização, da regulamentação, e das que são contra, e chegamos à conclusão de que não temos uma conclusão. Então, nós, da Marcha das Vadias não temos opinião formada, única, se deve regulamentar ou não, cada uma tem sua história, sua vivência...* (Grupo de discussão realizado em 25 de maio 2017)

Não deixa de ser um ponto válido que as vadias, assim como várias expressões feministas contemporâneas, põem ênfase nas críticas e demandas no plano das liberdades individuais e das relações interpessoais. No entanto, ao afirmar a liberdade sexual das mulheres, do modo como o fazem, as vadias questionam concepções de feminilidade e de sexo para reprodução, construindo uma crítica contundente a um dos pilares do sistema capitalista-racista-patriarcal. Além disso, como ficará mais explicitado no capítulo seguinte, é possível afirmar que as vadias se insurgem contra as relações de sexagem que identificam na sociedade, questionando primordialmente aspectos relacionados à sexualidade, mas apontando suas interconexões com outros aspectos da vida social, política e econômica. Elas vêm incorporando paulatinamente a dimensão racial e de classe, tecendo análises cada vez mais complexas a respeito da situação das mulheres em nossa sociedade, fazendo com que a MV se constitua como uma potente expressão política feminista.

Deste modo, estou de acordo com Jules Falquet quando ela afirma que

A luta feminista tem que ser ao mesmo tempo uma luta antirracista, uma luta anticapitalista e a gente não pode ficar somente defendendo as mulheres, menos ainda a “liberdade sexual individual” (diferente é lutar com uma perspectiva feminista, que permite ter maior clareza sobre a organização das relações sociais de poder), porque isso só vai gerar o aprofundamento do racismo e o aprofundamento da exploração de classe. (GURGEL; CISNE, 2014, p.260-261).

Porém, também concordo com ela quando defende, ao referir-se às relações de classe, sexo e “raça”, que “mesmo se pensarmos que podemos mudar uma de cada vez, sua transformação, inevitavelmente impactaria sobre as outras.” (Falquet 2014 apud CISNE, 2014, p. 145). A própria noção de “cultura do estupro”, como utilizada pelas vadias em suas declarações públicas, permite uma visão ampliada do que está em jogo nas relações de poder que subordinam as mulheres. Utilizando essa ideia, elas associam a prática do estupro a inúmeras práticas culturalmente aceitas ou até mesmo encorajadas em nossa sociedade, como o assédio às mulheres na rua, a objetificação das mulheres na mídia, entre outras, porém sem deixar de apontar que o estupro é uma prática concreta, material, de dominação dos homens sobre as mulheres. Uma prática que, como aponta Colette Guillaumin, está baseada na

<sup>97</sup> Coordenadora da Nova Associação de Travestis e Transexuais de Pernambuco (Natrape)

compreensão de que as mulheres são públicas e, portanto, podem ser apropriadas pelos homens. Um olhar desde essa perspectiva reforça a relevância política e a potência transformadora encarnada pela Marcha das Vadias.

Essa perspectiva é evidenciada de forma incisiva na declaração pública da Coletiva das Vadias (2018), publicada em seu perfil no Facebook, da qual destaco alguns trechos:

Por que Coletiva das Vadias?

...Tentamos ao longo desses anos construir uma luta política comprometida com as problemáticas a respeito da autonomia dos corpos. Da interdição do Estado e suas políticas proibicionistas que impedem o nosso direito ao aborto legal e seguro, por exemplo ou a culpabilização das vítimas em casos de violência. Nesse sentido, compreendemos que defender a libertação dos corpos como nosso front de batalha atrela-se, sobretudo, a uma perspectiva antiproibicionista de sociedade, a derrocada desse Estado capitalista, racista e misógino que nos mata todos os dias. Como podemos viver livremente se nossos corpos são propriedades do Estado, da sociedade, do patrão e não nossos? Se não podemos decidir sobre eles, não há perspectiva de libertação social. (...) Nossas pernas, braços e corações alcançaram uma proporção muito maior do que imaginávamos e hoje tentamos focar em outras ações políticas, no comprometimento real com a vida das mulheres. Diante desses caminhos e após intensos debates internos, junto às nossas companheiras, em um movimento dialógico, intenso, doloroso e forte compreendemos que não mais caberia a vinculação exclusiva do Coletivo com a Marcha, ou seja, a expressão política e artística na rua. Mediante todo esse contexto, somos hoje Coletiva das Vadias. Grupo composto por mulheres que se identificam sim, enquanto vadias, pois acreditam no poder da re-apropriação não apenas dos termos, mas nas potências que fluem a partir desse novo lugar, no poder que as palavras-ações possuem quando comprometidas com a destruição e reestruturação do sistema. Para além disso, negar o termo vadia, seria apagar o reconhecimento desse processo, que tentamos abarcar brevemente aqui e que tem sido uma referência no movimento feminista do Estado de Pernambuco e na cidade do Recife, por nossa resistência, responsabilidade e articulações políticas na luta feminista. A Marcha das Vadias foi divisor de águas na vida de inúmeras mulheres, porta de entrada para reflexões e ações que modificaram suas vidas. Inclusive, reflexões que as fizeram sentir que o termo e/ou o modo como a Marcha das Vadias se organiza não as representam. Nesse sentido, a Marcha é válida também por isso, por trazer à tona pautas impulsionadoras de discussões e ações de mulheres que a partir da Marcha das Vadias encontraram outros meios de militar e interagir com as pautas que lhes eram caras. Com os corações e mentes abertas nos propomos a continuar agindo com abertura e ética a fim de construir debates honestos e ações políticas combativas pela vida das mulheres. Reafirmamos o desejo pulsante de lutar por uma sociedade diferente e pela libertação de nossos corpos e mentes e sabemos que isso só pode ser possível quando juntas. Fortalecermos umas às outras é construir novas bases de resistência. (COLETIVA DAS VADIAS, 2018)<sup>98</sup>

## 4.2 Fazendo política com o corpo

Outro aspecto fundamental do feminismo das vadias é o uso multifacetado do corpo nos protestos, conforme observado, com diferentes nuances, em todas as marchas das vadias realizadas no Brasil. Conforme argumentam Sasson-Levy e Rapoport (2003), há uma escassez

<sup>98</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/coletivadasvadias/> Publicado em 10 abr 2018 Acesso em 20 abr 2018

de elaboração teórica sobre “o corpo que protesta”, sendo a centralidade do corpo na ação coletiva desconsiderada em grande parte da literatura sobre movimentos sociais. Trata-se de uma lacuna significativa, visto que em manifestações tão diversas como ações realizadas pela organização ambientalista Greenpeace, por grupos do movimento negro, LGBTI e do movimento feminista, entre outros, o corpo tem sido utilizado como suporte para difundir mensagens, ao tempo em que é comunicado e aparece como a própria mensagem, subvertendo normas e fronteiras sociais, políticas e culturais estabelecidas. Nesses contextos, o corpo aparece não apenas como objeto de controle e disciplina, conforme amplamente discutido na teoria social e também em diversas vertentes teóricas feministas, mas também como lócus de contestação cultural, tanto nas práticas cotidianas, como nos movimentos sociais.

A importância do corpo nos movimentos sociais de modo geral, e sua centralidade no movimento feminista é notada por Carla de Castro Gomes (2017):

Desnudados, encobertos, paramentados ou pintados, fazendo-se presentes nas ruas, em imagens ou em manifestos, os corpos são transformados em artefatos políticos, acionados de diversas formas por ativistas para comunicar diferentes mensagens e produzir efeitos desejados. Chave importante de organização dos discursos e das práticas feministas, a construção política do corpo não é, contudo, uma exclusividade deste movimento. Em maior ou menor medida, todos os movimentos sociais *politizam* o corpo e *incorporam* a política. No feminismo, entretanto, o “corpo” é um articulador central dos repertórios políticos, um lugar discursivo onde as atividades depositam uma multiplicidade de significados e projetos, constituindo uma gramática ao mesmo tempo compartilhada e disputada. (p. 234)

De fato, no campo feminista, se traçarmos um panorama histórico, ainda que breve e parcial, percebemos que o corpo tem sido fundamental na expressão política em diferentes contextos, muito antes do surgimento da Marcha das Vadias, com suas frases de protesto escritas nos próprios corpos, sua nudez ou figurinos sensuais. Isso pode ser ilustrado a partir de alguns momentos-chave de visibilidade pública do movimento feminista, como as táticas do denominado terrorismo sufragista inglês, no início do século XX e as manifestações feministas durante o concurso Miss America, em 1968 e 1969, nos Estados Unidos, além de outros momentos mais recentes no contexto latino-americano e brasileiro. O fato de que o corpo das mulheres foi historicamente construído como um bem público, conforme a perspectiva desenvolvida por Colette Guillaumin, torna ainda mais significativa a ênfase dada ao corpo nos protestos feministas.

Ao “juntar pedaços” tão distintos da história do movimento feminista, não pretendo estabelecer uma relação direta entre tais práticas, o que seria um intento artificial, e sim estabelecer conexões que auxiliem na compreensão sobre as práticas de protesto feminista adotadas pelas vadias de Recife, foco da minha reflexão nesta tese.

#### 4.2.1 O corpo no protesto feminista

O feminismo sufragista, constituído no final do século XIX e início do século XX, caracteriza-se principalmente por ter como foco de atenção a luta por reformas jurídicas pelo direito das mulheres à educação e ao voto, como forma de alcançar a igualdade entre homens e mulheres, sem necessariamente questionar outras estruturas de poder presentes na sociedade ou aos papéis tradicionalmente atribuídos às mulheres (NYE, 1995; COSTA; SARDENBERG, 1994). Embora esses sejam aspectos cruciais dessa expressão do movimento feminista, as estratégias políticas utilizadas pelas sufragistas apresentam variações significativas, algumas delas tendo o corpo como componente central.

Se, por um lado, fazia parte do repertório das sufragistas a realização de abaixo-assinados, a interlocução (*lobby*) junto a parlamentares e partidos políticos, a publicação de artigos em jornais de grande circulação e atos pacíficos nas ruas<sup>99</sup>, táticas mais ousadas ou mesmo agressivas também foram adotadas pelas *suffragettes* na Inglaterra, principalmente por militantes da Women's Social and Political Union (WSPU), fundada em 1903. Nestas táticas, a exposição do corpo era um elemento marcante. As *suffragettes* empreenderiam ações diretas tais como interromper sessões parlamentares aos gritos para clamar pelo direito ao voto feminino, quebrar vidraças das janelas do primeiro ministro em protesto pela repressão violenta da polícia a passeatas sufragistas, entre outras ações deste carácter, que levaram à prisão de diversas militantes. Algumas das sufragistas presas chegavam a fazer greve de fome na prisão e a serem submetidas à alimentação forçada.

De fato, como observa June Purvis (1995), as *suffragettes* acreditavam que somente dando seus corpos para a causa das mulheres – através de atividades públicas como marchas e discursos públicos, mas também pelo sacrifício físico da prisão e da greve de fome como protesto por não serem consideradas presas políticas –, elas obteriam a vitória espiritual necessária para entrar no mundo político masculino (PURVIS, 1995, p.107).

Um caso extremo foi a ação da *suffragette* Emily Davison, que culminou com sua morte. No dia 04 de junho de 1913, a militante da WSPU morreu após ser atropelada pelo cavalo do rei, quando tentava colocar uma bandeira do movimento sufragista em seu cavalo durante uma clássica corrida realizada anualmente na presença do rei e da rainha e com um

---

<sup>99</sup> Um trecho, recuperado por Margareth Rago (2001) em que Oswald de Andrade se refere jocosamente às sufragistas inglesas dos anos 20, apresenta esse aspecto: "Em Londres, fui encontrar vivas nas ruas duas novidades – o assalariado e a *suffragette*. Esta era representada por mulheres secas e machas que se manifestavam como se manifestava o operário. Ordenadamente, às vistas da polícia, mas protestando contra um estado de coisas de que minha ignorância mal suspeitava." (Andrade 1959 apud RAGO, 2001, p.66)

público formado por milhares de pessoas (imagem 16). O caso gerou comoção – e também muitas críticas às *suffragettes* e suas táticas. Dias depois do ocorrido, as sufragistas organizaram o funeral de Emily, que contou com a participação de cerca de três mil mulheres e teve grande repercussão, inclusive no Brasil, onde o jornal O Estado de São Paulo noticiou fatos relacionados a este caso nos dias 05 e 17 de Junho de 1913. Um trecho da matéria do dia 17 de junho, afirma:

O funeral de Miss Davison, a sufragista morta em consequência do atentado por ella mesma cometido durante as corridas de Epsom deu ensejo a uma grande manifestação sufragista. O cortejo fúnebre atravessou Londres da Gare Victoria à Gare King's Cross, havendo na primeira apupos. O corpo de Miss Davison foi acompanhado por cerca de três mil sufragistas, vestidas de branco ou de roxo, empunhando cada uma delas um lyrio.” (BATISTA, 2013).

A repercussão negativa das táticas das *suffragettes* inglesas em terras brasileiras levou inclusive as sufragistas brasileiras a marcarem publicamente suas diferenças em relação a elas, enfatizando sua conformidade às leis vigentes e sua rejeição à masculinização da mulher, como demonstram Ana Alice Costa e Jaciara Sena Brandão (2002) em sua pesquisa sobre Lili Tosta, militante feminista ligada à Federação Baiana pelo Progresso Feminino.

Imagem 16 – Acidente com a *suffragette* Emily Davison



Fonte: Theguardian.com<sup>100</sup>

<sup>100</sup> Disponível em: < <http://www.theguardian.com/society/2013/may/26/emily-davison-suffragette-death-derby-1913> > . Acesso em: 10 jun 2014.

Ao propor um passeio pelo corpo como lócus de contestação no âmbito do movimento feminista, é difícil resistir ao resgate do mítico episódio da queima de sutiãs em Atlantic City, Estados Unidos, em 1968. O protesto foi puxado pelo grupo *New York Radical Women* durante o concurso de Miss America, quando cerca de 150 feministas decidiram chamar a atenção para a objetificação do corpo das mulheres e aos padrões de beleza impostos a elas na sociedade americana jogando objetos que simbolizavam a opressão, tais como sutiãs, sapatos de salto alto, faixas e pinças na “Lixeira da Liberdade” (*Freedom Trash Can*), que instalaram na entrada do local onde estava sendo realizado o concurso (imagem 17).<sup>101</sup>

Outras formas de problematizar o modo como o corpo feminino era apropriado pela sociedade patriarcal foram utilizadas nessa manifestação, a exemplo de um cartaz em que o corpo de uma mulher nua aparece com os nomes dos cortes de carne, como se faz no açougue com carne bovina (imagem 18) ou uma peça teatral satírica encenada no ano seguinte, 1969, em que uma típica dona-de-casa entediada tenta mudar sua condição a partir do uso de cosméticos, sem sucesso.

Imagem 17 - Protesto do New York Radical Women durante o concurso de Miss America



Fonte: Media Myth Alert<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Comenta-se que a queima de sutiãs nem teria acontecido de fato, porém a forma como se deu a cobertura desse evento pela mídia e os relatos que se seguiram fizeram com que isso entrasse para a história do feminismo, tornando-se parte do imaginário acerca do movimento.

<sup>102</sup> Disponível em: < <http://mediamythalert.wordpress.com/2011/09/06/recalling-the-1960s-bra-burning-days-of-womens-lib/> > Acesso em: 10 jun 2014.



Imagem 18 – Protesto no Miss America no Atlantic City Convention Center



Fonte: The Time<sup>103</sup>

Trata-se de uma passagem emblemática da chamada “segunda onda” do feminismo, que emergiu nos Estados Unidos e na Europa no final dos anos 1960, e que propunha a politização da esfera privada, trazendo as políticas do corpo para o debate público. Ana Alice Costa e Cecília Sardenberg (1994) denominam este momento do feminismo de um “novo feminismo”, surgido no contexto da onda contestatória dos anos 1960 – e, no Brasil, sob o regime militar – a partir do reconhecimento de que a igualdade formal não era suficiente para reverter a subordinação das mulheres. Naquele momento, as feministas traziam uma proposta de transformação profunda, questionando os lugares atribuídos às mulheres em todos os espaços, as relações sociais de produção material e as relações afetivas e sexuais.

Nesse contexto, houve também situações emblemáticas de ressignificação, por alguns setores do movimento feminista, de atitudes individuais que tensionaram padrões impostos ao corpo das mulheres, como foi o caso de Leila Diniz, que posou grávida e de biquíni na praia de Ipanema em 1971, rompendo com a tradição das mulheres “se recolherem”, cobrindo o corpo durante a fase da gestação. Esses dados tornam possível afirmar que para reivindicar a posse de seus corpos, as feministas das décadas de 1960 e 1970 recorreram de variadas formas ao corpo como suporte para seus protestos.

<sup>103</sup> Disponível em: < [http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2088114\\_2087975\\_2087965,00.html](http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2088114_2087975_2087965,00.html) >. Acesso em: 20 jul 2014.

No Brasil contemporâneo, podemos lançar mão de diversas situações em que os movimentos de mulheres trazem o corpo para o centro do protesto, realizando ocupações permanentes ou temporárias de órgãos públicos, vazios urbanos, fazendas ou laboratórios de empresas ligadas ao agronegócio; promovendo marchas, escrachos, pixos e grafitagens individuais ou coletivas ou, ainda, utilizando o próprio corpo como veículo das mensagens que querem comunicar à sociedade. Um exemplo emblemático é a contestação ao racismo, feita pelas mulheres negras através da afirmação do cabelo crespo no cotidiano, nas Marchas do Empoderamento Crespo ou em manifestações como os “cabelaçõs”, atos político-culturais realizados por grupos de mulheres negras em lugares públicos de algumas cidades brasileiras nos últimos anos.

Um episódio recente, ocorrido no dia 18 de junho de 2012, durante a manifestação pública das redes articuladas no Território Global das Mulheres da Cúpula dos Povos, no Rio de Janeiro, também possibilita reflexões interessantes sobre essa questão. Naquela ocasião, integrantes do grupo lésbico-feminista cearense Tambores de Safo tiraram a roupa durante a marcha, gerando grande repercussão na mídia. Como explica a ativista Ellen Souza, “quando a gente faz isso, a gente está protestando contra a mercantilização do corpo porque a mulher é sempre vista como um pedaço de carne”. Luana Marley reafirma esse caráter contestatório ao dizer que “a nudez como forma de protesto é usada para fazer essa provocação [à sociedade]”. Em comunicado à imprensa, publicado dias depois da manifestação, o grupo, em conjunto com outras integrantes da Articulação de Mulheres Brasileiras presentes na Cúpula dos Povos, após identificar diversas formas de “violação dos corpos das mulheres pelos homens, pela mídia, pela sociedade e pelas instituições que lhes dão sustentação”, afirma que “os nossos corpos nus nas ruas expressam os nossos sonhos de autonomia e liberdade. Queremos ser livres para o amor e para o prazer. Livres para sermos mais felizes” (ARTICULAÇÃO DE MULHERES BRASILEIRAS; TAMBORES DE SAFO, 2012, p.148). No entanto, elas demonstram estar atentas às tentativas de cooptação de práticas que pretendem ser subversivas por discursos patriarcais e conservadores. Isso ocorreu de maneira bastante explícita nesse episódio, quando uma das militantes recebeu da imprensa o título de “musa da Rio+20”. Isso gerou incômodo e indignação por parte da feminista: “só porque eu sou bonita, tenho que ser musa? Não posso ser ativista política, não posso pensar, só posso ser um corpo bonito? Era pra isso que a gente estava dizendo não”.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Matéria veiculada pelo programa Fantástico, da Rede Globo, que tematiza a nudez nos protestos, denominada “Grupos feministas usam nudez como forma de protesto” (2012). Disponível em:

Novas formulações têm surgido em torno do corpo como lócus de resistência, a exemplo da expressão “Nosso corpo, nosso primeiro território!”, utilizada pelo movimento feminista a partir do Fórum Social das Américas, realizado em 2003, na Guatemala, complementada pelo dizer “aqui não se toca, não se mata, não se maltrata”. Na análise de Sílvia Camurça (2012), esta ideia não se confunde com a insígnia “nosso corpo nos pertence”, usada pelo movimento feminista nos anos 1970, pois supera a noção de “um Eu separado e possuidor de um corpo” (p.143). Para ela,

Com a ideia de “nosso corpo, nosso território”, propomos tomar o corpo como território onde nossa vida habita, algo inseparável da própria vida que se realiza através e pelo corpo, nossa base material de existência humana: meu corpo sou eu. (...) A insígnia “nosso corpo nosso território” mantém o centro da demanda e da denúncia colocada em público nos anos 1970 e nos vincula à luta do presente contra a expropriação de outros territórios, lugares de existência coletiva. (CAMURÇA, 2012, p.143).

A autora, militante feminista da Articulação de Mulheres Brasileiras, destaca ainda a potência dessa insígnia para o questionamento a outras formas de controle sobre o corpo das mulheres, seja pela medicina estética, pela indústria farmacêutica, pelo turismo de massa ou pela ingerência de autoridades religiosas.<sup>105</sup>

#### 4.2.2 Vadias fazendo política com o corpo

Observando a variedade de estratégias utilizadas pelo movimento feminista, Carla de Castro Gomes (2017) acertadamente observa que a construção e politização do corpo ocorre em discursos e protestos feministas para além do campo dos direitos sexuais e reprodutivos, como o direito ao aborto, ao livre exercício da sexualidade e a serviços de atenção à saúde da mulher, estendendo-se a temas como violência contra a mulher e comércio internacional, por exemplo. Ela observa ainda que as diferentes formas de construção do corpo nos protestos feministas não são casuais: refletem um trabalho de seleção e modulação de um repertório e denotam diferentes projetos políticos. Nesse sentido, defende que as práticas corporais não devem ser vistas como um aspecto marginal dos protestos, já que constituem um componente decisivo na delimitação de fronteiras no âmbito do movimento feminista, sendo capazes

---

<http://g1.globo.com/videos/t/manifestacoes/v/grupos-feministas-usam-nudez-como-forma-de-protesto/2009778/>  
Acesso em 21 de abril de 2018

<sup>105</sup> As conexões entre corpo e território vêm sendo trabalhadas pelo movimento feminista, com diversos matizes, chegando-se a falar, por exemplo, em “feminicídio territorial” para fazer referência ao assassinato de mulheres em luta pelos seus territórios tradicionais na América Latina, conforme observei no 14º EFLAC - Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, realizado em Montevideu, em 2017. Na IV ação internacional da Marcha Mundial de Mulheres, o mote utilizado foi “direito ao nosso corpo, trabalho e território”, que definiu o agronegócio também como uma violação aos corpos das mulheres (GOMES, 2017)

inclusive de produzir reacomodações no campo político (p.238), como denota o caso da Marcha das Vadias:

Porque o corpo é tão provocador na MdV, este protesto angaria tanto adesões como rejeições apaixonadas e levanta muitas controvérsias e debates em todos os países por onde passa. Se por um lado, a Marcha atrai muitas participantes interessadas em um formato menos “convencional”, de ativismo – menos “careta”, “engessado” ou “hierarquizado”, segundo minhas interlocutoras – por outro, provoca muitas reações negativas por parte da mídia *mainstream*, do público e de setores dos movimentos sociais e feministas, que reprovam o nome do protesto, a nudez ou duvidam da sua capacidade de representação política. (GOMES, 2017, 238).

Para a autora, a Marcha das Vadias rompe com ideias estabelecidas na sociedade de forma geral, mas também nos movimentos sociais, pois

produz uma violação simbólica e concreta de práticas e definições socialmente aceitas em dois níveis: no nível da cultura do senso comum, desafia regras de gênero e sexualidade que conformam imagens de vítima, da política e do espaço público; no nível da cultura dos movimentos sociais, a MdV diverge dos enquadramentos já estabelecidos nos movimentos feministas antiestupro. (GOMES, 2017, p.247).

Isso porque opera um reenquadramento (*reframing*)<sup>106</sup> do modo de dar visibilidade pública à questão da violência sexual historicamente utilizada pelo movimento feminista, denominado pela referida autora de *frame* vitimário, que ressalta emoções como luto, dor e reparação, através, por exemplo, do uso de velas em vigílias ou caminhadas que invocam a ideia de cortejo fúnebre. Em contraste, a MV utilizaria um *frame* de transgressão, que se caracteriza por tomar como ponto de partida a celebração da sexualidade das participantes e pelo investimento na carnavalização do protesto:

ao incorporar sujeitos individualizados, autônomos, fortes, que afirmam seu desejo sexual e transformam seus corpos em lócus de “resistência” e “mudança”, e ao apostarem na expressão de emoções de humor, ironia, jocosidade e deboche, as *vadias* questionam as lógicas de gênero que regulam as definições de vitimização e, no limite, eclipsam a figura da vítima em seus repertórios de ação (GOMES, 2017, p.245).

Aqui me permito uma digressão, trazendo a experiência das “vadias” na Índia, sobre a qual há análises publicadas. Naquele país, a *SlutWalk* recebeu críticas de militantes feministas e foi interpretada principalmente como uma ação não-feminista, apesar de algumas vozes discordantes, que identificaram na Marcha inovações e questionamentos dentro de uma tradição feminista. Para Ratna Kapur (2012), a Marcha na Índia marca o momento em que o “feminismo da dominação” – no qual o sexo é articulado através de um discurso de violência

<sup>106</sup> Carla Gomes faz uma crítica interessante à abordagem cognitivista de *frames*, “sempre imaginados como ‘ideia’, ‘retórica’, ‘palavra’. Se o corpo é transformado em mensagem pelos movimentos, se ele é produzido para produzir efeitos políticos, então ele também é *frame*. *Frames*, portanto, não são apenas ‘pensados’, ‘ditos’, ‘escritos’, mas são também performativamente incorporados. Pensar os corpos como *frames* amplia as possibilidades analíticas sobre o que fazem os movimentos, e como.” (GOMES, 2017, p.240)

e que evita deliberadamente expressões de sexualidade como afirmativas e prazerosas – deslocou-se, encontrando caminho numa linguagem da autonomia, integridade sexual e prazer. Para Ritupama Borah e Subhalakshmi Nandi (2012), o fato de a Marcha das Vadias em Deli não ter sido capaz de desafiar as noções hegemônicas de “boa mulher” deve-se em grande parte às críticas oriundas de feministas com relação à Marcha. Como resultado das críticas, a palavra *slut* foi substituída pelo termo *bershami* (vergonha), revestido de um caráter moralista e carregado de significado negativo. As organizadoras chegaram a sugerir que as manifestantes fossem vestidas “modestamente” e acabou havendo baixa participação de ativistas feministas na Marcha, apesar do entusiasmo inicial com a ideia. Na percepção das autoras, na Índia, o potencial subversivo da Marcha não foi compreendido e capitalizado politicamente pelo movimento feminista, que, ao contrário, acabou se mantendo na posição conservadora de indicar como uma “boa feminista” deveria se comportar. Esse episódio também impõe uma reflexão sobre os limites e das relações de poder envolvidas na aplicação universal de conceitos e práticas feministas desenvolvidas em contextos específicos; debate, aliás, presente no trabalho de Chandra Mohanty (1984) e Gayatri Spivak (1988), duas autoras indianas com formulações críticas em torno do feminismo.

Voltando à Marcha das Vadias no Brasil, embora Carla Gomes ofereça uma argumentação rica para contrastar os *frames* vitimário e transgressor, a autora não deixa de fazer a ressalva de que a transgressão, o humor e a afirmação da sexualidade não chegam a ser uma inovação da MV, ressaltando que o que há de incomum é utilizar esses recursos em protestos contra a violência sexual e a violência contra a mulher.

Nessa mesma direção, Margareth Rago percebe vinculações históricas e rupturas das vadias com outras expressões do movimento feminista:

A “Marcha das vadias”, por exemplo, traz algumas novidades no modo de expressão da rebeldia e da contestação, caracterizando-se pela irreverência, pelo deboche e pela ironia. Se a caricatura da antiga feminista construía uma figura séria, sisuda e nada erotizada, essas jovens entram com outras cores, outros sons e outros artefatos, teatralizando e carnalizando o mundo público. Autodenominando-se “vadias”, ironizam a cultura dominante, conservadora e asséptica e, nesse sentido, arejam os feminismos, trazendo leveza na maneira de lidar com certos problemas, mas estabelecendo continuidades com as experiências passadas, mesmo que não explicitem esses vínculos nem reflitam sobre eles. (Rago 2013 apud GALETTI, 2014).

Gleidiane Ferreira (2013) também aborda esse ponto ao analisar o material da campanha “Feminista por quê?” produzido pela Marcha das Vadias de Brasília. A autora percebe o esforço das vadias de aproximar o feminismo do cotidiano e, assim, divulgar pautas feministas para diferentes segmentos da sociedade, ressaltando que elas o fazem

“reapropriando-se de pautas históricas para o feminismo”, porém trazendo “outra estética ao retratar esses temas. Exibindo mulheres sorridentes, felizes consigo mesmas e ridicularizando alguns temas (...) essas produções vão de encontro às imagens que produziam as feministas como mulheres sérias e infelizes, cujas discussões tinham como foco a questão da repressão” (p.37-38).

Camila Galetti (2014) também destaca o investimento das vadias para desconstruir imagens do senso comum que retratam feministas como mal-humoradas e agressivas:

Essa imagem negativa das feministas que era propagada na década de 1970 e 1980 criava uma rejeição por parte de muitas mulheres e da sociedade ao feminismo. (...) As Marchas das Vadias buscam desconstruir essa imagem também e as ruas tornam-se um espaço ideal para performances. (GALETTI, 2014, p.2207)

Observei essa ênfase na transgressão também na Marcha das Vadias de Recife, tanto através de performances e posturas mais próximas da carnavalização, como observado por algumas autoras, mas também pelas posturas de confronto. Desde o modo de se organizarem, com a criação de uma comissão de segurança pelo CMVR, não coincidentemente chamada de “as perigão”, formada por mulheres que “sabem agressivar, se necessário” (Diário de campo, 25 de maio de 2017), a forma como algumas se vestem, com máscaras cobrindo o rosto, reforçando imagens associadas à rebeldia ou à guerrilha, até algumas das performances realizadas durante a marcha, como a leitura do manifesto, feita coletivamente, com muito vigor, quase como uma catarse, e que, ao menos nos anos de 2016 e 2017, avisa aos machistas para “saírem da frente que a marcha vai passar”, e finaliza com a frase “VIVAS OU MORTAS, NUNCA SUBMISSAS”. Esses elementos parecem mesmo refletir a ideia presente nesse sub-campo do movimento feminista do qual a MVR faz parte, de que o feminismo volte a ser perigoso. Algumas imagens de participantes das marchas de Recife em 2016 e 2017 ilustram essa perspectiva (imagens 19, 20, 21 e 22).

Imagem 19: Participante mascarada na MVR 2016



Fonte: Bandeira, Juliana (2016)<sup>107</sup>

<sup>107</sup>Disponível em:

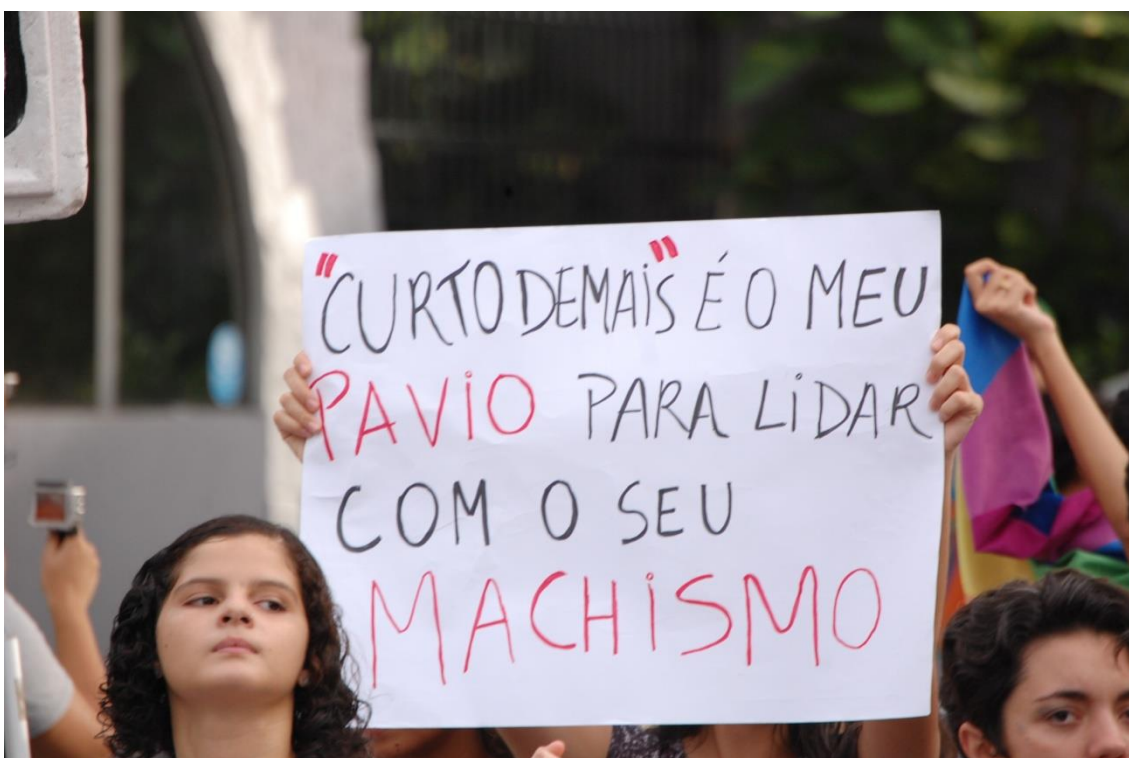
<https://www.facebook.com/julianabandeirafotografia/photos/a.925781774215291.1073741861.322853561174785/925783547548447/?type=3&theater> Acesso em 9 jul 2016

Imagem 20 - “Para nós viver é um ato de guerra”: participante na MVR 2017



Fonte: Medeiros, Mariana (2017)<sup>108</sup>

Imagem 21 - “Pavio curto”: cartaz na MVR 2017



Fonte: Medeiros, Mariana (2017)<sup>109</sup>

<sup>108</sup> Cedida pelo Coletivo Marcha das Vadias Recife.



Imagem 22: Útero e poder: participante na MVR 2017



Fonte: Medeiros, Mariana (2017)<sup>109</sup>

É interessante notar que, na contramão dos achados de Carla Gomes para a MV do Rio de Janeiro, as vadias de Recife também jogam com o *frame* vitimário, trazendo elementos característicos dele para seus protestos, sem deixar de subvertê-los em alguma medida. Na Marcha das Vadias de Recife em 2016, por exemplo, foram utilizadas velas para denunciar o alto número de feminicídios e estupros de mulheres (imagem 23), particularmente sobre o já mencionado estupro coletivo de uma adolescente do Rio de Janeiro, ocorrido às vésperas da marcha. Nos cartazes colocados junto às velas, reafirma-se o caráter coletivo do crime (ou, como diria Colette Guillaumin, dirigido à classe das mulheres): “não foram 30 contra 1. Foram 30 contra todas”.

Já em 2017, no trecho final do trajeto da marcha, as manifestantes ergueram dezenas de cruzeiros para simbolizar os feminicídios praticados em Pernambuco, cruzeiros que foram penduradas nas grades da Assembleia Legislativa do estado, ponto final da manifestação (imagem 24). As cruzeiros tinham sido providenciadas com antecipação pelas integrantes do

<sup>109</sup> Cedida pelo Coletivo Marcha das Vadias Recife.

<sup>110</sup> Cedida pelo Coletivo Marcha das Vadias Recife.

CMVR.<sup>111</sup> Em uma performance espontânea, uma das participantes inverteu a posição da cruz, empunhando-a como espada e se colocando em posição ativa de combate. Esse momento foi comentado pelas integrantes do Coletivo horas após a marcha, como um gesto poderoso de ressignificação da cruz. Uma delas chegou a dizer que se surpreendeu com a adesão do conjunto das participantes da marcha ao uso das cruzes na manifestação. Isso por havia certo receio, por parte de algumas delas, de que as participantes não quisessem segurar as cruzes, por ser um elemento utilizado em manifestações diversas e que evocam sentimentos diferentes daqueles que parecem contemplar mais as vadias... (Diário de campo, 27 de maio de 2017).

Imagem 23: Repúdio a estupro coletivo na MVR 2016



Fonte: Cavalcanti, Hélyda (2016)<sup>112</sup>

<sup>111</sup> Dias antes, eu mesma tinha ajudado a armazenar dezenas de cruzes na casa de uma das integrantes do CMVR.

<sup>112</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10153448278181021&set=pcb.1712585138994531&type> Acesso em 9 jul 2016

Imagem 24: Denúncia dos feminicídios MVR 2017



Fonte: Marcha das Vadias Recife (2017)<sup>113</sup>

De modo similar, situações de violência extrema contra mulheres são evocadas e elementos como tinta vermelha simbolizando sangue são utilizados também em performances, mobilizando tanto emoções de dor e pesar, como também de força e resistência coletiva. A performance coletiva realizada na MVR em 2016<sup>114</sup>, aludindo ao estupro coletivo de uma adolescente por 33 homens, ocorrido na Zona Oeste do Rio de Janeiro, me parece um bom exemplo do tipo de jogo que fazem com o chamado *frame* vitimário, que percebi também em outras performances durante a concentração para a MVR em 2017. Ao mesmo tempo em que encenam a dor provocada pela violência, a raiva com que era repetida a frase “Quando eu acordei, tinha 30 homens em cima de mim”, em um coro de milhares de vozes, e o vigor com que voltavam a se colocar de pé e marchar expressava de modo contundente uma afirmação de revolta e de força coletiva.

<sup>113</sup>Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1375129512568509&set=pcb.464938317189307&type=3&theater>  
Acesso em 20 ago 2017

<sup>114</sup> Performance criada pelo Coletivo Femme de Dança, que, de acordo com a descrição do próprio grupo em seu perfil do Facebook, foi “criado para conscientizar a todos sobre os assédios sofridos por alunas do curso de Dança da UFPE”. Posteriormente, essa performance foi recriada em protestos feministas em outras cidades, a exemplo do protesto intitulado “Por todas elas”, do qual participei em Salvador, em 04 de julho de 2016, nesse caso puxada pelas organizadoras da Marcha das Vadias na cidade.

Imagem 25: “Quando eu acordei, tinha 30 homens em cima de mim I”: performance coletiva na MVR 2016



Fonte: Rodrigues, Mariana (2016) <sup>115</sup>

Imagem 26: “Quando eu acordei, tinha 30 homens em cima de mim II”: performance coletiva na MVR 2016



Fonte: Melo, Daniele (2016) <sup>116</sup>

<sup>115</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1105486576169482&set=a.1105482929503180.1073741997.10001244490445&type=3&theater> Acesso em 9 jul 2016

<sup>116</sup> Disponível em:

Concordo com Carla Gomes (2017), quando ela chama a atenção sobre o impacto desta operação de reenquadramento (de vitimário para transgressor) sobre a política identitária feminista, visto que “por meio do manejo dessas categorias classificatórias [raça, gênero, sexualidade, idade, classe, origem geográfica e outros marcadores de diferença] as feministas produzem fronteiras entre ‘nós’ e as ‘outras’, transformando o corpo em instrumento de reelaboração da política identitária do movimento” (p. 247-248). A autora identifica como principais eixos de diferenciação: organizacional, já que o enquadramento (*frame*) transgressor também se coloca como contraponto ao processo de “institucionalização” do movimento feminista nas décadas de 1990 e 2000; gênero e sexualidade, na medida em que a Marcha das Vadias tensiona o debate sobre pessoas trans, prostitutas e homens cisgênero como sujeitos do feminismo; raça, classe e origem geográfica, visto que a Marcha das Vadias não contemplaria mulheres negras, pobres e periféricas pelos limites à resignificação do termo vadia e do uso do tom celebrativo por esses grupos, mas também pelos locais das reuniões para organização e do trajeto da marcha, em geral no centro das cidades onde ela ocorre.

Embora essa proposta me pareça bastante pertinente, proponho que as fronteiras demarcadas a partir desses eixos de diferenciação são bastante dinâmicas, pois as interações entre as diferentes gerações de feministas são intensas, e as pautas defendidas e repertórios de protesto de vários grupos e movimentos “contaminam-se” mutuamente. Além disso, a forte exposição à crítica e ao debate público tem provocado reflexões e remodelações nas práticas das próprias vadias.

Um elemento marcante da presença dos corpos das vadias nas ruas, e que ilustra esse tipo de contaminação entre repertórios, é a prática de escrever frases nos seus próprios corpos, o que, como já mencionei no capítulo anterior, parece ter sido uma prática iniciada pela Marcha das Vadias no contexto brasileiro contemporâneo e que vem aparecendo em inúmeras outras manifestações, inclusive para além daquelas promovidas pelos movimentos feministas, no Brasil e no exterior. As organizadoras em Recife são cautelosas e preferem não afirmar de maneira categórica o pioneirismo das vadias nesse quesito:

*De um tempo pra cá, essa coisa de levantar cartaz... eu não sei se era muito comum antes ou se com a Marcha [das Vadias] isso ficou; e escrever no corpo também, é muito símbolo da Marcha. Quando eu vejo o povo com o corpo escrito e com o cartaz de cartolina feito na hora [em outros protestos], penso: isso é tendência Marcha das Vadias, hein? Fico achando. Acho que tenho até que pesquisar mais*

*pra não ficar falando...* (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016)

Como já foi notado por diversas autoras, essa prática, presente desde a primeira edição das marchas das vadias no país, em conjunto com a prática de confecção de cartazes personalizados (inclusive nos locais de concentração para as marchas) permite um alto grau de “despadronização” das mensagens levadas às ruas, em sintonia com o que algumas autoras chamam de terceira onda do feminismo, a partir dos anos 1990, com seus discursos múltiplos e interseccionais, potencializados pela Internet no período mais recente:

Com a chamada Internet 2.0, as jovens feministas, protagonistas desse novo momento, tomaram a palavra para “falar das contradições das experiências como jovens mulheres e como feministas formadas pelas teorias pós-modernas, multiculturalistas e queer”. E os blogs tornaram-se uma das ferramentas fundamentais para expor essas “escritas de si”, para dialogar com Michel Foucault. A multiplicidade dos relatos parecia então ser uma resposta dispersa e plural à síntese das narrativas do século XX, entre elas a do próprio feminismo, que em sua segunda onda era majoritariamente branco, com poder aquisitivo elevado e concentrado na Europa e nos Estados Unidos. (MANO, 2015, p.2).

Além disso, reflete a consciência das vadias sobre os discursos produzidos após as manifestações, através das imagens difundidas pela mídia corporativa e pelas postagens individuais de participantes da MV feitas nas redes sociais:

A tática de escrever sobre o próprio corpo é uma forma encontrada de subverter imagens produzidas em torno das marchas, que focam a nudez e a exposição do corpo feminino como algo despolitizado e sem propósitos. Nesse sentido, o corpo escrito fotografado restringe uma aparição pública que se desvincula totalmente das ideias propostas pela mobilização. (FERREIRA, 2013, p.35).

A escrita de frases de luta nos corpos das manifestantes também radicaliza a noção do corpo como suporte para o fazer político. O corpo que protesta torna-se um “corpo-bandeira” (GOMES e SORJ, 2014; GOMES, 2017), interpelando diretamente as pessoas nas ruas do dia da marcha, mas muito além do dia da marcha, reverberando por semanas após a manifestação, através das fotografias publicadas principalmente na Internet.

Como já foi mencionado, são muitas as críticas à forma como o corpo das vadias aparece nas ruas. Isso suscita muitos debates no coletivo organizador em Recife. Um dos efeitos que observei foi um certo recuo com relação à nudez, no sentido de que as integrantes do Coletivo investem esforços para demonstrar para outras militantes feministas que não há uma orientação do Coletivo para que as mulheres tirem a roupa durante a Marcha, argumentando inclusive que nem elas mesmas o fazem. Durante a pesquisa, essa discussão

veio à tona algumas vezes, como no trecho do grupo de discussão já citado no capítulo 3, em que Geovana, Paraguaçu e Emma afirmam que “ninguém de nós [do CMVR] bota os peitos de fora”, que custa muito a elas inclusive ir com roupas íntimas (“eu fui uma vez de sutiã, quase tive um treco”), e que esse é um olhar “estigmatizado” sobre as vadias. O momento em que Umoja afirmou, em reunião do Fórum de Mulheres de Pernambuco que “havia muito mais mulheres com peito de fora” na Marcha das Vadias de outras cidades do que em Recife parece-me particularmente significativo, pois aquele foi um espaço considerado de extrema importância para elas no diálogo com grupos que compõem o chamado “movimento feminista tradicional”. Destacar o baixo número de mulheres com seios expostos na MVR parece ter sido uma resposta às críticas recebidas anteriormente, advindas desse segmento do movimento. (Diário de campo, 23 de maio de 2017).

Emma, que participa da MVR desde 2012 e, desde então, é uma das organizadoras da Marcha, contou que só teve “coragem”, “no máximo”, de ficar de sutiã, em 2013:

*Pra mim, particularmente a marcha, a de 2013, foi a única vez que fui de sutiã. Minha irmã, quase que eu morro literalmente! Eu estava me passando. Porque, com a coisa do corpo e tal, eu fiz: vou de sutiã esse ano! Conforme eu fui vendo as meninas tirando, as meninas pintando os peitos e tal, eu fui tendo coragem. Eu tirei a blusa e nunca mais olhei pra baixo (risos). Fui. E eu sabia que eu ia aparecer em muita foto, porque eu estava na organização, eu estava com uma megafone na mão, essas milhares de fotos... Foi muito bom, para a pessoa "Emma" foi muito importante, assim, eu não estava nem ligando mais, tipo: foi muito bom. Agora, peito de fora eu nunca tive coragem. Sempre penso assim: "Vou? Vou não!" (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).*

Em outro momento do grupo de discussão, Paraguaçu reflete sobre o modo como o corpo se torna um elemento diferencial da Marcha das Vadias, dentro do campo feminista e, mais uma vez, faz uma tentativa de diluir a centralidade da nudez para o Coletivo. A meu ver, uma tentativa falha, pois embora nunca tenha experimentado tirar a blusa durante a Marcha das Vadias, ela o fez durante o carnaval e reconhece o efeito “empoderador” de expor os seios no espaço público:

*[A Marcha das Vadias] é vista como um movimento radical porque vem com essa coisa forte da expressão do corpo e colocar o corpo pra fora, e mostrar os peitos mesmo, que é uma coisa muito doida, porque tá na origem, mas não é uma coisa que a gente incentive ou debata. (...) E pelo que ouvi e percebi, de uns cinco dias pra cá, de escutar as pessoas falando, é como se o movimento feminista tivesse as atividades dele recorrentes, tem um calendário ali, sempre são as mesmas atividades, a mesma forma de atuar, e aí tem a Marcha das Vadias que vem com uma atuação mais radical, meio que pra chocar e, sei lá, ser o menos usual possível. Elas vêm a Marcha das Vadias como um espaço muito de divertimento, de alegria, de energia, todo mundo tá louca, manifestada, as meninas tão tudo descobrindo o corpo... E, de fato, eu pela primeira vez esse ano fui no carnaval no bloco Vaca Profana, e fiquei com os peitos de fora, aquilo dá uma adrenalina na*

*pessoa, parece que vai entrando uma energia assim que você vai se empoderando, vai ficando grande e vai querendo tirar mais roupa, então eu acho que é uma energia que eu nunca consegui sentir [na MV] porque eu tô sempre na organização e num lugar muito fudido que é a segurança, que você só tá ali pensando nos problemas. Talvez eu não consiga enxergar essa dimensão pelo lugar que eu ocupo e isso é muito doido, eu acho que eu quero no ano que vem estar de férias... ( risos).*  
(Grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)

Se o efeito da nudez durante o carnaval, ou seja, a nudez “permitida” às mulheres negras na sociedade brasileira, como pontuava Lélia Gonzalez (1984), trouxe tal sensação de empoderamento, podemos pensar que a nudez durante um protesto feminista que defende a liberdade das mulheres é ainda mais potente nesse sentido.

Eu cheguei a pontuar para elas minha preocupação com aquilo que eu percebia como um recuo, colocando que me parecia que elas se sentiam acuadas diante das críticas de outras militantes e se esforçavam para “descolar” a imagem da Marcha das Vadias de Recife da nudez ou do uso de roupas íntimas ou sensuais nas manifestações. Falei ainda que, a meu ver, essa desvinculação ou minimização da nudez não era necessariamente positiva, tendo em vista os efeitos libertadores que essa prática tinha em tantas mulheres, conforme relatos coletados ao longo da minha pesquisa e mesmo a partir das imagens captadas em marchas em diversas cidades do país.

Duas situações com as quais me deparei durante a pesquisa ilustram bem esse ponto. Em Salvador, uma jovem negra que participou de duas edições da MV também disse que teve muito receio de tirar a roupa, e que a MV foi muito importante para ajudá-la a lidar com umas “bads” (inibição, vergonha) que ela tinha com o corpo, pelo fato de ser gorda. Assentiu animadamente com a cabeça quando escutou outra companheira dizer que “o corpo das vadias é um corpo ressignificado, corpo subjetivado, é protagonista, inclusive com as demandas políticas colocadas nele, e fala também de aceitar o corpo que eu tenho” (Diário de campo, 05 de julho de 2016). Um depoimento nessa mesma linha foi recuperado por Emma, em Recife. Ela contou com muito entusiasmo ter ouvido de uma menina gorda de Recife que ela não conhecia, durante um evento: “a Marcha das Vadias salvou a minha vida. Porque a minha amiga me obrigou a ir e, quando eu cheguei lá, as meninas tiravam a blusa, as meninas gordas, as meninas de todo tipo de corpo” (entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).



Imagem 27: “Vai ter gorda sim!”: participante na MVR 2016



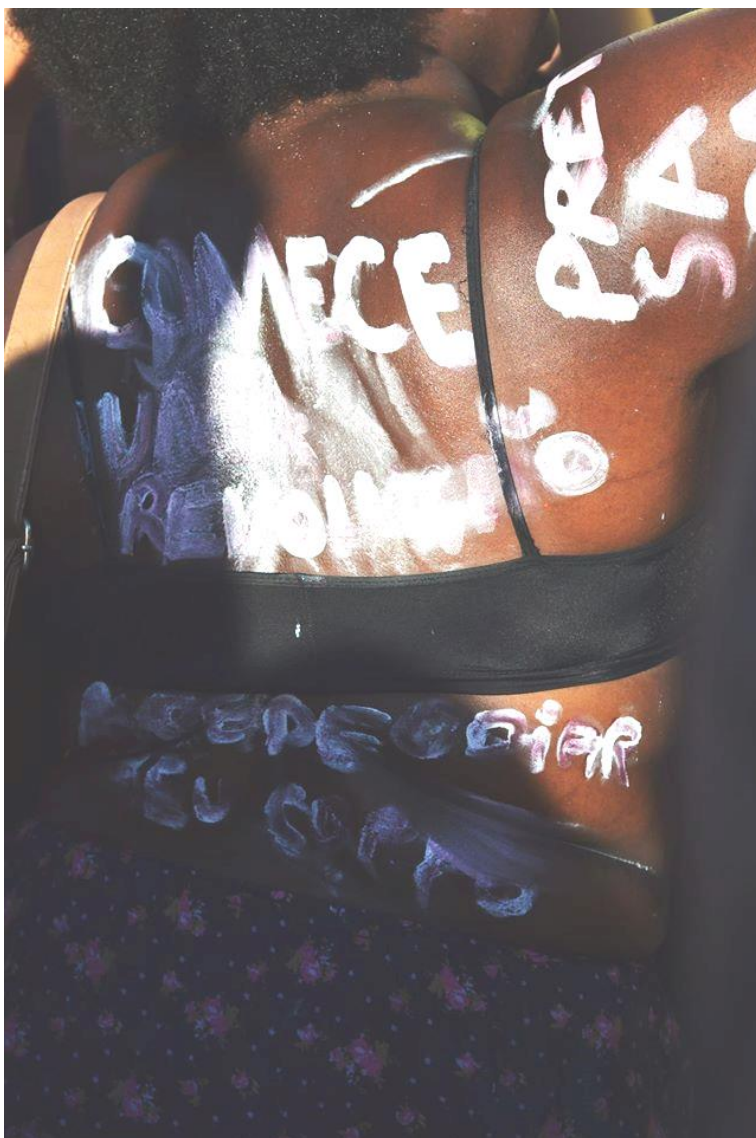
Fonte:Rodrigues, Mariana (2016)<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup>Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1105483262836480&set=a.1105482929503180.1073741997.100001244490445&type=3&theater> Acesso em 9 jul 2016

Imagem 28: “Comece uma revolução. Pare de odiar seu corpo”: participante na MVR 2016



Fonte: Brito, Vinícius (2016)<sup>118</sup>

Com esses depoimentos em minha memória, dialoguei com elas:

*Pesquisadora: Me parece que vocês tem que reafirmar mesmo; eu vejo que vem sendo reafirmado, queiram vocês ou não, por outras mulheres que participam da Marcha. Então acolher isso é muito importante. Também acho muito importante que expressem e se esforcem pra compreender essas estruturas todas e tal [de classe, raça, gênero e sexualidade], e se mantenham em sintonia com outras pautas que atingem cotidianamente as mulheres, como contra a reforma da previdência, que vai jogar muita mulher na indigência. (...) Mas hoje, escutando vocês dizendo isso: “poxa, acusam a gente de só querer que tire a roupa, mas a gente nem fala*

<sup>118</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2031818293710784&set=pcb.1713304928922552&type> Acesso em 9 jul 2016

disso...”. *E se falassem? Tava tudo bem também, porque está sendo importante pra muitas mulheres. Não ficar suscetível a esses ataques, amadurecer um posicionamento sobre isso, amadurecer mais, afirmar qualificando, eu acho que o caminho pode ser esse...*

Geovana: *é que você não tem noção da enxurrada de ataques que a gente sofre... Eu admiro muito todas pra buceta (risos), porque se fosse outro conjunto de mulheres, já tinha debandado, deixado pra lá, porque são cotidianos, e são duros.*

Valquíria: *e quando chega a Marcha é que começa o rebuliço.*

Paraguaçu: (...) *Essa coisa que tu falou sobre a gente se descolar dessa coisa da autonomia do corpo, eu acho que não é bem isso. A gente não quer se descolar, o que a gente quer é que isso não seja visto como uma única pauta na Marcha das Vadias, a gente não é só isso, e não que seja uma coisa pequena. (...) Pra mim, as coisas estão completamente interligadas, porque eu moro num bairro em uma cidade afastada, em que eu não desço na parada do ônibus sozinha, porque eu não consigo ir sozinha da parada pra minha casa porque eu posso ser atacada, estuprada. E eu não moro na periferia, moro num bairro... moro numa cidade violenta, escura, que não tem iluminação pública e que eu estou ali suscetível todo dia a ser atacada. Todo mundo ao meu redor já foi assaltado, na estatística eu sou a próxima... e meu pai tem que ir lá me buscar pra ter um homem me acompanhando, e ao mesmo tempo eu tô aqui na cidade, e sou o tempo todo assediada, atacada, por pessoas que acham que podem passar a mão em mim, pegar no meu cabelo, me comer com os olhos, dizer que queria chupar minha buceta... Eu poder virar pra esse cara e dizer “vá se fuder, você é um velho tarado babão”, ou sair na rua com minha roupa curta mesmo e foda-se se ele vai falar, porque ele vai falar igual se eu tiver de calça, de burca! Isso é lutar pela autonomia e liberdade do corpo da mulher, eu não acho isso uma coisa pequena, como muitas vezes se coloca: ah, isso é uma luta muito individual, muito pequena, é muito pequena e supérflua e elitista, pra mim é uma coisa gigante. Quando eu mudei minha chave, que parei de usar calça e blusa longa, pra esconder minha bunda, porque eu não conseguia andar de ônibus, toda vez ficavam olhando, e eu entendi que eles iam olhar pra minha bunda igual, e... “ah, vou com minha saia, com meu short, ou com minha blusa, minha barriga de fora mesmo...” Isso foi uma mudança gigantesca na minha vida! Eu acho que é isso que acontece muito com essas meninas, porque é um espaço que a gente não dá regra, não tem regra ali, você vai fazer o que você quiser. É tipo carnaval, carnaval é isso, é você ir na rua e você é quem você quer ser, veste a fantasia que você quiser ou tira 100%, e essas mulheres vão muito nesse sentido pra Marcha, e eu acho que é por isso que tem uma energia tão forte, porque elas se sentem muito livres, e isso não é pequeno, porque a partir dali ela vai entrar num outro universo de empoderamento gigantesco...” (Grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)*

Esse foi um dos momentos em que mais me desloquei do papel de pesquisadora em campo, tornando-me de fato interlocutora e compartilhando com as vadias minha visão crítica sobre o desenrolar das práticas do CMVR. Compartilhei essa percepção com elas durante o grupo de discussão, comentando que aquilo “nem parecia pesquisa”, pois eu estava emitindo opiniões e debatendo com elas, mas que, embora isso não tivesse sido planejado para aquele momento específico, essa prática estava em sintonia com a tentativa de “levar a sério os princípios metodológicos, epistemológicos... essas coisas que você coloca no início do trabalho acadêmico, de que você quer não tratar o outro como objeto de pesquisa, você quer ter uma interlocutora de pesquisa e tal...” (Grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017).

Depois de buscar compreender como o corpo aparece na Marcha das Vadias, no próximo capítulo passo a aprofundar uma dimensão que já se insinuou aqui e acolá, ao longo do texto, e que está intimamente relacionada à discussão do corpo. Trata-se da dimensão racial, um ponto de tensionamento que passa necessariamente pela pluralidade de corpos que compõem a Marcha das Vadias Recife e o movimento feminista como um todo, mas que também toca outras questões sensíveis para os feminismos: quem se constitui como seus sujeitos legítimos e como as construções discursivas, as estratégias de ação e os repertórios de protesto adotados por diferentes expressões do movimento feminista articulam ou excluem as mulheres, considerando (ou não) suas especificidades e as profundas desigualdades existentes entre elas.

## 5 “MUITA TRETA”: ENEGRECENDO A MARCHA DAS VADIAS

Neste capítulo, pretendo avançar na compreensão das práticas da Marcha das Vadias, analisando os modos pelos quais a Marcha das Vadias em Recife vem trabalhando a dimensão racial em sua organização e suas pautas, assim como a forma com que articula raça às dimensões de gênero, sexualidade e classe em suas pautas políticas de defesa da liberdade sexual e autonomia das mulheres sobre seus corpos. Para isso, analisarei as contribuições e limites do conceito de interseccionalidade, explorando as contribuições do pensamento feminista negro, além de produções teóricas e estudos históricos acerca da mútua constituição destas categorias na América Latina e, mais especificamente, no Brasil. Esta literatura, no meu entendimento, possibilita avançar na compreensão de algumas das tensões que emergem a partir de práticas políticas feministas contemporâneas no Brasil, especificamente da Marcha das Vadias Recife. Particularmente, me interessa historicizar questões relacionadas às construções racializadas de gênero e sexualidade no Brasil, assim como identificar as estratégias dos movimentos de mulheres negras para resistir à objetificação e hipersexualização de seus corpos, e para estabelecer possibilidades de autodefinição.

O ponto de partida para análise é o debate em torno dos limites e possibilidades da ressignificação do termo “vadia” para alcance de objetivos políticos de mulheres de diferentes segmentos. Este debate nos conduz a uma viagem no tempo, para destrinchar os sentidos de “vadiagem” no século XIX e início do século XX, no Brasil, explorando interconexões entre as dimensões de classe, raça, gênero e sexualidade na construção do conceito de vadiagem e nas estratégias de repressão empregadas contra ela. Em seguida, procuro trazer à tona outros aspectos da dinâmica de articulação das dimensões de gênero, raça e sexualidade nos discursos e práticas da MV no Brasil, de 2011 até o presente momento, com especial interesse sobre os modos pelos quais as participantes negras da MV equacionam esse debate. Essa análise é realizada à luz do acúmulo teórico-político dos feminismos negros, buscando incorporar, além do conceito de interseccionalidade, vozes de autoras e ativistas negras brasileiras e outras produções latino-americanas, em um esforço que converge com perspectivas descoloniais do conhecimento. Procuro entender como as possibilidades de autodefinição ocorrem entre as vadias, constituindo um processo em constante transformação, principalmente a partir da análise dos impactos da participação de mulheres negras na MVR.

### 5.1 “Somos todas vadias”?<sup>119</sup>

Um primeiro ponto de entrada para discussão da dimensão racial na Marcha das Vadias é justamente a reapropriação do termo “vadia” como estratégia para enfrentar a culpabilização da vítima em casos de violência sexual e desafiar representações hegemônicas sobre as mulheres na sociedade brasileira. Não é por acaso que este é um ponto de destaque na carta das canadenses que inauguraram a *SlutWalk*, em que elas explicitam as razões para a adoção desta estratégia discursiva:

historicamente, o termo ‘vadia’ [*slut*] carrega uma conotação predominantemente negativa. Direcionada às pessoas que são sexualmente promíscuas, seja por trabalho ou prazer, foram principalmente as mulheres que sofreram sob o peso deste rótulo. E se ela é usada como uma grave acusação sobre o caráter da pessoa ou meramente como um insulto frívolo, a intenção por trás da palavra é sempre ferir, então nós estamos tomando ela de volta. A palavra ‘vadia’ está sendo reapropriada. Nós estamos cansadas de ser oprimidas por *slut-shaming*, de sermos julgadas por nossa sexualidade e de nos sentir inseguras por isso. Estar no controle de nossas vidas sexuais não deveria significar que nós estamos nos abrindo para uma expectativa de violência, independente de fazermos sexo por prazer ou trabalho. Ninguém deve igualar gostar de sexo com atrair violência sexual. (SLUT WALK TORONTO, 2011, tradução nossa).<sup>120</sup>

Apesar de estar situada em outro contexto nacional, considero oportuno trazer esta referência, pois a explicitação dos sentidos atribuídos pela MV ao termo vadia, também no Brasil, tem sido o ponto de partida mais comum nos posicionamentos públicos desse movimento. Além disso, são muitas as menções nos cartazes presentes nas manifestações, com dizeres como “se ser livre é ser vadia, somos todas vadias”, e argumentações em torno desse assunto são constantemente retomadas nas redes sociais, nos manifestos lançados e nos panfletos distribuídos para transeuntes por ocasião das marchas. Assim como acontece com relação a outras questões, as participantes (sejam organizadoras ou não) buscam responder aos questionamentos direcionados à MV, reafirmar posições ou refinar argumentos de modo a explicitar o sentido político de suas ações.

O primeiro ponto da Carta manifesto da Marcha das Vadias de Recife 2016, é uma afirmação daquilo que chamam de ressignificação do termo ‘vadia’. Diz a carta:

Somos constantemente chamadas de vadias pelo fato de exercermos nossa sexualidade livremente, por usarmos a roupa que queremos, por dizermos “Não” quando somos violadas e por sermos seguras das nossas escolhas ou até mesmo “sem motivos”, pois não importa o quanto andemos “na linha” sempre haverá um motivo para nos chamarem de vadias. Se, no momento que nos declaramos livres,

<sup>119</sup> “Somos todas vadias”, com variantes, é uma frase bastante presente nos cartazes e nos dizeres escritos nos corpos das participantes das marchas das vadias de várias cidades brasileiras.

<sup>120</sup> Disponível em: <http://www.slutwalktoronto.com> Acesso em 19 set 2016.

defendemos nossas vontades somos vadias, então somos todas vadias. (COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE, 2016)

Ainda sobre essa questão, em entrevista que realizei com Emma, 32, branca, uma das integrantes do coletivo organizador da Marcha das Vadias em Recife, ela explica:

*O primeiro impacto é o nome. As pessoas: “mas porque vadias? Não tem um outro nome? Esse nome... Não se dá ao respeito? As pessoas não vão levar a sério, né?” Aí, eles mesmos respondem as perguntas, porque se a gente... A gente sempre tem vários exemplos de como as palavras, como o vocabulário reforça preconceitos, reforça estereótipos.(...)Você pode fazer uma lista enorme, de masculinos e femininos, que para homem significa uma coisa positiva e pra mulher significa uma coisa negativa. E “vadia” e “vadio” nem de longe têm o mesmo significado: “vadio” é, no máximo, um cara preguiçoso, não gosta de trabalhar; e uma ‘vadia’ é uma mulher que te chateou, porque as pessoas chamam de vadia e puta qualquer mulher por qualquer motivo e aí, a ressignificação desse termo pra muitas mulheres, principalmente as mulheres jovens e as que atendem mais a questão da Marcha das Vadias, faz muito sentido porque o nosso comportamento não corresponde ao que é esperado pela família tradicional brasileira, qualquer comportamento que fuja um pouquinho disso já consideram uma mulher vadia.*

*Então a gente nem chegou aos extremos, de uma mulher, sei lá, que tem uma vida sexual ativa com múltiplos parceiros – que a pessoa: “ah, puta...” –, mas pode ser uma moça que resolveu não casar ou que mora sozinha. Então, assim, é um comportamento que, se foge do que o padrão exige, já é vadia, já é puta, já está fazendo errado.*

*Então, ressignificar isso é dizer que eu posso ser quem eu quiser. Porque independente do que eu faça, você vai me julgar, então se ser vadia é fazer o que eu quero, ter liberdade pra escolher o meu caminho, então eu sou vadia com orgulho; e a gente reforça isso, e fala alto e chama umas às outras de vadia, o que muitas vezes causa situações muito engraçadas. (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016)*

Portanto, a defesa da estratégia de ressignificação do termo não impediu que as *vadias* de Recife reconhecessem o desafio que ela traz para a comunicação com o público mais amplo. A distribuição de panfletos para transeuntes no dia da marcha, prática que foi incorporada a partir de 2014, em que explicam o uso dessa estratégia, é um exemplo disso. No trecho intitulado “POR QUE VADIA?”, do panfleto distribuído em 2017, elas se opõem ao uso convencional do termo para “oprimir a nossa liberdade de ser quem somos” e “para desconsiderar e proibir nossas escolhas e com isso justificar as violências que sofremos”. Assim, defendem o termo vadias “para trazer um novo sentido e reafirmar que somos donas dos nossos corpos, de nossas vontades de nossas escolhas.” (COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE, 2017).

Em abril de 2018, enquanto escrevo esse texto, a agora Coletiva das Vadias<sup>121</sup>, já mencionada no terceiro capítulo, dá início aos debates preparatórios à Marcha, justamente enfocando essa questão:

[#VadiasConvidam](#) para uma conversa sobre a "Importância da ressignificação de termos nos movimentos sociais". Falaremos sobre as vadias, esse tão ainda polêmico nome, sua importância e as problematizações em torno disso, mas não só. É uma prática já conhecida o "Ressignificar para derrotar".

Esvaziar a palavra do sentido que o opressor dá para lhe ressignificar de forma transgressora.

Pra falarmos das gay, das bi, das trans e sapatão tudo organizada pra fazer revolução.

Pra falar das gordas, porque gorda não é xingamento.

Pra falar sobre o "100% Negro" entre outras formas de afirmar a negritude com orgulho.

E por aí vai...

Uma conversa sobre esses usos e a importância de, em alto e bom som, falar sobre ser quem se é em frente à muralha conservadora que busca nos cercar e dividir e reafirmar que somos quem queremos ser e amamos sem TEMER.

O evento será dia 21.04.18, no SOS Corpo | Instituto Feminista para Democracia R. Real da Torre, 593 - Madalena, Recife das 15h às 20h.

Além da conversa será também um momento de encontro e confraternização, mais que nunca esses encontros de reconhecimento e acolhimento se fazem cruciais. Teremos manas vendendo comidinhas e bebidinhas, teremos um som rolando, poesia e conversa boa

Podemos contar com você?

Feminismo é Revolução!

(COLETIVA DAS VADIAS, 2018)<sup>122</sup>

De fato, a reapropriação do termo 'vadia' tem sido um tema em constante questionamento, não só por opositores do feminismo, mas também internamente, entre as participantes da MV em vários locais, e por parte de outros grupos e movimentos de mulheres, que percebem riscos nessa estratégia discursiva<sup>123</sup>.

As ambivalências com relação ao termo "vadia" entre as mulheres que organizam ou participam da MV foram registradas em outras cidades, como Salvador e João Pessoa. Na minha pesquisa inicial em Salvador, onde a MV foi realizada de 2011 a 2016, percebi que o nome da Marcha costuma retornar nas conversas, havendo dúvidas e opiniões distintas sobre o uso do termo. Para ilustrar esse ponto, lanço mão das minhas anotações de campo, durante uma reunião realizada poucos dias depois da marcha em Salvador, no ano de 2016:

<sup>121</sup> Em 2018, as vadias de Recife deixam de usar o nome Coletivo Marcha das Vadias Recife e passam a se organizar sob o nome de "Coletiva das Vadias", buscando consolidar a perspectiva de ação contínua, assim como reafirmando a potência do termo "vadia" e explicitando mais uma vez, sua compreensão sobre isso.

<sup>122</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/events/169342003771071/> Acesso em 20 abril 2018

<sup>123</sup> Ao longo da história, diversos segmentos sociais utilizaram-se da estratégia de retomada de termos utilizados como ofensa ou depreciação (negro, queer, etc), atribuindo novos sentidos a tais termos e, em vários casos, obtendo êxito na adoção dessa estratégia.



Durante a reunião, algumas meninas disseram que alguma coisa tinha que mudar na Marcha das Vadias. Uma das participantes disse que estava pensando em mudar o nome da Marcha das Vadias para Marcha das Flores e que poderiam distribuir flores para as mulheres na rua, no dia da Marcha. Duas meninas concordaram, afirmando que era necessário dar “outra roupagem” à Marcha das Vadias, para que fosse “menos agressiva”. Várias das participantes falavam da necessidade de um “ressurgimento” da MV. Uma delas sugeriu que usassem o termo “feminismo proletário”, pois ficaria mais acessível para mulheres de periferia. Houve concordâncias, mas também incertezas quanto ao termo mais adequado. Era consenso que teriam que superar o academicismo, “pensar também nas mulheres negras e nas mães de outras gerações, que a gente esquece”. Houve uma breve discussão se o termo “popular” não seria um termo melhor do que proletário para descrever o feminismo da MV. Uma delas ponderou que poderia “confundir com o pessoal do Levante da Juventude” e que esse movimento seria “academicista do mesmo jeito.” (Diário de campo, 05 de julho de 2016)

É muito comum que essa ideia de que o “o nome Vadias pesa muito”, principalmente para as mulheres negras, de periferia, retorne como uma das hipóteses para explicar por que uma determinada atividade “não deu certo”, ou teve público reduzido (Salvador, diário de campo, 28 de agosto de 2016).

Uma das organizadoras da MV em Salvador defende o caráter de ressignificação do termo, embora compreenda que algumas mulheres o percebem como um termo pejorativo:

*Bom, eu acho também que o nome, você constrói ele, né? Eu, por exemplo, construí o nome vadia num lado pra mim bem positivo; num lado bem libertador. (...) porque eu entendo que eu sou vadia, porque quando a gente é uma mulher livre, que paga nossas contas, que a gente fuma na hora que a gente quiser, a gente dá pra quem quiser e como quiser, né? Então, eu acho que eu reconstruí o nome vadia (...) Apesar de ser um nome bem pejorativo para algumas mulheres... Então, para algumas mulheres, você tem que entender que nós somos mulheres diversas. Então, vadia pra mim, ele não fica mais na palavra do negativo: "Ah, aquela vadia...". É mesmo, sou mesmo! Porque eu pago minhas contas, sou livre, não dependo de ninguém. Então eu uso vadia nesse sentido. (Entrevista concedida à pesquisadora em 13 de setembro de 2016).*

No estudo de Raquel Goldfarb (2014) sobre a MV na Paraíba, a autora reproduz a fala de uma das manifestantes, que se definiu como uma “velha normal”, de classe popular, com atuação na Marcha Mundial de Mulheres:

*Na verdade esse nome me causou um impacto muito forte: Marcha das Vadias. Vadias tem um sentido muito ruim, de quem não quer nada da vida (...) é um nome vulgar, constrangedor. Eu participei da Marcha, mas esse nome (...) Acho que esse nome atrapalha. Mas acho que é uma tentativa de desconstruir esse termo vadia. Desconstruir é importante. Eu participei da Marcha daqui, eu tirei minha blusa, e as pessoas perguntavam: isso é o quê? O que era? Aí eu explicava (...). (p.77)*

Como observou Goldfarb, desnudar-se foi menos incômodo para esta manifestante do que o uso do termo vadia, embora ela demonstre compreender e valorizar o propósito de “desconstrução” do termo.

Por parte de outros segmentos do movimento feminista, também são feitos questionamentos à MV que passam pela estratégia de apropriação do termo vadias. Novamente, trago a nota da Marcha Mundial de Mulheres, lançada em 2012, em que a Marcha Mundial afirmava seu ceticismo quanto à possibilidade de “resolver” a opressão das mulheres, nos autointitulando ‘todas vadias’”. Esse ceticismo é afirmado, mesmo se reconhecendo como “questão de fundo” da MV o questionamento às “imposições do patriarcado sobre a autonomia das mulheres” e identificando uma continuidade da MV em relação ao conjunto do movimento de mulheres, que afirmava já na década de 1970, “nosso corpo nos pertence”.

Ainda sobre a apropriação ou ressignificação do termo – mas ampliando também para as formas de expressão das vadias, as pautas levadas a público e mesmo acontecimentos espontâneos durante as marchas –, está em curso um rico debate sobre os limites e possibilidades da MV para fazer avançar a posição das mulheres negras na sociedade. Isso vem ocorrendo não só no contexto local em foco nesta pesquisa, Recife, mas também em outros países e outras cidades, com distintos níveis de impacto e diferentes desdobramentos políticos em cada local.

O posicionamento de militantes negras históricas, envolvidas nos movimentos de mulheres negras, foi um ingrediente importante nesse debate ao longo dos anos de realização da MV no Brasil. Sueli Carneiro, fundadora do Geledés – Instituto da Mulher Negra de São Paulo, organização de referência para o movimento de mulheres negras no país, adota um posicionamento de reconhecimento das potencialidades, mas também dos limites da MV. Em entrevista concedida em 2012, ela afirmava:

*A Marcha [das Vadias] é antes de qualquer coisa um exercício de liberdade que as mulheres se autorizam a fazer, de passar uma mensagem muito precisa de que seus corpos lhes pertencem e que elas têm o direito de utilizá-los segundo os seus desejos, segundo a sua vontade. Então eu acho que primeiro ela tem esse aspecto de afirmação das mulheres sobre a propriedade dos seus corpos, de não aceitar que isso, que esse corpo seja normatizado por parâmetros do patriarcalismo, do machismo. As mulheres são donas de seus corpos e fazem com eles o que lhes aprouver. Esse é um aspecto importante, positivo que a Marcha afirma...Do ponto de vista das mulheres negras, as mulheres negras têm muita dificuldade com essa coisa da exibição do corpo, por conta dos estigmas históricos que o colonialismo imprimiu sobre o corpo negro, particularmente sobre o corpo das mulheres. Então, a maioria, muitas mulheres negras, acredito, se sintam muito desconfortáveis porque compreendem que a exibição desse corpo seria a reiteração de um lugar em que ele está historicamente colocado. (CARNEIRO, 2012)<sup>124</sup>*

A crítica de Sueli Carneiro está centrada na “exibição do corpo” que, como vimos, é uma marca da performance da MV no Brasil e que, em sua avaliação, para as mulheres

<sup>124</sup> Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=IGqESMvHK8k>>. Acesso em: 21 nov. 2013.

negras significaria reforçar estigmas que pesam, historicamente, sobre seus corpos. Ela convida, portanto, a complexificar a leitura sobre as estratégias políticas para fazer avançar o legítimo – ou “positivo” – clamor das mulheres da MV por autonomia sobre seus corpos.

De maneira mais ampla, a fala de Sueli Carneiro alerta para uma das ideias-chave do pensamento feminista negro – a crítica aos modelos unitários, universalistas de gênero – cujas raízes, em uma genealogia localizada nos Estados Unidos, podem ser remontadas aos posicionamentos de mulheres negras do século XIX. Em seu célebre discurso “Ain’t I a woman?”, proferido em 1851, em Ohio, Sojourner Truth questionava ideias hegemônicas sobre a feminilidade, baseando-se em sua experiência de mulher negra, escravizada.<sup>125</sup> No manifesto lançado em 1977, nos Estados Unidos, o Combahee River Collective (1977)<sup>126</sup> reverenciava as ativistas negras que as antecederam, situando a realidade histórica de mulheres afro-americanas em suas lutas por sobrevivência e liberdade – delas mesmas e de suas comunidades – como uma das origens do feminismo negro que elas defendiam na década de 1970. As integrantes do coletivo ressaltavam a visão de mulheres como Sojourner Truth sobre o modo como sua identidade sexual se combinava com sua identidade racial, tornando única a situação de vida das mulheres e, conseqüentemente, moldando seu foco de luta política. O coletivo destaca também outras origens da sua proposta feminista negra: o movimento de mulheres da “segunda onda”, em que destacam a participação expressiva de mulheres trabalhadoras, negras e do Terceiro Mundo, mesmo que esta participação tenha sido obscurecida pelo racismo e elitismo internos ao movimento feminista; as diferentes vertentes do movimento negro nos Estados Unidos das décadas de 1960 e 1970; a posição econômica e política da população negra no capitalismo e a experiência pessoal das mulheres negras com a opressão sexual, muito antes de entrarem em contato com conceitos como patriarcado, política sexual ou feminismo.

Em conjunto com o feminismo chicano nos Estados Unidos, o pensamento feminista negro foi responsável, a partir da década de 1980, por contribuições críticas de grande relevância às teorias feministas, desafiando modelos unitários de gênero e questionando o foco exclusivo na dimensão de gênero como fonte de opressão das mulheres (Davis, 2016 [1981], Lorde, 2009 [1984]). Elas apontam que abordagens universalizantes não permitem situar análises de gênero em contextos locais, deixando de fora especificidades sociais,

---

<sup>125</sup> O grande “rebuliço” causado por esse discurso também está registrado por uma feminista branca abolicionista que estava presente no momento em que ele foi proferido, revelando, entre outras questões, as tensões raciais nos movimentos abolicionista e sufragista naquele momento.

<sup>126</sup> O Combahee River Collective foi um coletivo de lésbicas negras feministas que se reuniu entre os anos de 1974 e 1979 em Boston, e era formado, entre outras, por Audre Lorde e Barbara Smith.

culturais e históricas das experiências e identidades das mulheres, assim como impedem o estabelecimento de conexões entre o sexismo e outras formas de dominação, baseadas na raça, classe e sexualidade. Em suas análises, estas autoras nos alertam para a importância de estudos sobre como as mulheres negras foram historicamente representadas, assim como sobre os modos pelos quais estas mulheres têm resistido a essas representações negativas, ressignificando estereótipos e construindo autodefinições sobre si, seus corpos e sexualidades. Nesses estudos, a escravização como experiência extrema de objetificação das mulheres negras é trazida como aspecto determinante, o que passa necessariamente pela dimensão da sexualidade ou, melhor, do controle sexual exercido sobre o corpo das mulheres negras sob o regime escravocrata (COLLINS,2000; HOOKS,2004; CRENSHAW 2002; CARNEIRO, 2001; BAIRROS,1995; CALDWELL, 2000; CARDOSO, 2012).

No Brasil, tornou-se uma prática entre ativistas do movimento de mulheres negras a constante busca de construção de referências próprias e a elaboração de genealogias contra-hegemônicas do feminismo, em que a ancestralidade de resistência e luta de mulheres negras assume lugar central. “Nossos passos vêm de longe”, afirmam (WERNECK, 2010), recusando-se a aderir a narrativas dominantes sobre o movimento feminista, em que, por exemplo, as sufragistas inglesas do século XIX aparecem como ponto de partida ou em que o chamado “feminismo da segunda onda” é tomado como momento mais significativo de luta feminista.<sup>127</sup> Neste esforço de elaboração de genealogias em que a experiência histórica das mulheres negras se situe no centro da análise, feministas negras brasileiras têm enfatizado os modos pelos quais o longo período de escravização da população negra impactou diferencialmente as experiências de mulheres negras e brancas, incluindo experiências relacionadas a questões presumivelmente comuns entre as mulheres, como violência contra a mulher, sexualidade e trabalho remunerado. Por outro lado, apontam como algumas elaborações centrais dos movimentos negros e dos estudos sobre relações raciais negligenciam as dimensões de gênero e sexualidade.

Esse debate segue bastante vivo nas redes e nas ruas, sendo retomado de modo intenso com a realização das *SlutWalks* ou Marcha das Vadias. Um posicionamento bastante difundido e debatido, por exemplo, foi a “*An Open Letter from Black Women to the SlutWalk*” (BLACK WOMEN’S BLUEPRINT, 2011), carta aberta assinada por organizações, ativistas e acadêmicas dos Estados Unidos em 2011, primeiro ano de realização da MV. Nessa carta, elas argumentam sobre os limites da Marcha das Vadias na perspectiva das mulheres negras

---

<sup>127</sup> Os problemas das periodizações do feminismo já foram abordados no segundo capítulo da tese.

daquele país, assim como demandam uma série de revisões críticas por parte das organizadoras da MV para que as experiências das mulheres negras não sejam silenciadas por essa ação política. No Brasil, notabilizou-se a crítica de Ana Flávia Magalhães Pinto, integrante do Coletivo Pretas Candangas, após a expulsão de um homem negro pelas participantes da Marcha das Vadias-DF durante a manifestação de 2013, em Brasília. Referindo-se a esse episódio, Ana Flávia Pinto (2013) define como “instável” a parceria entre feministas brancas e mulheres negras, denuncia a dificuldade da organização da MV em lidar com as especificidades das mulheres negras e reivindica “que o antirracismo deixe de ser palavreado fácil e se torne uma prática cotidiana e de franca compreensão para todas e todos”. Ao mesmo tempo, afirma que não pretende pôr

em xeque a legitimidade do feminismo em si ou a viabilidade de uma luta coletiva. Trata-se apenas de mais uma tentativa de deslocar a centralidade confortável do feminismo branco, mantida ao longo de décadas, algo que o permite exercer o seu poder à revelia das experiências de outras mulheres, com destaque neste caso para as negras. (PINTO, 2013).

Esse ponto merece aprofundamento, a partir das especificidades do contexto brasileiro, o que me proponho a realizar na próxima seção.

### 5.1.1 Historicizando “vadiagem” no Brasil

Inicialmente, me parece oportuno retomar o posicionamento da *SlutWalk* no Canadá, parcialmente reproduzido acima. Observamos que a nota pública começa pontuando a forma como a palavra *slut* vem sendo historicamente utilizada para definir pessoas sexualmente promíscuas, pesando principalmente sobre as mulheres. Não está no escopo deste estudo discutir em que medida essa afirmação contempla a historicidade do termo *slut* na sociedade canadense, mas apenas chamar a atenção para a importância de contextualizar o termo para que se possa compreender os questionamentos feitos a ele em cada contexto.

Nesse sentido, cabe destrinchar neste estudo os sentidos históricos da palavra vadiagem no Brasil, intrinsecamente associados ao processo de escravização da população negra. Com isso, não pretendo descartar a interpretação vigente na maior parte dos discursos da MV e suas integrantes, ou seja, a constatação de que vadia é um termo utilizado para rotular mulheres que “exercem sua sexualidade livremente”, “são seguras de suas escolhas”, (como aparece na carta manifesto da MVR 2016), “usam roupas curtas” ou “se relacionam com quem quiserem” (como afirma o CMVR no panfleto distribuído ao público na marcha de 2017). Trata-se de acrescentar à análise outros significados, relevantes para compreender

certas perspectivas críticas de mulheres negras sobre a MV. Esse exercício ganha importância se considerarmos que o momento de consolidação da ideia de vadiagem, e as políticas de repressão correspondentes, coincide com o momento de elaboração de um projeto de identidade nacional fortemente ancorado na ideia de mestiçagem, que, como veremos, tem componentes de gênero e sexualidade que ainda não foram suficientemente estudados.

Estudos históricos (ESTEVES, 1989; CHALHOUB, 2001; SCHETTINI, 2006; SOUZA, 2015; FRAGA FILHO, 1996; DIAS, 2006; FERREIRA FILHO, 2003) que analisam os períodos do Império e primeiras décadas da República no Brasil (século XIX e início do século XX), apontam que a repressão à ociosidade passou a ocupar um lugar cada vez mais central entre as preocupações das autoridades à medida que a instituição da escravidão se fragilizava. Tratava-se de uma forma de ampliar o controle sobre o contingente crescente de pessoas livres pobres que não estava sob controle senhorial, contingente este formado principalmente por não brancos.

Como coloca Walter Fraga Filho:

Com o declínio da escravidão, o fundamental não era apenas obrigar a trabalhar, mas também submeter os pobres a um controle mais rigoroso. Daí por diante viver de esmolas ou simplesmente caminhar pelas ruas passou a ser considerado vadiagem e ociosidade. Uma crescente intolerância em relação à mendicância se traduziria em uma série de leis e medidas policiais que visavam controlar e internar os mendigos. (FRAGA FILHO, 1996, p. 19)

A vadiagem passou a ser considerada crime policial no Código Criminal do Império, de 1830, cujo artigo 295 estabelecia a pena de 8 a 24 dias de prisão, pena que no ano seguinte foi elevada, por lei, para um a seis meses de prisão, podendo ser duplicada em caso de reincidência. Editais de polícia complementavam essa legislação, instaurando perseguições e ampliando as sanções<sup>128</sup>.

Estava configurado um ambiente bastante problemático para pessoas livres pobres. As camadas dominantes relutavam em incorporar mão-de-obra livre, o que levava essas pessoas a buscarem a sobrevivência em ocupações instáveis, exercendo funções como carregadores, serventes, lavadeiras, ganhadeiras, prostitutas, peixeiros, ambulantes, entre outras. Somava-se a isso a resistência das pessoas livres em desempenhar tarefas que se aproximassem da realidade da escravidão.

(...) havia da parte dos homens livres pobres uma atitude de permanente desconfiança e, em certos casos, até de recusa em vender sua força de trabalho. Para

<sup>128</sup> O autor traz o exemplo do edital de polícia de 30 de setembro de 1833, que estabelecia que todas as pessoas vadias e sem ocupação tomassem modo de vida “honesto e útil” em um prazo de quinze dias sob pena de serem condenadas a seis meses de prisão. (FRAGA FILHO, 1996, p.123)

muitos homens livres era preferível viver na mendicância a se sujeitarem a relações de trabalho que os equiparassem à condição de escravos. Contrariadas, as elites viam nisso a expressão da vadiagem e da preguiça. (FRAGA FILHO, 1996, p.24).

A repressão à vadiagem intensificava-se na medida em que se aproximava o fim da instituição da escravidão, passando a ocupar lugar de destaque no universo dos legisladores brasileiros. Para Sidney Chalhoub (2001), a ideia de vadiagem começa a ser formada pelos parlamentares no Brasil através de um processo de inversão, em que as qualidades positivas associadas ao trabalho eram colocadas em oposição às características da vadiagem, em uma operação que convertia o trabalho em “lei suprema da sociedade” e a vadiagem em “ameaça constante à ordem”. A ociosidade devia ser combatida, não só porque ao negar-se ao trabalho, o indivíduo deixava de pagar sua dívida para com a sociedade. O ocioso era visto também como um pervertido, sem educação moral e viciado, e a ociosidade era um “estado de depravação de costumes”. Foi assim que a vadiagem foi se tornando sinônimo de um “ato preparatório ao crime” (CHALHOUB, 2001, p.73-74).<sup>129</sup>

Já em julho de 1888, poucos meses após a assinatura da lei da Abolição, foi discutido na Câmara dos Deputados um projeto de lei de repressão à ociosidade, de autoria do ministro Ferreira Vianna, que tinha como objetivo “reprimir vícios” dos libertos para “evitar que comprometessem a ordem” (CHALHOUB, 2001, p. 67). O projeto estabelecia ainda uma conexão direta entre ociosidade e pobreza:

As classes pobres e viciosas (...) sempre foram e hão de ser sempre a mais abundante causa de todas as sortes de malfeitores: são elas que se designam mais propriamente sob o título de – classes perigosas –; pois quando mesmo o vício não é acompanhado pelo crime, só o fato de aliar-se à pobreza no mesmo indivíduo constitui um justo motivo de terror para a sociedade. O perigo social cresce e torna-se de mais a mais ameaçador, à medida que o pobre deteriora a sua condição pelo vício, e, o que é pior, pela ociosidade (Anais da Câmara dos Deputados 1988 apud CHALHOUB, 2001, p. 76).

Nota-se que os parlamentares afirmavam que apenas com a presença concomitante do hábito da vadiagem e da indigência, estaria caracterizado o delito da vadiagem, pois só assim estaria afetado o senso moral do indivíduo. Os parlamentares passam, então, a referir-se ao conceito de “classes perigosas”, que era utilizado em compêndios europeus naquela época.

---

<sup>129</sup> Como nos mostra Sidney Chalhoub (2001), essas ideias de que a escravidão teria levado negros a uma condição de “vícios” e “depravação de costumes” tiveram ampla penetração até muito mais tarde, e mesmo em obras de intelectuais críticos ao racismo na sociedade brasileira. O autor cita Florestan Fernandes, quando este afirma que o negro liberto apresenta ‘deformações introduzidas em sua pessoa pela escravidão’, ‘obsessão pelo sexo’ e que vivia em estado de ‘desorganização permanente de suas condições materiais e morais de existência social’. (p.173)

Sidney Chalhoub historiciza o termo “classes perigosas”, indicando que ele teria surgido na Inglaterra, para designar estritamente as pessoas que praticavam furtos ou outros delitos similares. Os deputados brasileiros, no entanto, citavam mais os autores franceses, alargando o termo a ponto de considerá-lo sinônimo de classes pobres, o que, no caso do Brasil, praticamente coincidia com a população negra.

Em sua obra *Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque* (2001), Sidney Chalhoub procura reconstruir o intenso esforço de elaboração, pelas classes dominantes, de uma nova ética do trabalho no período pós-Abolição, que obrigasse os livres e libertos ao trabalho e que dotasse o trabalho de valores positivos, em contraposição ao caráter degradante adquirido pelo trabalho durante o período escravista (p. 63-65). Elemento central desse esforço foi produzir um consenso quanto ao suposto caráter dos libertos, pensados como indivíduos despreparados para a vida em sociedade, já que, aos olhos das elites,

(...) a escravidão não havia dado a esses homens nenhuma noção de justiça, de respeito à propriedade, de liberdade. A liberdade do cativo não significava para o liberto a responsabilidade pelos seus atos, e sim a possibilidade de se tornar ocioso, furtar, roubar etc. Os libertos traziam em si os vícios de seu estado anterior, não tinham a ambição de fazer o bem e de obter um trabalho honesto e não eram ‘civilizados’ o suficiente para se tornarem cidadãos plenos em poucos meses.” (CHALHOUB, 2001, p. 67-8).

É através desse processo, que incluiu criar equivalências entre os conceitos de pobreza, ociosidade e criminalidade e associá-los às chamadas “classes perigosas” que, na segunda metade do século XIX, o termo vadiagem teve seu significado ampliado<sup>130</sup>, passando a incluir hábitos, festas e outros divertimentos de rua das camadas pobres livres, que não coincidentemente eram compostas, em sua maioria por “pessoas de cor”. Como afirma Adriana Albert Dias (2006), em seu estudo sobre capoeira na capital da Bahia

(...) desde o final do século XIX, o termo ‘vadio’ era usado tanto para se referir àqueles que não tinham trabalho, como para designar todos os que viviam de ocupações esporádicas. A palavra ‘vadiação’ também qualificava as brincadeiras, os jogos e os divertimentos de rua cultivados pelo povo e repudiados pelos que sonhavam com uma população que vivesse disciplinadamente pelos supostos padrões europeus. (DIAS, 2006, p.30).

O padrão de realizar numerosas prisões de “vadios” manteve-se nas primeiras décadas da República, conforme nos conta Adriana Dias, chegando a compor 78% do total de prisões

<sup>130</sup> “No sul, aliás, o termo vadio passou a ser sinônimo de trabalhador ‘nacional’ em oposição ao trabalhador moralmente qualificado que vinha da civilizada Europa.” (FRAGA FILHO, 1996, p.93). Sidney Chalhoub (2001) também nota que o projeto de repressão à ociosidade, discutido em 1888, preocupava-se exclusivamente com o chamado “trabalhador nacional”, deixando de fora os imigrantes europeus (p.66)



efetuadas na cidade de Salvador em 1918. Mais precisamente, de 2.023 prisões, 1.362 aconteceram por “desordem” e 226 por “vagabundagem”. Isso indica que boa parte das camadas populares tinha sua vida marcada por confrontos recorrentes com a lei, sendo que a vadiagem era constantemente referida, pela imprensa, agentes da ordem e outras autoridades como “a mãe de todos os crimes.” (DIAS, 2006, p. 33). Uma matéria do Diário de Notícias intitulada “A repressão da Vadiagem” ilustra bem a atmosfera daquele momento:

(...) desde as menos habitadas até as de maior trânsito, será testemunha de cenas vergonhosíssimas, em que, não raro, a palavra obscena ou o dito indecente andam de par com os gestos indignos, ofensivos tudo isto da moralidade pública. Outras vezes é o pugilato, em que os contendores se desancam a socos e bofetadas, ou recorrem à pedra, tão perigosa para o alvo que visam quanto ameaçadora do transeunte, que vai despreocupado, ou do curioso que se apraz em ver de perto o triste espetáculo da vadiagem que se engalfinha e irrefreada em plenas ruas de uma capital que foi e se pretende civilizada. Aqui é um bando de desocupados a jogar o vinte, os búzios, a onça, o xadrez, a lebre, etc. Ali um grupo de marmanjos a empinarem arraias nos lugares mais públicos, acolá uma corja de malcriados a se exercitarem num futebol a seu modo, sem respeito às famílias que transitam pelas ruas e praças, não destinadas aos exercícios desse gênero, legalmente permitidos; mais além, ou por toda parte, indivíduos sem educação, a fazerem garatujas imorais nas calçadas e nas paredes dos prédios e edifícios públicos, ou a lhes inutilizarem os enfeites” (Diário de Notícias 1905 apud DIAS, 2006, p 32-3)

Importante notar ainda, no discurso propagado pela imprensa, o peso da moral sexual nessas concepções, como podemos observar no repúdio ao uso da “palavra obscena”, “dito indecente” e “gestos indignos”, considerados ofensivos à moralidade pública, conforme trecho da matéria reproduzida acima. Esses dados nos permitem começar a compreender como as ideias de classe, raça, gênero e sexualidade se entrelaçam no conceito de vadiagem tal como foi utilizado no Brasil, em um contexto histórico específico. Voltaremos mais adiante a esse ponto, ao tratarmos da mútua constituição entre essas categorias, de modo mais amplo, no período de colonização da América Latina.

Outras práticas culturais e religiosas associadas ao povo negro também eram objeto de perseguição nas primeiras décadas da República no Brasil, como o consumo de maconha, rituais de candomblé e a capoeira. Com relação à maconha, Jorge Emanuel Luz de Souza (2015), nos mostra como o texto fundacional do proibicionismo no Brasil, “Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício”, escrito em 1915 pelo médico José Rodrigues da Costa Dória, estabeleceu as linhas gerais que o discurso condenatório do hábito de consumir maconha viria a assumir no país e que foi consolidado durante as décadas de 1930 e 1940: o enquadramento na categoria de toxicomania, a acusação das classes subalternas como consumidoras exclusivas da erva e a dimensão racial do uso da maconha no Brasil (SOUZA, 2015, p.37). Quanto à racialização da questão, o autor observa que Rodrigues Dória desdobra

o argumento em dois sentidos. Em um primeiro sentido, atribui origem africana à maconha, que teria chegado ao Brasil devido ao tráfico de escravos.<sup>131</sup> Em um segundo sentido, atribui a disseminação do hábito à “vingança da raça inferior”, expressa nesse trecho:

A [raça preta], selvagem e ignorante, resistente, mas intemperante, prestou grandes serviços aos brancos, seus irmãos mais adiantados em civilização (...) e inoculou também o mal a maconha nos que a afastaram da terra querida, lhe roubaram a liberdade preciosa e lhe sugaram a seiva reconstrutiva.” (Rodrigues Dória 1915 apud SOUZA, 2015, p. 40).

A associação entre maconha e cultos de religiões afro-brasileiras também é encontrada na literatura do proibicionismo e em estudos sobre a cultura no Brasil no século XX, completando um quadro de associação entre consumo de maconha e cultura negra. Esta associação sustentava-se em um estereótipo de “maconheiro”, configurado como um “amplo guarda-chuva criminológico capaz de abrigar uma variedade imensa de sujeitos sociais” (p.196)<sup>132</sup>.

Em sintonia com as interpretações delineadas anteriormente, Jorge Emanuel Luz de Souza (2015) observa que o discurso de Rodrigues Dória acerca da maconha foi construído no momento em que aumentavam os temores das elites brasileiras com relação às classes subalternas livres<sup>133</sup>. Constata também que “as proposições de Dória tomaram feições eugênicas e racistas, pois buscavam instituir, através da repressão à maconha, mecanismos de exclusão de grupos sociais específicos (negros, mulatos e pardos pobres) por ele associados à prática que condenavam, o que contribuía para a manutenção das antigas estruturas sociais” (p. 223). Isso explica o fato de que os usos científicos da maconha só tenham passado a ser considerados crimes no Brasil na década de 1930, quando havia uma conjuntura sensível ao apelo médico das décadas anteriores, conjuntura esta em que a noção de raça assumia função de destaque (p.71).

Com relação à capoeira, Adriana Dias (2006) nos conta que o termo “vadiar”, hoje muito utilizado pelos(as) capoeiras como sinônimo da sua arte<sup>134</sup>, já podia ser encontrado em processos criminais na década de 1910 para referir-se ao ato de jogar capoeira. E, conforme a

<sup>131</sup> Essa informação não pode ser confirmada pelos registros históricos, embora tenha persistido em obras de autores influentes como Gilberto Freyre, para quem a maconha teria sido trazida pelos africanos para o Brasil e era cultivada como planta “meio mística” para ser fumada em candomblés e xangôs. Nessa perspectiva, a maconha seria um traço da cultura negra que estaria resistindo à desafrikanização (SOUZA, 2015, p.192).

<sup>132</sup> Interessante notar a incorporação da pauta anti-proibicionista com relação às drogas pela Marcha das Vadias de Recife a partir de 2017.

<sup>133</sup> Do mesmo modo que vimos com relação à vadiagem, Souza mostra que há indícios do uso da maconha por “indivíduos de categoria social mais elevada”, porém apenas os “maconheiros” pobres e seus locais de consumo foram diligentemente listados por médicos e juristas.

<sup>134</sup> A ressignificação/apropriação do termo vadiagem por grupos subalternos, formados principalmente de negros e negras também pode ser observada em outros contextos, como o samba.

autora, a capoeira era praticada por gente que “fazia parte da arraia miúda, tinha ‘costume de preto’, fazia samba e batucada, não se vestia, nem se comportava da maneira que as elites dominantes desejavam” (p.78). Esses achados reforçam a centralidade da categoria raça na elaboração histórica da ideia de vadiagem no Brasil.

Comentando a obra “Intenção e Gesto. Pessoa, cor e a produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro.1927-1942” (2002), em que Olívia Maria Gomes da Cunha pesquisa processos de vadiagem nas primeiras décadas do século XX no Rio de Janeiro, Lilia Moritz Shwarcz observa como a vadiagem aparece muito mais como “categoria de acusação” ou como “ritual de rotulação” do que como realidade, em que a cor era um dos traços centrais definidores dos “vadios”. Isso ocorre em um período em que se afirmava o discurso da eugenia, através da associação entre antropologia, medicina e criminologia. “Na associação entre vadios e homens de cor rearranjavam-se as teorias, especificavam-se os lugares de criminalização, porém mais uma vez esquecia-se de uma vasta parte da população, agora [após maio de 1988] com direito à igualdade formal” (SHWARCZ, 2004, p. 786-8).

A partir desse breve panorama histórico, é razoável, portanto, pensar que um vadio não é “no máximo um cara preguiçoso, que não gosta de trabalhar”, como coloca em certo momento a ativista Emma, no trecho da entrevista citado acima. Há uma dimensão racial “impregnada” no termo, fazendo com que ele seja associado prioritariamente a pessoas negras. A própria Emma indica já ter tido contato com essa discussão:

*(...) "vadios" é porque os negros foram libertos, e aí? Aí, não deram nenhuma opção. É realmente uma coisa que não tinha como funcionar isso, porque libertam a galera, mas não trabalham remunerados; aí o pessoal fica na rua, mas se ficar na rua é preso por vadiagem, que não tem trabalho, mas não dão o trabalho pra pessoa, mas prende a pessoa se ela não tiver trabalho [risos]. Realmente não dava muita opção pro povo. E aí, a coisa do vadio era mais regulada para pessoas... Que negro não gosta de trabalhar, ficou com essa visão, sendo que o Brasil foi construído com o trabalho das pessoas negras, acabou que as pessoas negras não gostam de trabalhar... É um ciclo que trouxe pra onde a gente está hoje, ainda hoje, muito tempo depois, com racismo, com pessoas com oportunidades diferentes. (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).*

No entanto, essa perspectiva não se reflete nos posicionamentos públicos da Marcha das Vadias Recife a respeito da ressignificação do termo vadias, que quase sempre aparece com referência às restrições ao comportamento das mulheres de maneira geral. Uma abordagem universalizante, que, como veremos mais adiante, tem sido objeto de críticas contundentes por parte dos feminismos negros.

Aproximando o foco para as mulheres de setores populares, na breve revisão da literatura historiográfica já mencionada, foi possível acessar, ainda que de maneira limitada,

informações a respeito das condições de vida das mulheres de camadas livres pobres no período de elaboração e consolidação das políticas voltadas à repressão da vadiagem. Ocupadas com serviços domésticos em casas de particulares, percorrendo as ruas das cidades como quituteiras, trabalhando como lavadeiras, prostitutas ou amas-de-leite, protagonizando “bate-bocas” nas praças, integrando processos ligados a crimes sexuais ou ainda liderando estatísticas de mendicância, ao longo das narrativas históricas do período, nos esbarramos aqui e acolá, com mulheres de setores populares, a maioria delas “mulheres de cor”.

Adriana Albert Dias traz em seu estudo uma matéria publicada no Diário de Notícias, de Salvador, em 24 de outubro de 1911, intitulada “Vagabundos e desordeiros”, em que a campanha de combate à vadiagem, realizada pela imprensa de maneira cotidiana, abarcava também as mulheres de camadas populares:

Na praça 15 de Novembro, na esquina do Instituto Histórico [Piedade] e no Cruzeiro de São Francisco, reúnem diariamente indivíduos de ambos os sexos, carregadores e vendedoras de fructos e outros que são unicamente desocupados e beberrões, desenrolando um vocabulário licencioso de mais. A Capoeiragem entre os homens e o bate-boca entre as mulheres são o programa obrigado de todo dia, sem o menor recatamento às pessoas que por ali transitam, sejam senhoras ou creanças (...) (DIAS, 2006, p.61)

Era muito comum que comportamentos típicos do modo de vida de mulheres de classes populares (sair sozinha à rua, frequentar hospedarias e bailes, por exemplo) fossem estigmatizados como comportamentos de prostitutas, marginalizando tais mulheres, ao tempo em que se propagava um modelo ideal de ser mulher, que somente poderia ser atingido por mulheres das elites.

De fato, as mulheres de classes populares eram submetidas a uma política sexual gendrada e racializada, definida a partir da perspectiva de uma classe social específica. Nas palavras de Alberto Heráclito Ferreira Filho,

a afirmação desses novos padrões de conduta feminina, em consonância com ideais de moça ou senhora de família, se deu sobre uma forte estigmatização dos seus contra-espelhos: as prostitutas, as pretas, as trabalhadoras. Isso ajudava a traçar uma linha demarcatória entre a civilização e a barbárie. (FERREIRA FILHO, 2003, p. 27).

As prostitutas eram referidas nos jornais como “mulheres de vida alegre”, “mulheres de vida pública” ou “mulheres perigosas”<sup>135</sup> (DIAS, 2006, p. 51), estando em constante conflito e negociação com as forças policiais. Para se ter uma ideia da abrangência desse fenômeno, podemos lançar mão de um episódio, também registrado no trabalho de Adriana

<sup>135</sup> Pode ser frutífero explorar associações entre a expressão “mulheres perigosas” e a ideia de classes perigosas, conforme apresentada por Sidney Chalhoub (2001 [1986])

Dias, em que em um único dia foram presas quarenta e sete “mulheres de vida fácil” que residiam nas ruas das Vassouras, da Ajuda e do Bispo, na região da Sé, no centro de Salvador, que a essa altura já não era habitada pelas famílias mais abastadas da cidade (DIAS, 2006, p.40).

Martha de Abreu Esteves (1989), em sua análise dos processos por crimes sexuais (defloramento, estupros e atentados ao pudor) no Rio de Janeiro no início do século XX, mostra como os primeiros momentos da República constituíram um período favorável para que juristas buscassem organizar uma política voltada para a sexualidade, criando possibilidades de ordenamento através do controle social direto, pela ação da polícia e por penas judiciais, ou indireto, através da difusão de papéis sociais e sexuais a serem valorizados ou desvalorizados. Mais especificamente, a autora mostra como o poder de controle sobre trabalhadores(as) era ampliado pela punição de crimes sexuais, fazendo com que o aparelho jurídico fosse co-responsável pela implementação de uma nova política sexual “em nome de uma proteção geral da sociedade, da ‘raça e da civilização’” (p.30).

A autora argumenta que a elaboração da ideologia positiva do trabalho, já delineada nesse texto, veio acompanhada da “difusão de regras higiênicas para os habitantes da cidade de ‘bons costumes’ morais” (p.27), aprofundando-se as correlações entre honestidade, moral e bom trabalhador, formando um referencial central para a sociedade almejada pelas elites. Uma política sexual se fazia necessária nesse contexto; uma política em que um determinado tipo de honra feminina figurasse como aspecto central garantidor das bases da ordem e do progresso conforme preconizados pelas elites brasileiras, que tinham como preocupação a produção de cidadãos ordeiros e trabalhadores. (ESTEVEVES, 1989, p.30-32).

Martha Esteves demonstra como, a partir das diferentes situações econômicas, as mulheres eram impactadas de maneiras distintas pelos “esforços civilizadores” sobre a mulher, argumentando que a mulher/mãe pertencente à elite (higienizada) podia tirar alguma vantagem da nova política do corpo e do comportamento, pois de acordo com essa nova política, ela “deveria sair da alcova, integrar-se ao crescimento urbano, participando ao lado do marido de seus contatos profissionais e culturais, assumindo também funções assistenciais e intelectuais”, enquanto a mulher/mãe pobre, de acordo com as ideias hegemônicas vigentes na época, precisava aprender a vigiar suas filhas, para que se mantivessem distantes das ruas, lugar cheio de tentações. Também seria papel das mulheres pobres retirarem os homens (seus maridos e filhos) das ruas, cabarés e botequins, atuando como um dos principais agentes reformadores da sociedade rumo à ordem e progresso (ESTEVEVES, 1989, p.47).

Obras influentes do final do século XIX expressam a conexão intrínseca entre a dimensão racial e a sexualidade. Martha Esteves (1989) chama atenção aos trabalhos pioneiros do jurista Francisco José Viveiros de Castro pelo impacto que tiveram à época. Em *Atentados ao pudor*, publicado em 1894, ele discutia, naquele momento, se os brasileiros já estavam na degenerescência, ou se havia apenas uma exuberância do instinto sexual. Qualquer que fosse a resposta, aconselhava que se procurasse atentar para o fato de o brasileiro ser de “temperamento sexual” e possuir “caráter sensual, talvez pela influência do clima tropical, da alimentação forte, da hereditariedade de duas raças que se confundem na mestiçagem.” (Viveiros de Castro 1894 apud ESTEVES, 1989, p. 25). Nessa obra, vemos as ideias de raça e miscigenação, além das condições climáticas, serem invocadas como hipóteses explicativas da suposta exuberância sexual do povo brasileiro.

Já em *Os delitos contra a honra da mulher*, Francisco Viveiros de Castro estabelecia os dados materiais dos crimes sexuais, tais como cópula carnal, virgindade física, defloramento e idade, e definia caminhos para uma análise subjetiva, baseada em ideias como honestidade, promessa de casamento, honra, entre outras. Com isso, o jurista buscava organizar “os parâmetros jurídicos da ordem sexual e moral em relação à honra das famílias e das mulheres” (ESTEVES, 1989, p.37). O autor foi além, buscando suprir uma lacuna do Código Penal de 1890 que, embora expressasse três formas de consentimento ao ato sexual (sedução, engano ou fraude) – refletindo a preocupação dos legisladores com as condições em que a mulher permanecia honesta, mesmo não sendo mais virgem – não definia os significados de honestidade. Uma implicação das ideias de Francisco Viveiros de Castro foi que, para comprovar a culpabilidade do réu, a mulher teria que articular um discurso convincente sobre sua honestidade, de acordo com os parâmetros jurídicos e médicos (ESTEVES, 1989).

É assim que nos chamados “crimes de amor”, analisa Martha Esteves, as ofendidas se tornavam o centro da análise dos julgamentos, tendo por base a ideia de que as mulheres seriam “o centro difusor da moralização dos costumes” (ESTEVES, 1989, p.41). Os homens acusados teriam apenas que demonstrar que eram trabalhadores, enquanto as ofendidas teriam que demonstrar que tinham bom comportamento, compreendido de forma bastante ampla (hábitos de lazer, moradia, trabalho, estrutura familiar, amizade etc), mas em que o fator sexual era preponderante.

Como nos conta a autora, sair à rua constituía-se como um comportamento sob constante suspeição, no caso das mulheres, devendo ser criteriosamente analisado. Horário, companhia e destino das saídas à rua eram definidores da honestidade das mulheres, o que

tinha como efeito colocar as mulheres de famílias de trabalhadores(as) em uma situação praticamente indefensável nos processos de crimes sexuais. Dificilmente as mulheres pobres conseguiriam reunir provas que as caracterizassem como “mulheres higiênicas”:

(...) como corresponder a uma expectativa de que a mulher honesta não devia vagar pelas ruas desacompanhada? Como mães de moças pobres poderiam acompanhá-las em suas atividades, em seus trabalhos? Como iriam vigiar seus ‘bons costumes’? Como conseguiriam ter ‘um lar’ nas casas de cômodo consideradas promíscuas? É claro que mulheres pobres moravam em casas de cômodos, trabalhavam por vezes em lugares distantes. Costureiras, lavadeiras, domésticas, operárias, etc. tinham que se locomover sozinhas e também não dispensavam diversões ao ar livre, como as festas santas e o carnaval. A rua para elas não era um mistério, ou um lugar proibido nas suas vivências. (ESTEVEVES, 1989, p.67)

Para as “mulheres de cor”, era ainda maior o desafio de demonstrar que possuíam valores que as tornassem merecedoras do apoio da justiça. Era comum que os advogados atuantes nos casos de crimes sexuais associassem características físicas das “mulatas”, “mestiças” ou “de cor morena” como características típicas de mulheres sedutoras, que, portanto, não se configurariam como vítimas seduzidas. A autora traz alguns exemplos ilustrativos desta concepção, como no caso do defloramento de uma mulher descrita como “mestiça” pelo advogado do acusado. O advogado afirmava, em seu discurso que

No intuito de atirar ao denunciado a responsabilidade de um ato que ele não praticou, Florisbela, chega a afirmações curiosas. (Ela...) moça, de 18 anos, robusta, como assinala o exame médico legal, mestiça, desabrochando ao calor deste sol, nem seu sentimento, nem sua carne estremeceram senão pelo denunciado! (ESTEVEVES, 1989, p.59)

Mulheres negras testemunhas em processos de crimes sexuais também eram desacreditadas: “crioula imbecil”, “negra alcooteira, simplesmente imbecil” eram algumas expressões utilizadas para referir-se a elas (ESTEVEVES, 1989, p.73).

Martha Esteves demonstra o reflexo de tais ideias no desfecho dos casos de crimes sexuais, a partir de uma análise quantitativa de 88 processos estudados observando-se a variável cor. Em 56,3% dos casos em que as ofendidas eram pretas, os processos foram considerados improcedentes pelos juízes, contra 40,5% para pardas e 33,3% para mulheres brancas. Os resultados no tribunal do júri (réu inocente ou culpado) e os percentuais de casamentos realizados também favorecem as mulheres brancas (24,2%) em detrimento das pardas (18,9%) e pretas (12,5%). A discriminação racial também fica evidenciada pela maior presença de discursos de promotores e delegados, com o objetivo de defesa da vítima, quando as ofendidas eram brancas (78, 8%), em detrimento das pardas (40,5%) e pretas (56,2%) (ESTEVEVES, 1989, p. 111-113).

A autora corretamente avalia que estes dados permitem perceber como o projeto jurídico disciplinador da moral sexual das famílias pobres acarretou um cotidiano de punições, tendo predominantemente dois endereços certos: marginalizar mulheres “de cor” e promover a civilização naquelas mais “embranquecidas”. De alguma forma, então, civiliza-se através da marginalização.

A associação entre pobreza e prostituição, permeada pela dimensão racial, também merece atenção. Em seu trabalho sobre a prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas da República, Cristiana Schettini (2006) registra histórias de mulheres como Laura, 24 anos, identificada pela polícia como uma “mulher magra e morena”, “uma mulher parda e magra” e “uma mulatinha magra” e Cassiana, 37 anos e analfabeta, para quem “a prostituição era entendida como um trabalho entre outros que garantia um lugar para dormir e talvez a refeição do dia” (p.201), ou seja, mulheres que nem sempre tinham na prostituição sua atividade econômica mais importante. Para a autora, elas foram enquadradas como prostitutas devido ao fato de morarem em hospedarias, conviverem com outros trabalhadores pobres, realizarem múltiplos serviços e, significativamente, pela cor da pele.

Como já mencionei anteriormente, observa-se que essas discussões em torno da vadiagem e seu conteúdo racial já vêm ocorrendo entre as vadias brasileiras. Em Recife, Emma traz essa questão ao relatar que, em um dos debates preparatórios promovidos pelo CMVR em 2015, com o tema “Objetificação da mulher negra e a violência”, uma das convidadas, Larissa Santiago, do grupo Blogueiras Negras, “também falou do termo e explicou para as meninas por que algumas mulheres negras não colam e por que esse nome seria, principalmente no Brasil... lei da vadiagem... ela fez todo esse histórico.” (entrevista concedida à pesquisadora, em 30 de julho de 2016). No manifesto das mulheres negras de Curitiba no contexto da realização da Marcha das Vadias naquela cidade, ao afirmarem a trajetória de resistência das mulheres negras, a Lei da Vadiagem também é invocada como uma das investidas contra as quais foi preciso lutar ao longo da história:

Por isso somos a resistência dos quilombos; somos a resistência dos terreiros; somos a resistência do folclore, da capoeira; somos o nosso orgulho de ser negra que nem capitão do mato, nem lei da vadiagem conseguiu mitigar; somos as indesejadas que permanecemos; somos as cotistas que enegrecem a UFPR; somos aquelas que não aceitam o racismo; somos as que lutam diariamente pela igualdade real; somos aquelas que batem tambor; aquelas que amam seu cabelo afro; somos as que se preocupam com a criminalização dos nossos pais, filhos e irmãos; somos a pele negra que amamos; somos aquelas que brigam por melhores condições de trabalho; somos as que lutam pelo aborto legal e seguro; aquelas que desmistificam a imagem sexual que nos é atribuída; somos as que exigem políticas de promoção da igualdade; somos aquelas que querem enegrecer o feminismo; somos MULHERES NEGRAS FEMINISTAS.” (MARCHA DAS VADIAS CWB, 2013)



As observações feitas a partir da historiografia do período de construção e consolidação da repressão à vadiagem trazem indicativos da mútua constituição das categorias classe, raça, gênero e sexualidade no contexto brasileiro. A seguir, buscarei aprofundar a discussão sobre essas interrelações. Para isso, lançarei mão de produções teóricas de autoras negras, principalmente brasileiras, e outros estudos históricos e antropológicos a respeito da América Latina que se afinam com perspectivas interseccionais e decoloniais.

### 5.1.2 Mulheres negras: encruzilhadas teórico-políticas

É comum que debates sobre as interconexões entre diferentes categorias ou eixos de opressão – raça, classe, gênero e sexualidade – utilizem como ferramenta conceitual central o conceito de interseccionalidade, sistematizado pela autora estadunidense Kimberlé Crenshaw no final da década de 1980 e início da década de 1990. No entanto, sem pretender minimizar a importância do conceito, mas concordando com Ochy Curiel (2007) quando ela afirma que “descolonizar supõe registrar produções teóricas e práticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas” (p.95, tradução nossa), proponho-me a trilhar o caminho de diálogo com a produção de autoras que, bem antes do surgimento do conceito de interseccionalidade, já ofereciam caminhos interessantes para compreender as interrelações entre raça, gênero, classe e sexualidade. Trata-se de reconhecer e contribuir com um exercício coletivo, em curso no Brasil, principalmente por parte de autoras negras, que podemos qualificar como uma prática decolonial. Ochy Curiel (2007) observa como os estudos subalternos e descoloniais, a despeito de suas importantes contribuições, como a ideia de colonialidade do poder desenvolvida por Aníbal Quijano, também silenciam práticas e reflexões oriundas das práticas dos movimentos feministas. Mais especificamente sobre a contribuição de mulheres afrodescendentes da América Latina e Caribe, a autora enfatiza sua relevância e afirma seu reconhecimento como aspecto fundamental de um projeto decolonial:

las afrodescendientes en nuestra región han aportado significativamente a una crítica poscolonial, elaborando un pensamiento político y teórico cada vez más sistemático y profundo que se ha hecho desde las prácticas políticas. Un proceso de descolonización en el ámbito académico, como el que proponen los teóricos poscoloniales latinoamericanos, debe reconocer estas voces y propuestas (CURIEL, 2007, p.99)

Kimberlé Crenshaw utilizou o termo interseccionalidade inicialmente como metáfora (1989) para possibilitar a compreensão de situações em que as experiências de mulheres negras nos Estados Unidos ficavam invisibilizadas em legislações específicas sobre discriminação racial e de gênero, chamando a atenção para o entrecruzamento do racismo e

sexismo na vida dessas mulheres. A metáfora das “avenidas” que se cruzam, potencializando opressões e imprimindo um caráter específico às vivências de diferentes grupos subalternizados passou a ser utilizada, inspirando avanços na compreensão das interconexões entre raça, gênero, sexualidade e outros eixos de opressão.

Mais tarde, a autora diria que interseccionalidade é a

forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos de desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p. 177).

O conceito difundiu-se de maneira intensa entre acadêmicas e ativistas, o que pode ser atribuído principalmente à força de sua contribuição para superar perspectivas aditivas, em que opressões de raça, gênero, classe e sexualidade são vistas como um somatório de opressões, em direção a uma visão mais dinâmica sobre a interação entre esses eixos de opressão, formando uma matriz de dominação, como elaborou a autora, também afroestadunidense, Patricia Hill Collins (2000)<sup>136</sup>.

É importante observar que o conceito de interseccionalidade nasce no âmbito do pensamento feminista negro, calcado em um compromisso com a produção de conhecimento contra-hegemônico e transformador e com a construção de alianças políticas não-hierárquicas, trazendo uma crítica contundente a visões universalistas do sujeito político do feminismo. Ressalto esse aspecto devido à crescente produção acadêmica que se utiliza do conceito de interseccionalidade, porém sem reconhecer a centralidade da dimensão racial. Algumas vezes, argumenta-se sobre a necessidade de ampliar a genealogia do conceito, sem que isso leve ao reconhecimento de autoras negras ou de outros grupos racializados. Ao contrário, trata-se de uma operação que quase sempre leva ao “embraquecimento” do conceito de interseccionalidade, destacando a produção de teóricas brancas e marginalizando a categoria raça (BILGE, 2013). Além disso, as teóricas da interseccionalidade chamam atenção para a importância de analisar contextos socioculturais específicos, o que nos convoca a dialogar com obras que se concentram sobre a realidade latino-americana e brasileira.

Cabe ainda mencionar que interseccionalidade é apenas uma das ferramentas conceituais que buscam dar conta da interação entre diferentes relações sociais ou eixos de opressão. Algumas autoras feministas materialistas contemporâneas percebem desvantagens

---

<sup>136</sup> É evidente que a geopolítica da circulação do conhecimento também teve um papel central nessa difusão, visto que a produção do Norte global, escrita em inglês, circula com muito mais facilidade do que a produção de outras regiões, ainda mais se for escrita em outros idiomas.

na utilização do conceito de interseccionalidade, pois ele tenderia a colocar as relações em posições fixas, dificultando pensar relações de dominação dinâmicas e historicamente determinadas. Elas recorrem ao conceito de consubstancialidade das relações sociais desenvolvido pela francesa Daniele Kergoat (CISNE, 2014; SILVA, 2016), por considerarem que ele comporta de maneira mais adequada o “conflito, contradições e antagonismos, vendo as mulheres como grupo social de sexo entrecruzado pelos antagonismos estruturadores da sociedade” (SILVA, 2016 p.48). Outras admitem o conceito de interseccionalidade, porém enfatizando o caráter estruturante e a imbricação entre as dimensões de classe, raça e sexo, promovendo também uma abordagem decolonial, atenta às lutas concretas de mulheres racializadas e às reflexões de teóricas do Sul global (FALQUET; KIAN, 2015). Assim como, em seguida, aponto Lélia Gonzalez como precursora de uma perspectiva interseccional, Carmen Silva localiza no trabalho de Angela Davis, *Mulher, Raça e Classe*, de 1981, uma análise que pode ser considerada consubstancial, por se utilizar dos conceitos que intitulam o livro de forma dinâmica, interpretando as relações de poder que daí derivam e concluindo que a liberação da mulher e do povo negro são inseparáveis da luta de classes (SILVA, p.80-81).<sup>137</sup> Reconheço a validade e relevância desse debate e defendo, nesse estudo, a utilização do conceito de interseccionalidade, pela possibilidade de enriquecê-lo por referências históricas ao contexto brasileiro e latino-americano e por uma abordagem decolonial, como procurei fazer, mas também por uma escolha política de aproximação do campo teórico do feminismo negro.

Nesse sentido, destaco o pioneirismo de Lélia Gonzalez (1984) que, já no início da década de 1980, complexificava a crítica do movimento negro ao chamado mito da democracia racial no Brasil, denunciando que ele “exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra.” (p.228). Ela destrincharia esse processo ao delinear os estereótipos que marcam a representação das mulheres negras no Brasil – a doméstica, a mulata e a mãe preta – todos, segundo ela, instaurados a partir da figura da mucama, que ocupava lugar central no regime escravocrata.<sup>138</sup> Lélia Gonzalez, portanto, apontava a necessidade de considerar gênero e sexualidade de maneira interconectada a raça para compreender a realidade brasileira, a construção do mito da democracia racial e, em especial, a maneira como as mulheres negras em nosso país vivenciam o racismo e o sexismo.

---

<sup>137</sup> Há ainda outras formulações interessantes, como a ideia de co-formação das relações sociais, como proposto por Paola Bacchetta (2006).

<sup>138</sup> Essa elaboração de Lélia Gonzalez está em sintonia com a ideia de “controlling images”, desenvolvida por Patricia Hill Collins (2000) para se referir aos estereótipos que pesam sobre as mulheres negras nos Estados Unidos.

Para a autora, os termos “doméstica” e “mulata” são atributos do mesmo sujeito, sendo a doméstica o aspecto permitido da mucama, devido a sua utilidade no exercício de tarefas de cuidar da casa e das pessoas, enquanto haveria uma tentativa de encobrimento de outra função atribuída à mucama, a função sexual, exercida pela mulata. Em suas palavras, tal função “deve ser ocultada, recalçada, tirada de cena, mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência assustadora”, o que se tornaria manifesto principalmente na exaltação mítica da mulata no carnaval (p.230-231).

Mais tarde, a mulata como representação da mulher negra seria abordada por Sonia Maria Giacomini (2006) em seu estudo sobre os cursos de formação de “mulatas profissionais”, oferecidos pelo SENAC no Rio de Janeiro até o início da década de 1990. Ela demonstra o processo pelo qual um conjunto de qualidades inatas (individuais e coletivas) e adquiridas é requisitado – da cor da pele à forma de mover o corpo – para produzir uma mulata de acordo com certo modelo, produzindo não apenas uma representação estética, mas também uma representação moral e sexual da mulata, considerando que esta deve demonstrar capacidade de sedução. Afinal, era justamente a habilidade de sedução a prova de efetiva capacitação profissional como mulata. A autora demonstra como “as mulatas” assumem a ideia de que elas são símbolos sincréticos de brasilidade, como se tivessem qualidades intrínsecas passíveis de manipulação em rituais de sedução do homem branco. Na experiência dessas mulheres, tal habilidade se constitui ao mesmo tempo como um privilégio e um risco, dado que implica um exercício permanente de rejeição de identidades negativas ameaçadoras – a prostituta, a mulher sexualmente disponível – e de busca de associação a identidades idealizadas que não se completam – a artista, a bailarina (GIACOMINI, 2006, p.100).

Cláudia Pons Cardoso (2012), por sua vez, apoiando-se em perspectivas decoloniais, considera a construção da mulata como

uma expressão máxima da violência simbólica do racismo gendrado produzido pelo contexto das colonialidades do poder e de gênero. A mulata é uma construção absolutamente essencializada, fixada a partir de detalhes anatômicos do corpo os quais passam a representá-la através do estereótipo ao qual será reduzida. É, apenas, corpo, mas não qualquer corpo: o conjunto, que a caracteriza, é formado por seios e bunda grandes e uma habilidade ‘natural’ para mexer sensualmente e eroticamente os quadris em movimentos ritmados, anunciando o convite para o sexo. Estas características são exclusivas das mulatas, da ‘gente negra’; mulheres brancas, conforme a representação social, não sabem rebolar ‘naturalmente’, muito menos os homens brancos. Em função disto, a mulata possui os ‘ingredientes’ para corporificar a sexualidade livre de normas e controle sociais. O estereótipo da mulata, por conseguinte, reduz a mulher negra a um conjunto exagerado e, ao mesmo tempo, simplificado, de características que foram estrategicamente marcadas como diferenças inatas (p.129).

Seguindo outras trilhas, mas também reforçando a importância do sexo/sexualidade na compreensão da experiência de subordinação das mulheres negras brasileiras, Denise Ferreira da Silva (2006) recorre aos escritos de Gilberto Freyre como texto histórico no qual o erótico representa um papel crucial, impactando a forma como a mulher negra é percebida no contexto da escravização negra no Brasil. Para ela, ocorre uma articulação simultânea do racial e do sexual que produzem tanto o homem branco português como o sujeito da história, como o mestiço, que

resulta de dois momentos de violência autorizada: o uso econômico dos corpos dos escravos como máquinas produtivas e a apropriação do corpo das escravas não como sujeito erótico, mas como objeto, como uma bananeira ou uma ovelha, que produziria o tipo de corpo adequado para a tarefa de construir uma civilização tropical (p. 74).

A autora critica ainda a ideia, sustentada por Gilberto Freyre, de que a promiscuidade que ele percebe na sociedade colonial seria resultante de uma combinação do desejo incontrolado do português com o fácil acesso que ele tinha ao corpo da escrava. Para ela, essa abordagem faz com que, equivocadamente, o homem branco português e a mulher negra escravizada apareçam como os principais agentes da miscigenação – e não como agente e instrumento, respectivamente. Por outro lado, a sexualidade do homem escravo e da mulher branca seria controlada pelo sistema patriarcal (p.78). A mulher escravizada, nesta perspectiva, é duplamente vulnerável, por sua posição jurídico-econômica e por estar fora da lei moral do patriarcado. Com base nesta análise, a autora afirma que o mito da democracia racial é um discurso gendrado.<sup>139</sup>

É importante perceber que as ideias de Gilberto Freyre estão inseridas no contexto histórico em que a mestiçagem emerge como ‘ficção fundacional’ dos imaginários nacionais em vários países da América Latina, e de forma bastante marcada no Brasil. Ficção esta em que a sexualização da raça e racialização do sexo aparecem como elementos centrais. Para Mara Viveros Vigoya (2009), “embora indiscutivelmente a mestiçagem pressuponha considerar as relações sexuais e racializadas que a tornam possível, durante muito tempo, os estudos sobre mestiçagem desconhecera sua relação com a sexualidade” (p.69, tradução nossa).

Como observa Peter Wade, o sociólogo Roger Bastide foi pioneiro em constatar a imbricação entre raça e sexo, a partir do seu trabalho sobre raça no Brasil e França na década de 1950, afirmando que “a questão raça sempre provocava a resposta sexo” (Bastide 1961

---

<sup>139</sup> Mara Viveros Vigoya (2009) chama atenção para a recente produção historiográfica nos Estados Unidos que ressalta o aspecto sexual da escravidão, que tem sido considerada na maior parte dos estudos como algo de menor importância explicativa da relação hostil e íntima que a sociedade estadunidense tem com a raça.

apud WADE, 2009). Outro estudo pioneiro nesse campo, porém centrado na realidade cubana no período colonial, foi realizado por Verena Stolcke (1974), em que ela demonstra como sistemas hierarquizados racialmente operavam de forma patriarcal através de relações sexuais e de gênero. Homens pertencentes à elite, de pele clara, afirmavam sua posição dominante mediante o controle da sexualidade das mulheres brancas e o fácil acesso a mulheres de pele mais escura e status social mais baixo.

A categoria de honra desempenhava um papel fundamental nessas relações de poder, visto que as mulheres brancas podiam facilmente perder a honra por comportamentos sexuais considerados inadequados (entre eles, manter relações sexuais com indivíduos racialmente ou socialmente inferiores), enquanto os homens não perdiam a honra por ter relações extraconjugais com mulheres com status racial ou social mais baixo que o seu, devendo, no entanto, manter-se vigilantes quanto à honra das mulheres de sua família (VIVEROS VIGOYA, 2009). Em um trabalho mais recente, Verena Stolcke (2006) afirma a necessidade de uma perspectiva transatlântica para compreensão das sociedades coloniais, pois o padrão sócio-político que moldava os povos conquistados e o projeto de colonização e exploração dos novos territórios resultava da interação entre os princípios administrativos metropolitanos e os valores (espirituais, religiosos, sociais) relativos à honra e hierarquia social, sustentados por ideais de gênero no âmbito do casamento e da moralidade sexual (p.18). Os significados dinâmicos da ideia de “limpieza de sangre” cumpriram um papel central nos sistemas de identificação e classificação social desenvolvidos nas sociedades coloniais.

(...) durante os dois primeiros séculos depois da conquista, a *limpieza de sangre* se referiu mais a qualidades cultural-morais do que a qualidades raciais, já que a categoria moderna de raça foi introduzida apenas no início do século XIX. Fragilidades culturais e morais podiam ser remediadas pela educação. Posteriormente, autoridades no estudo das raças previam que nenhuma melhoria social poderia ser garantida pelo chamado branqueamento. Ainda assim, esses princípios conceitualmente distintos de classificação social tinham em comum que ambos atribuíam o status sócio-político à genealogia. A hierarquia social era baseada em linhas de descendência, embora o que se pensava ser transmitido pelo sangue tenha mudado de uma conduta moral-religiosa remediável para distinções sociais inatas, devidas a manchas indelévels. Justamente por se acreditar que a posição social era determinada precipuamente pela origem genealógica, a norma reprodutiva na sociedade colonial ibérica era o casamento endogâmico entre pessoas de mesmo status social. Zelando pela garantia da honra social associada à pureza de sangue, as elites coloniais aspiravam casar-se entre si para assegurar a pureza social condicionada ao nascimento legítimo de sua prole. (STOLCKE, 2006, p.30).

A autora ressalta que essas concepções genealógicas de pureza social e status tiveram forte impacto nas relações de gênero e na experiência das mulheres, já que se tornaria essencial para os homens da elite controlarem a sexualidade de “suas mulheres” de modo a garantir a reprodução adequada de seu status social através de um casamento adequado. O

exercício de cotejar concepções metropolitanas e coloniais também foi realizado por Peter Wade, em sua obra *Race and Sex in Latin America* (2009), na qual explora noções vigentes entre os povos originários quando se iniciou a colonização, na tentativa de perceber o modo como tais concepções interagiram naquele momento.

Jane-Marie Collins (2008) reforça a ideia de que gênero e sexualidade são centrais na experiência de escravização (e libertação), fundamentando a construção do mito da democracia racial no Brasil. Baseando-se em diversos estudos históricos, a autora observa que as mulheres escravas em geral pagavam por sua liberdade com muitos anos de serviços domésticos, lealdade e obediência a seus senhores. Meninos pardos muitas vezes eram libertados em reconhecimento aos serviços prestados por suas mães, que continuavam escravizadas. Além disso, donos de poucos escravos contavam com a capacidade reprodutiva de suas escravas para aumentar seu contingente de escravos, fazendo com que os senhores tivessem interesse tanto na capacidade produtiva como reprodutiva das mulheres escravizadas. A atuação de negras escravizadas como amas-de-leite, prática que continuou vigente após a abolição, como já foi mencionado no capítulo anterior, também denota a apropriação do corpo das mulheres negras como máquina-de-força-de-trabalho, como definiu Colette Guillaumin, corpo do qual se podia dispor de modo ilimitado, inclusive dos seus produtos, para tarefas produtivas e reprodutivas.

O acesso e controle da sexualidade da mulher negra funcionaram como uma forma de assegurar o domínio racial dos brancos e o domínio sexual de todas as mulheres. Jane-Marie Collins observa, portanto, que práticas de libertação e mestiçagem se interrelacionavam com sistemas de clientelismo e propriedade na sociedade escravista brasileira, produzindo o contexto histórico de surgimento dos códigos e da cultura da ambiguidade que marcam as relações raciais no Brasil contemporâneo e que formam as bases do mito da democracia racial. Como argumenta a autora,

negar a interdependência da intimidade com as desigualdades raciais e de gênero na história das relações de raça no Brasil é primordial para o processo de criação do mito da democracia racial, enquanto que a crença na possibilidade de transcender o preconceito racial por meio de relações sexuais interracialis permanece crucial para a sobrevivência do mito. (COLLINS, 2008, p.24, tradução nossa).

Ela propõe, então, trazer a sexualidade para o centro da análise do processo de mestiçagem, porém atentando para não reduzi-lo a um paradigma de senhor branco-escrava negra. Defende a necessidade de situar a sexualidade da escrava como bem de consumo central das relações escravo-senhor em todas as relações de mestiçagem e liberdade, um bem de consumo expropriado e explorado por senhores e senhoras. Para ela, a exploração do

trabalho produtivo e o êxito relativo da mulher escravizada em obter sua liberdade devem ser entendidos como produto do mercado de escravos em que o desejo de ganho, prazer e produtividade vinham juntos na conversão do trabalho escravo da mulher em bem de consumo, no qual a sexualidade e a produtividade da mulher escravizada eram componentes indivisíveis. Portanto, a exploração do trabalho produtivo e reprodutivo feminino deve ser compreendida como um processo composto (COLLINS, 2008, p.19-20).

Outras autoras demonstram a interconexão entre discursos científicos sobre raça e as representações sobre a sexualidade da mulher negra. Maria Luiza Heilborn (2006) argumenta que a imagem do Brasil como um país de moralidade sexual flexível, associada às raízes negras, foi influenciada pelas ideias de Arthur de Gobineau, nome de referência do racismo científico, que esteve no Brasil por um período de dois anos no final do século XIX. Já Janaína Damasceno (2008), em seu trabalho sobre Sarah Baartman, a Vênus de Hotentote<sup>140</sup>, afirma que o discurso médico científico “articulou categorias de raça e gênero que, universalizadas, acabaram por criar uma iconografia de hipersexualidade da mulher negra que impera até hoje” (p. 2). Partindo da informação, trazida por Lilia Schwarcz, de que, Georges Cuvier, o naturalista que submeteu Sarah a diversos exames de caráter científico protocolou o termo raça na ciência moderna, a autora chega a afirmar que “Sarah Baartman deu um corpo à teoria racista” (p.2) ou, mais amplamente, que o discurso científico sobre o racismo foi formulado a partir da construção do corpo da mulher negra como anormal e desviante.

Apesar de um tanto desajeitado, não pude evitar o exercício de “vai-e-vem” na história para compreender a dimensão racial na MV. Acredito, em sintonia com a análise de Avtar Brah e Ann Phoenix (2004), que faz sentido retomar debates ocorridos no século XIX e início do século XX, não para estabelecer uma correspondência direta entre escravidão e as relações sociais contemporâneas, mas para indicar que algumas questões que emergiram naquele momento histórico podem ajudar a iluminar os “embaraços” em curso na atualidade, relacionados a problemáticas similares. Nesse sentido, refletir sobre as diversas perspectivas de mulheres negras, participantes da Marcha das Vadias ou não, a respeito da MV, nos traz uma chave importante para nos aproximar da forma como o debate sobre as articulações entre raça, classe, gênero e sexualidade se apresentam nos discursos e práticas das vadias no Brasil, em especial na Marcha de Recife.

---

<sup>140</sup> Como nos conta Janaína Damasceno (2008), Sarah Baartman foi uma jovem khoi-san sul-africana, nascida em 1789, exibida publicamente em *freak shows* e “espetáculos” científicos europeus, no início do século XIX. Era comum entre mulheres khoi-san a presença de nádegas protuberantes e a prática de manipulação da genitália, tornando seus grandes lábios hipertrofiados.



O controle sexual exercido sobre as mulheres negras no período escravocrata e a hipersexualização das mulheres negras, processos discutidos acima, são elementos importantes para compreender o fato de que a desconstrução das representações hipersexualizadas das mulheres negras tenha se constituído como um dos pontos de maior investimento político por parte dos movimentos de mulheres negras no Brasil. Esse ponto foi registrado de maneira bastante interessante na pesquisa de doutorado de Cláudia Cardoso (2012). Ao entrevistar 22 ativistas negras, a autora observou que o tema da sexualidade esteve ausente na maioria dos depoimentos, não tendo sido abordado espontaneamente pela maior parte das entrevistadas. Mais especificamente, a lesbianidade negra foi livremente mencionada por apenas três entre as ativistas, justamente aquelas vinculadas a organizações com composição específica desse sujeito político. Após serem questionadas pela pesquisadora, as ativistas admitiram dificuldades em pautar questões relativas à sexualidade e identificaram algumas razões para este fenômeno. Uma delas seria a existência de necessidades mais urgentes na vida das mulheres negras do que o prazer ou a sexualidade, que são retratados nessa perspectiva como preocupação de mulheres brancas ou do feminismo dito hegemônico, cujas militantes teriam melhores condições socioeconômicas. Outra razão levantada foi justamente o grande investimento político feito pelos movimentos de mulheres negras no sentido da desconstrução das representações da hipersexualização da mulher negra, o que teria afastado a dimensão da sexualidade dos discursos dos movimentos.

A essa altura, vale a pena direcionar meu olhar para pistas que permitam compreender caminhos que vêm sendo trilhados por autoras negras para afirmação da liberdade sexual de/para mulheres negras ou, mais amplamente, para a dimensão do erótico e do prazer nas experiências das mulheres negras, como esfera de fortalecimento. Audre Lorde, por exemplo, já em 1984 propunha pensar o erótico como fonte de “força revigorante e provocativa à mulher que não teme sua revelação, nem sucumbe à crença de que as sensações são o bastante” (LORDE, 2009, p.1), superando a noção do erótico como símbolo da inferioridade feminina. É importante pontuar que, para Lorde, o erótico ultrapassa a dimensão sexual, sendo compreendido “como uma declaração da força vital das mulheres, daquela energia criativa fortalecida, cujo conhecimento e uso estamos agora retomando em nossa linguagem, nossa história, nosso dançar, nosso amar, nosso trabalho, nossas vidas.” (p.2).

Já Patricia Hill Collins (2000) sugere uma abordagem de sexualidade como um lugar em que convergem diferentes sistemas de opressão – heterossexismo, classe, raça, nação e gênero – todos eles baseados no controle do poder do erótico. Com isso, ela propõe a autodefinição como caminho para que as sexualidades das mulheres negras possam se tornar

um lugar de resistência. Diz ela: “Assim como controlar o poder do erótico é importante para a dominação, retomar e autodefinir esse mesmo erotismo pode constituir um caminho para o empoderamento das mulheres negras” (COLLINS, 2000, p.128).

No Brasil, na década de 1980, Lélia Gonzalez propunha subverter os estereótipos em torno da mulher negra, conforme destaca Sueli Carneiro:

Ela falava, nas palestras, de como tínhamos que curtir muito e ‘numa boa’ as nossas características físicas: somos coxudas, somos bundudas, temos graça, temos charme, dançamos... Contrariando a lógica – que é opressora, inclusive, no interior das famílias negras, sobretudo aquelas em processo de mobilidade – de castrar esses traços culturais que marcam o nosso corpo e de nos formatar dentro de um ajustamento à figura feminina hegemônica. A Lélia subvertia tudo isso, ela resgatava a imagem da mãe preta, a imagem da mulata, ela positivava, ela invertia a leitura tradicional que se fazia desses estereótipos e nos devolvia o que havia de positivo nessas coisas, o que havia de grandiosidade, de lúdico, de vitalidade nessa cultura, que nos fazia sermos mulheres diferentes das brancas, das índias e de outras. E de como nós não tínhamos que abdicar de nada disso, sobretudo para exigir respeito e para sermos valorizadas na sociedade. E ela apontava como isso era uma luta política, como ser mulher negra encerrava também uma possibilidade de protagonismo político (Carneiro apud CARDOSO, 2012, p.112).

A mitologia dos orixás também é utilizada por autoras negras para construção de outros referenciais de feminilidade, distanciados de modelos hegemônicos, em que as mulheres “não precisam abdicar de sua sexualidade para atingir o reino dos céus.”. Afinal, “as deusas negras são mães dedicadas e amantes apaixonadas” (Carneiro;Cury 2008 apud CARDOSO, 2012, p.313). Alzira Rufino, em texto dirigido às participantes do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, ocorrido em 1988, argumentava

Não abrimos mão da nossa postura feminista, apoiadas na tradição das orixás que nos legaram uma outra dimensão de mulher: a liberdade que não reconhece no homem o seu senhor; a ousadia que se acomoda na fragilidade dita feminina; a sensualidade sem culpa, tão natural como a dança e o ritmo que a mulher negra leva à perfeição. (Rufino apud CARDOSO, 2012, p.256).

Ainda que haja riscos de essencialismo envolvidos em tais perspectivas, esses esforços de autodefinição e elaboração de referências merecem destaque, e dialogam com as construções das mulheres negras participantes da Marcha das Vadias, a despeito da suposta “banalização da sexualidade” (MARCHA MUNDIAL DE MULHERES, 2012) ou do efeito de reforçar a estereótipos envolvendo a sexualidade das mulheres negras que a MV traria.

## 5.2 A dimensão racial na Marcha das Vadias no Brasil

A dimensão racial na Marcha das Vadias apresenta-se, portanto, como uma “velha questão”, que retorna ao foco dos debates feministas à luz de uma nova expressão política feminista. Problematizam-se os discursos e práticas da MV que afirmam a liberdade sexual das mulheres a partir de estratégias como a exposição dos seios em manifestações de rua e a reapropriação do termo “vadia”, utilizado pejorativamente contra as mulheres – e, como vimos, com forte conteúdo racial, ao menos no contexto brasileiro.

De fato, os debates em torno da questão racial na Marcha das Vadias são intensos, o que pode ser constatado não só nos posicionamentos públicos e práticas agenciadas por seus coletivos organizadores, mas também pela forma como esses debates transbordam de modo mais espontâneo para as ruas, em performances e dizeres levados pelas mulheres que participam apenas no dia da marcha.

Um dos cartazes levados às ruas por ocasião da Marcha em Salvador, em 2014, expressa bem essas disputas em torno de quem são os sujeitos desta ação política: “Aqui tem feminista negra que sabe o que quer. Ocupando espaço. Enegrecer é preciso!”, dizia o cartaz (imagem 29). Esses dizeres parecem dialogar com o texto de Sueli Carneiro intitulado “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero” (2001), que tem sido amplamente difundido, principalmente por organizações de mulheres negras, mas também em programas de disciplinas de graduação e pós-graduação na área de gênero e feminismo. A operação política de “enegrecer a Marcha das Vadias” povoa os debates internos entre organizadoras e os debates com outras ativistas nas redes sociais e ganha concretude nas ruas em momentos como esse.

Essa afirmação desafia a suposta homogeneidade no perfil das participantes da Marcha das Vadias, juntando-se a outras vozes de ativistas que ressaltam o protagonismo de mulheres com distintos pertencimentos raciais, sexuais e de classe na Marcha. A frase também procura enfatizar a intencionalidade política das mulheres negras participantes da Marcha das Vadias, reivindicando, assim, a agência dessas mulheres e opondo-se a qualquer interpretação em que elas apareçam como se estivessem meramente reproduzindo, de maneira inconsciente, práticas do feminismo hegemônico. Afinal, na MV “tem feminista negra que sabe o que quer”.

Imagem 29: “Enegrecer é preciso”: cartaz na MV Salvador 2014



Fonte: Marcha das Vadias Salvador (2014) <sup>141</sup>.

O debate sobre a nudez das mulheres negras é também abordado de forma direta nas ruas quando, por exemplo, vemos uma mulher negra na MV Salvador, em 2013, com os seios parcialmente expostos e a seguinte frase inscrita na barriga: “Por que Globeleza pode?” (imagem 30). Uma interpretação plausível para essa forma de se apresentar publicamente é justamente um questionamento às normas hegemônicas da cultura brasileira, que admitem apenas um tipo de nudez pública das mulheres negras – a nudez da mulata durante o carnaval, conforme apontado por Lélia Gonzalez.

<sup>141</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.669227566489731.1073741827.149428568469636&type=1>

Acesso em: 10 ago 2014

Imagem 30: Por que a Globeleza pode? MV Salvador 2013



Fonte: Marcha das Vadias Salvador (2013)

A rejeição à categoria mulata, como categoria racista, também aparece em alguns momentos de forma explícita na Marcha das Vadias, como ocorreu em Recife na marcha de 2017, quando uma participante negra escreveu em seu corpo a frase “Mulata não, preta” (imagem 31), o que denota o diálogo com o debate acumulado no âmbito do movimento negro, de modo geral, e em particular do movimento de mulheres negras.

Imagem 31 – “Mulata não, preta”: participante na MVR 2017



Fonte: Própria (2017)

Os contornos do que se constitui como pauta legítima do movimento feminista também são disputados nas ruas. Em Salvador, em 2015, o grupo que estava à frente da organização da MV definiu como performance (imagem 32) a ser levada para as ruas um protesto contra a chamada “Chacina do Cabula”, em que 13 jovens homens negros foram executados em um bairro popular de Salvador, em uma ação brutal da Polícia Militar<sup>142</sup>. Quando perguntei a Bruna, organizadora da marcha, sobre as razões para tal escolha, a resposta veio sem hesitação:

*Bruna: A gente da Marcha das Vadias sai com temas. (...) Claro que, assim, com temas na linha mesmo do feminismo: a questão do aborto, questão da violência contra a mulher. E o ano que me chamou muito atenção foi a coisa do Cabula (...) A gente fez performance. A gente ia colocando todo mundo agachado e eu ficava com o cartaz assim falando dos treze assassinatos do Cabula, que a gente nunca ia esquecer os assassinatos daquelas pessoas, né?*

<sup>142</sup> O caso ganhou forte repercussão, principalmente após uma fala do governador (Rui Costa/PT-BA), que comparou os policiais a artilheiros diante do gol. Matéria disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/mariafro/2015/02/08/fala-lamentavel-de-rui-costa-e-o-genocidio-negro-institucionalizado>. Acesso em: 15 set 2016

Pesquisadora: *Quando você fala assim: sempre sai com temas ligados ao feminismo... E essa chacina de treze jovens negros do Cabula, o que é que tem a ver com o feminismo?*

Bruna: *Tudo a ver! Porque são as mães, né? Então as mães, elas... Querendo ou não elas são feministas, porque elas que choram o corpo. Porque os que foram assassinados não iam chorar mais, né? Então, assim, eu vi muito depoimento de mãe, acompanhei. Então, eu vi o sofrimento daquelas mães. Então, eu levei pra reunião da Marcha, que era... É inadmissível a gente não falar sobre isso! Isso é feminismo, né? Você ter a noção que outras mães estão sofrendo. Então, foi uma coisa assim que, na hora que eu levei pra reunião da Marcha as meninas toparam na hora. Porque essas mulheres, elas sofrem... São mulheres de periferia, são mulheres que fazem o feminismo todos os dias, mesmo não sabendo que são feministas. Mas elas são! Porque se levantar às cinco horas pra colocar seu filho na universidade, ficar aguentando violência contra a mulher, violência dentro do trânsito, violência nos ônibus... É feminismo! (Entrevista concedida à pesquisadora em 13 de setembro de 2016)*

Imagem 32: “13 mortos no Cabula”: performance na MV Salvador 2015



Fonte: Voz da Bahia (2016)<sup>143</sup>

É possível afirmar que, ao incluir essa questão como pauta central da marcha, suas organizadoras aderem a construções do feminismo negro que buscam alargar a pauta do

<sup>143</sup>Disponível em:

[http://www.vozdabahia.com.br/index/blog/id-174583/salvador\\_cerca\\_de\\_150\\_mulheres\\_participam\\_da\\_5\\_marcha\\_das\\_vadias\\_em\\_cortejo\\_no\\_dois\\_de\\_julho](http://www.vozdabahia.com.br/index/blog/id-174583/salvador_cerca_de_150_mulheres_participam_da_5_marcha_das_vadias_em_cortejo_no_dois_de_julho)

ho. Acesso em: 15 set 2016

feminismo para além das chamadas “questões específicas” das mulheres, percebidas como um discurso hegemônico no movimento feminista, que deixa de fora a experiência concreta das mulheres negras, para quem a violência policial direcionada às comunidades negras periféricas é um aspecto crucial.

Um ano antes, na MV Salvador 2014, esse debate já se fazia presente nas ruas. Exemplo disso é a camiseta de uma das participantes, com a seguinte frase pintada à mão: “Anti-racismo também é feminismo”, o que parece contestar definições hegemônicas sobre o que integra ou deve integrar uma agenda feminista, de modo a abarcar o antirracismo como parte constitutiva desta agenda.

Imagem 33: “Anti-racismo também é feminismo”: participante na MV Salvador 2014



Fonte: Marcha das Vadias. Salvador (2014)

As discussões em torno da questão racial também ocorrem na MV em outras cidades. Na Paraíba, as organizadoras da MV promoveram, em 2013, seminários de formação sobre feminismos, nos municípios de João Pessoa e Santa Rita, incluindo feminismo negro entre os temas discutidos (GOLDFARB, 2014). Em Curitiba, mulheres negras integrantes da MV publicaram um manifesto em 2013, em que, após denunciarem a invisibilidade e o racismo dirigido ao povo negro em uma cidade marcada pelo imaginário de “capital europeia do



Brasil”, convocam as mulheres negras a irem às ruas justamente como forma de enegrecer o feminismo:

A marcha das vadias é composta de várias bandeiras, dentre elas a racial. Você que acredita que é preciso enegrecer o feminismo, venha marchar conosco em Curitiba e desconstruir a ideia de que o feminismo é branco e de elite. Vem pra rua, Mulher negra!!”(MARCHA DAS VADIAS CWB, 2013)<sup>144</sup>

Em Brasília, além do já mencionado episódio de expulsão de um homem negro da marcha, em 2013, Líbia Rany Oliveira Nascimento e Leila Saads (2013) relatam tensões em torno da questão racial desde bem antes, na primeira reunião para preparação da primeira edição da Marcha das Vadias-DF, em 2011. A maior parte das 50 mulheres que responderam ao chamado para a reunião, feito pelo Facebook, eram brancas e os questionamentos feitos por uma participante negra, de acordo com as autoras, ficaram sem uma resposta satisfatória:

Logo no primeiro encontro, o grupo que, obviamente, não tinha nenhum acúmulo de discussão nem identidades ou objetivos bem delineados, foi confrontado com alguns questionamentos vindos de uma militante feminista negra. As perguntas eram básicas para qualquer pessoa que se considere feminista em um país extremamente marcado pela desigualdade étnico-racial. Podemos reelaborá-las: Como a cultura machista/racista/elitista brasileira tem sublinhado as características dos corpos de mulheres negras, pretas e “mulatas”? Quais os corpos vistos como ícones nacionais que, dispostos ao lado da palavra “vadia”, confirmam a história de luxúria, lascívia e do frevo racial no Brasil? Como é possível deixar de pensar as violências machistas sem considerar o histórico de violências que as mulheres negras e indígenas vivenciaram e são hoje contadas como um romance de formação da cultura nacional. Mas, naquele momento, a maioria das participantes não tinha preparo para responder sequer a questão de como um grupo de mulheres majoritariamente brancas lidaria com o fato da ressignificação do termo “vadia” (uma das propostas da Marcha) ser infinitamente mais complicada para as mulheres negras e pardas do que para as mulheres não-negras.

Era possível perceber ali que, por mais que incomodasse de maneira geral o grupo o fato de poucas mulheres negras estarem presentes na reunião, essa ausência não era vista como um entrave à construção de um discurso político que tinha como base a premissa de que todas as mulheres em algum momento de suas vidas foram chamadas de vadias. O que foi negado, nesse primeiro momento, foi a possibilidade de perceber que as mulheres podem experienciar de formas distintas (a partir de sua subjetividade, classe, cor, religião, estado civil, profissão etc.) o incômodo (ou não) de serem chamadas de “vadias”. E, se a diversidade de experiências foi negada, conseqüentemente foi negada também a possibilidade de existirem mulheres que se recusassem a se apropriar do termo e ressignificá-lo, como é o caso de muitas mulheres negras. (NASCIMENTO e SAADS, 2013, p.2-3)

---

<sup>144</sup> Disponível em: <https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/manifesto-mulheres-negras-de-curitiba/> Acesso em 20 de agosto de 2016

### 5.2.1 A dimensão racial na Marcha das Vadias Recife

Como já mencionei em outros momentos do texto, a questão racial é também objeto de reflexão e tensão na Marcha das Vadias em Recife. Quando perguntei a Emma, integrante branca do CMVR, sobre como as mulheres negras que participam da MV equacionam, em sua vivência política, as tensões raciais, ela respondeu: “*Com muita treta*”. De fato, a trajetória de incorporação da dimensão racial na MV é um dos pontos mais tensos e talvez o mais produtivo, em termos do impacto do debate sobre a Marcha e seu coletivo organizador.

A análise dos dados demonstra um grande esforço, por parte das organizadoras da MV, de incorporar o debate racial, algumas vezes deliberadamente como uma tentativa de dar conta das críticas das mulheres negras externas ao coletivo. Isso fica evidenciado na proposição de debates preparatórios envolvendo questões raciais; na inclusão, em seus manifestos, cartas e panfletos, de abordagens sobre o peso do racismo para as mulheres negras; na valorização das performances individuais ou coletivas em que a negritude aparece como elemento central; e, não menos importante, na valorização da participação de mulheres negras tanto no dia da marcha como no seu processo de construção, compondo seu coletivo organizador. Além dessas iniciativas, as próprias participantes negras da MV, sejam elas organizadoras ou não, tomam para si a tarefa de responder às críticas sobre a suposta inadequação da MV para as mulheres negras, ao buscarem dar visibilidade à questão racial e assim, disputar a perspectiva feminista afirmada pela Marcha das Vadias.

O Coletivo Marcha das Vadias Recife promoveu debates com temas relacionados especificamente à questão racial nos anos de 2013, 2015, 2016 e 2017, a maior parte deles nas semanas que antecediam a manifestação de rua<sup>145</sup>. Em 2013, foi realizado o debate “A Marcha das Vadias e sua interlocução com o Feminismo Negro: impasses e desafios.”<sup>146</sup> Já em 2015, houve participação de militantes dos movimentos de mulheres negras de Pernambuco como debatedoras, – comitê impulsor da Marcha das Mulheres Negras em Pernambuco e do Cabelão-PE – em evento com o tema “Objetificação da mulher negra e violência. É importante ressaltar que o convite do CMVR a militantes negras reconhecidas na cena feminista da cidade para compor a mesa indicam o reconhecimento da relevância dessas vozes para o Coletivo.

---

<sup>145</sup> Para uma lista completa dos debates promovidos pela MV Recife, ver Quadro 2.

<sup>146</sup> Disponível em <https://marchadasvadiasrecife.wordpress.com/2013/10/16/a-marcha-das-vadias-e-sua-interlocucao-com-o-feminismo-negro-impasses-e-desafios/> Acesso em 01 nov 2017

Imagem 34: Cartaz de divulgação de debate preparatório à MVR 2015



Fonte: Coletivo Marcha das Vadias Recife (2015)<sup>147</sup>

Já nos anos de 2016 e 2017, o CMVR promoveu debates na perspectiva da branquitude, ambos intitulados “Branquitude e privilégios”, segundo Emma, um “tema muito difícil de conversar”. Ela conta que, no debate realizado em 2016, as “meninas brancas do Coletivo” foram desafiadas a falar sobre isso, até porque, no entendimento do coletivo, era preciso partir da experiência das pessoas, já que “ninguém estuda branquitude, é pouca gente que fala sobre isso”. No trecho da entrevista com Emma, destacado a seguir, percebe-se que a promoção deste debate foi parte de uma estratégia deliberada de superar a mera constatação de que o racismo pesa sobre as mulheres negras – crítica feita com frequência às ações políticas feministas consideradas “brancas” ou “hegemônicas” – e estabelecer um diálogo com perspectivas feministas diversas.

*Pesquisadora: E em relação às questões raciais, tem mais alguma coisa que você acha que mudou [de 2011 até 2016]?*

*Emma: Mudou a noção que tipo, mais do que admitir ou entender que racismo existe, que as mulheres negras sofrem mais. E, e...? Vocês vão discutir que horas? Em que níveis? A gente sabe que sim e que pena, né? Lamentável, né mesmo? Sim, o*

<sup>147</sup> Disponível

em <https://www.facebook.com/search/top/?init=quick&q=marcha%20das%20vadias%20recife&tas=0.19942804438741613>. Acesso em: 10 jul 2016.

*que, que a gente faz sobre isso? Como a gente pode... Porque tem uns textos, que eu não vou lembrar agora aqui, que Larissa leu pra a gente no dia da formação, que mais que rever privilégios é abandonar os privilégios. Então, assim, isso pro movimento feminista como um todo, pros movimentos sociais... A gente hoje consegue, a gente sabe que o racismo é uma coisa estrutural e tudo o mais, e que a gente fica tentando não pessoalizar (...) Agora que a gente sabe que as mulheres negras sofrem mais, são mais vitimizadas, a gente anotou e não vamos fazer nada com essa anotação?*

*Pesquisadora: E você acha que vocês fazem o que, além de anotar?*

*Emma: Então, a gente já terminou de anotar, agora a gente está, assim, esse primeiro debate sobre branquitude foi um desafio pra gente, pessoal, do tipo, foi aquela coisa, “eu anotei”, assim. Mas eu, como uma mulher branca, qual o meu papel nisso? Então, a gente vai, quer trabalhar essas discussões, internamente também dentro do coletivo. Sim, a gente tem um coletivo com mulheres negras, mulheres brancas. É o suficiente pra dizer que é um coletivo antirracista e tal? Que estamos aqui arrasando? Não é porque a gente sabe que arrasa que a gente tem que parar aí. (risos) Então, acho que a gente tem um caminho... a gente fica meio desesperada, quer salvar o mundo e jogar aquela bola de fumaça e resolver os problemas, mas a gente não vai. Então, a gente não tinha mulheres negras participando da marcha, agora a gente tem participando da marcha; a gente não tinha mulheres negras construindo a Marcha, agora a gente tem, olha! Construindo a Marcha! A gente tinha uma discussão muito assim: ah, a mulher negra, a mulher negra... Sim! E o papel da mulher branca? E o feminismo branco? Como é que a gente dialoga? Mas está num caminho bonitinho. A Marcha das Vadias é organizada na evolução, a gente não sabia... agora a gente está falando sobre isso; não é confortável, mas a gente está. (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016)*

Percebe-se ainda haver um reconhecimento de se tratar de um processo, em que se vislumbra a necessidade de aprofundamento e avanço constante, organizar-se “na evolução”, como diz Emma, demonstrando sua satisfação de que a MV tenha “evoluído” em relação a essa e outras questões.<sup>148</sup>

A importância dos debates na perspectiva da branquitude e a visão de processo de evolução do debate racial na Marcha das Vadias de Recife também são elementos que apareceram na avaliação de Pagu, 20 anos, negra (ou “negra clara”, como ela disse na entrevista individual), periférica, integrante do coletivo organizador da MV Recife desde 2015:

*Pagu: [esses debates] também contribuíram muito pra mim. Eu comecei a reconhecer minhas vivências, quando eu comecei a ouvir as mulheres brancas falando (...) Acho que esses debates de branquitude servem pra gente ouvir as pessoas privilegiadas, né, falando e a gente perceber que algumas delas ainda não têm noção do que tá acontecendo e tal e eu comecei a enxergar isso assim de uma forma mais intensa*

*Pesquisadora: Entre as meninas brancas do coletivo da Marcha das Vadias de Recife você acha que existe um reconhecimento de que elas têm privilégios por serem brancas, como é que é isso?*

*Pagu: Com certeza, inclusive elas se dispuseram total para participar do debate, para construir o debate, pra debaterem, elas que construíram, elas que estudaram o*

<sup>148</sup> A participação das mulheres trans e os debates em torno dos transfeminismos também foram abordados por Emma com esse mesmo sentido, de avanço na incorporação das “várias mulheres” e dos “vários feminismos”. Esse ponto foi discutido no capítulo anterior.

*tema todo. Foi muito importante para elas, eu acredito que foi muito importante. Deu para perceber, deu para notar como isso evoluiu de um ano pra o outro ano.*

*Pesquisadora: E o que você achou que evoluiu?*

*Pagu: Eu acho que evoluiu na questão delas se reconhecerem enquanto mulheres brancas privilegiadas, assim em vários detalhes, em várias situações que elas antes não enxergavam, eu acho que foi um avanço, elas conseguiram enxergar isso. De um ano pro outro, acho que foi muito grandios.*

*Pesquisadora: Isso fortalece o vínculo de vocês?*

*Pagu: com certeza, eu acho que fortalece muito todas nós, né, a gente se reconhecer e poder ter empatia total por cada uma e por cada vivência de cada uma aqui, e a gente conseguir conversar isso de uma forma muito paciente e respeitando o limite da outra, porque cada uma tá numa construção e a gente está se construindo coletivamente. A gente tá construindo a ideia com o tempo... (Entrevista concedida à pesquisadora em 27 de maio de 2017)*

A “evolução” no que diz respeito à questão racial também pode ser identificada nos documentos escritos pela Marcha das Vadias. Apenas para ilustrar, em 2013, em uma carta de princípios lançada pelo recém-criado Coletivo da Marcha das Vadias e assinado por sete mulheres, aparecem menções, ainda bem pontuais, à dimensão racial, na auto-definição do coletivo, quando afirmava:

*A Marcha das Vadias Recife é um grupo feminista, horizontal, plural e não partidário, que luta contra todas as formas de violência e opressão de gênero, sexo, raça e classe impostas às mulheres. Nossa pauta principal, no entanto, é a autonomia sobre nossos corpos e sexualidade e a não culpabilização das mulheres nos casos em que sofremos violência. (...) Este espaço é plural e, assim, reconhecemos a importância de reafirmarmos nosso compromisso na busca pelos direitos de todas as mulheres: negras, indígenas ou brancas; travestis, trans ou cisgêneros; lésbicas, bissexuais ou heterossexuais; e todas aquelas que se sintam representadas pelas pautas feministas, (BENNING et al, 2013).<sup>149</sup>*

Já na Carta Manifesto da MVR 2016, são abordadas questões que atingem as mulheres negras de maneira específica<sup>150</sup>:

*Marchamos porque a mídia hiperssexualiza as mulheres, nos colocando semi-nuas e objetificando nossos corpos, nos vendendo como produto de prazer e consumo dos homens. Essa mesma mídia com o apoio dessa sociedade machista e racista reprimem (sic) nossas sexualidades e nos rotulam e relegam às mulheres negras o papel de empregadas domésticas, “mulatas gostosonas” ou como piada pronta. Não! Ser mulher negra, pobre e marginalizada não é uma grande brincadeira. É ser o corpo mais vulnerável e socialmente relegado aos piores empregos, piores salários e altos índices de violência doméstica. (MARCHA DAS VADIAS RECIFE, 2016).*

Ainda de acordo com a análise dos documentos públicos da MV Recife, foi possível detectar um avanço no tratamento das questões raciais em 2017. Além de repetirem as ideias

<sup>149</sup> Disponível em: <https://marchadasvadiasrecife.wordpress.com/2013/08/> Acesso em 23 set 2017.

<sup>150</sup> Embora represente um avanço em relação a documentos anteriores, não deixei de notar que a dimensão racial na Carta Manifesto de 2016 é tratada apenas nesse parágrafo do manifesto e, brevemente, em uma passagem em que é dito que as mulheres negras e pobres são maioria entre as vítimas da criminalização do aborto.

centrais do trecho citado acima, na carta manifesto de 2017, elas adotam o termo “periféricas” ao tratar de mulheres negras ridicularizadas pela mídia e incluem as mulheres encarceradas como um segmento de maioria negra e pobre, “triplamente condenadas por um sistema de justiça racista, elitista, machista e homofóbico” (COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE, 2017). Essas inclusões parecem refletir as discussões realizadas nos debates preparatórios organizados pelo Coletivo, nas oficinas realizadas pelo CMVR em escolas públicas e na convivência com o conjunto do movimento feminista da cidade, incluindo parcerias da Marcha com coletivos de mulheres da periferia de Recife e Região Metropolitana, estabelecidas nos últimos três anos, como já mencionei no terceiro capítulo, e o aumento da participação de mulheres negras e periféricas no Coletivo organizador da Marcha.

*Paraguaçu: pra mim foi muito massa pra ver a organização de mulheres de outra perspectiva, mulheres mais velhas, porque, querendo ou não, meu feminismo é de mulheres jovens, eu convivi pouco com esse feminismo tradicional, que é como a galera fala lá no SOS Corpo (risos). Eu comecei mais a partir da organização do 8 de Março e das ocupações que tiveram no Derby, no ano passado, quando rolou a parada do impeachment de Dilma... e aí eu pude vivenciar mais essas mulheres mais velhas, que estão nessa pegada do feminismo já há muito mais tempo e que estão na quebrada, elas lidam com a violência de outra maneira, o grau de urgência é outro, pelo menos não é o meu... não posso falar por todas. E foi massa, pra mim foi uma experiência muito boa ver como elas se organizam, com os recursos, como é que faz a logística, o apoio, a questão das famílias muito forte, é uma coisa muito familiar, as pessoas apoiando, estarem na rua, no espaço (...) Estar numa praça e as pessoas passarem: “ah, o que é isso?” e aí atrair a atenção para um lugar completamente diferente porque eu estou mais acostumada a participar de um movimento social em espaços de burguesia, querendo ou não, Praça do Derby, Conde da Boa Vista, Praça do Diário, que tem uma periferia ali envolvida, mas... durante a semana, de dia, centro, é outro recorte, de você subir, pegar um buzão, e ir pra lá pro morro. Pra mim foi muito massa, principalmente porque não sou de Recife, a maioria da minha militância eu faço aqui, mas eu sou de Igarassu e lá não existe movimento feminista, nem movimento de mulheres, eu quero muito tentar da maneira que der introduzir isso lá, então para mim foi um aprendizado muito: “nossa! como que eu posso fazer isso em Igarassu?”. E mobilizar essas pessoas não dessa nossa maneira, não da maneira que a Marcha faz, mas dialogar com outras formas de se organizar (Grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)*

No panfleto distribuído nas ruas do dia da marcha em 2017, esse avanço é ainda mais perceptível. O recorte racial é incluído em alguns trechos importantes do documento: quando afirmam que as mulheres negras são as mais atingidas historicamente pelo termo vadias; quando colocam como primeira das três pautas centrais da Marcha, no item “POR QUE MARCHAMOS”, “o fim de todas as violências sexistas e racistas contra as mulheres cis e trans”, e quando em trecho intitulado “RACISMO”, afirmam:

Na pirâmide social brasileira, a violência estrutural do racismo recai sobre as mulheres negras. Não é nada fácil ser uma mulher, muito menos mulher preta e pobre, num país que vive na sombra de uma história escravocrata, carregando e

alimentando uma sociedade racista e perversa! São elas as mais atingidas, são elas as que morrem pela violência repressora do estado – vinculado às más condições de vida. E é por essa vida que marchamos: pelo fim do pensamento colonizador que coloca a mulher negra em um lugar de servidão-submissão como base de sustentação do sistema capitalista e patriarcal, e pelo fim do racismo que oprime, exclui e mata nossas mulheres! (COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE, 2017)

Já em 2018, as tensões raciais em torno da ressignificação do termo vadia são abordadas diretamente, em um posicionamento que reflete o amadurecimento do debate ao longo dos anos. Na postagem que inaugura o processo preparatório para a Marcha das Vadias Recife 2018, a Coletiva das Vadias dedica boa parte do texto a explicitar sua visão a respeito dessas tensões, levando não só à defesa de suas estratégias discursivas e de seu repertório de protesto, mas também à defesa da pluralidade do campo feminista e à auto-determinação das mulheres negras:

...desde o surgimento da primeira Marcha, em 2011, há uma série de divergências e críticas pertinentes voltadas para a construção do termo e em relação a lógica da ressignificação como arma política. Mulheres, principalmente negras e não brancas, que discordam dessa re-apropriação e acreditam que a sua utilização reforça um lugar histórico de objetificação de seus corpos. Ao compreender que mulheres brancas e negras ocupam lugares distintos e desiguais na nossa sociedade, afirma-se que referir-se às mulheres brancas enquanto vadias pode ser um ato revolucionário, mas em relação às mulheres negras e não brancas seria a reafirmação de um lugar historicamente marginal, de corpos vendáveis, sobre os quais há licença para violar. Contudo, é crucial o entendimento de que o movimento feminista é plural, é diverso, é amplo e possui uma coleção de pautas que nem sempre estão em consenso. Nem todas as mulheres negras pensam da mesma forma. A possibilidade de decidir livremente como agir é fundamental no enfrentamento às restrições históricas da vontade da população preta e pobre. Mulheres negras são a maioria em religiões protestantes que proíbem o uso de brincos, shorts, proíbem o encerramento de relacionamentos abusivos, proíbem até mesmo seu livre opinar. Mulheres negras também são as integrantes majoritárias dos subúrbios e favelas e recebem todo o ódio direcionado a expressões culturais como o brega e o funk. Este ódio se legitima também a partir de um julgamento moral de seu comportamento. Para muitas dessas mulheres debocharem de seu acusador, impossibilitando seu xingamento misógino, faz completo sentido.

Uma sociedade que não permite a diversidade de opinião, assim como um movimento social que não permite as diversas estratégias seria apenas fascista. Por isso os feminismos vêm acreditando na renovação da sua agenda de luta. Existem as mulheres que defendem a legalização da prostituição, do aborto, das drogas, e as que não encampam essas pautas. Essas diferenças são saudáveis. O que não aceitamos é o discurso moralista, o discurso que namora o conservadorismo, beirando a narrativa da direita. Não podemos permitir o uso deste tipo de juízo de valor ou a queima de reputação para deslegitimar um argumento divergente. A tentativa de homogeneizar as experiências das mulheres negras em relação ao que devem ou não acreditar é a tentativa de apadrinha-las, tutela-las e executar subordinação ideológica outra vez. Os séculos de silêncio e sofrimento precisam ser expurgados. Se a carne mais barata do mercado foi a carne negra, hoje não podemos nos esconder pelo medo ou imposição dessa objetificação. As estruturas econômicas que lucram com essa prática não vão outra vez limitar nossa liberdade ou usurpá-la quando entenderem vantajoso. Somos as "sapata", as "mulheres do grelo duro", somos mulheres que "gera buceta", somos as loucas de pedra, as putinhas aborteiras, somos a coletiva das vadias, a Luz del Fuego.

Somos o que nós nos definirmos e o que nos apropriarmos visando ridicularizar e debochar da misoginia em um formato escrachado de enfrentamento. (COLETIVA DAS VADIAS, 2018)<sup>151</sup>

Observando esse percurso, concordo com a constatação de Sonia Alvarez a respeito das expressões contemporâneas do sub-campo feminista no qual a MVR se insere, de que “o racismo e a desigualdade em geral, e não mais só a ‘diversidade’ – prevalente nos 1990 e que virou nada mais que uma platitude retórica –, hoje constituiriam um discurso articulador.” (ALVAREZ, 2014, p. 37).

Quanto ao dia da marcha, Emma nos conta com entusiasmo sobre as performances negras e a presença de coletivos organizados de mulheres negras, que aparecem de maneira espontânea para a manifestação nas ruas de Recife. Como exemplos desse tipo de participação, Emma pontuou a participação das “meninas do Hip Hop” (com destaque para integrantes do grupo Cores do Amanhã, que sempre grafitam a faixa de abertura da marcha); a performance individual, realizada na MVR 2015 por uma “mulher negra maravilhosa” que “foi toda empacotada de papel filme e pedaços de carne no peito, e sangrando, assim, de turbante...” (imagem 35); a contribuição do grupo *As Periféricas* (imagem 36), que fez uma performance coletiva baseada na mitologia dos Orixás, na abertura da MV Recife 2016 e a participação do coletivo recém-formado *Faça amor, não faça chapinha*.

---

<sup>151</sup> Disponível em <https://www.facebook.com/coletivadasvadias/> Acesso em 20 abr 2018



Imagem 35: Performance individual na MVR 2015



Fonte: Álbum Marcha das Vadias Recife 2015.<sup>152</sup>

Imagem 36: Performance coletiva do grupo As Periféricas na MVR 2016



Fonte: Álbum Marcha das Vadias Recife 2016.<sup>153</sup>

<sup>152</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasRecife/photos/a.1071316462882488.1073741851.4621777804630.29/1071317479549053/?type=3&theater> Foto de Suzanny Carvalho. Acesso em 02 ago 2016

Na MVR 2017, a visibilidade das mulheres negras durante a concentração também foi bastante significativa. Além da faixa principal da Marcha levar a imagem grafitada de uma mulher negra (imagem 37), mulheres negras fizeram performances individuais e coletivas como parte da programação acordada previamente com o Coletivo organizador. Entre estas performances, destaco a do grupo 8.0.8 Crew, que se auto-define como um “grupo de mulheres negras do interior de Pernambuco e Região Metropolitana do Recife, que trabalham juntas em prol da igualdade de gênero, da cena, movimentos sociais, da periferia, etc. dentro das vertentes do hip hop!”<sup>154</sup> e de Perlla Rannielly, mulher trans negra, que em sua performance *Carne Negra*, encena um processo de embranquecimento para questionar a objetificação sexual e o racismo contra as mulheres negras (imagens 38 e 39).

Imagem 37: Faixa da frente MVR 2017



Fonte: Própria (2017)

---

<sup>153</sup> Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/143843037@N06/26950731854/in/album-72157669532403495/>. Acesso em: 02 ago2016

<sup>154</sup> Disponível em [https://www.facebook.com/pg/808acrew/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/808acrew/about/?ref=page_internal) Acesso em 4 mar 2018

Imagem 38: Performance de Perlla Ranielly na MVR 2017 (I)



Fonte: Própria (2017)

Imagem 39: Performance de Perlla Ranielly na MVR 2017 (II)



Fonte: Própria (2017)

Outro sinal da “evolução” quanto à questão racial, apontado por Emma, é a participação crescente de mulheres negras, tanto no coletivo organizador da MV como nos momentos de rua.

*No comecinho da Marcha tinha altas críticas, pouquíssimas mulheres negras participando, porque juntamente com a construção do nome, na problematização tinha: era um evento atendido por meninas universitárias e as meninas universitárias não eram negras. Aí então... Faz seis anos... Assim, com esse novo... Entrou, tem mais mulheres negras na universidade agora e elas estão participando, elas estão fazendo parte do coletivo.<sup>155</sup> (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).*

Em outro trecho da entrevista, quando perguntada sobre a participação das mulheres negras no dia da marcha, Emma é enfática ao ressaltar que é uma participação significativa:

*Tem! Agora, foi aumentando, né? (...) Continua sendo uma coisa atendida muito por estudantes universitárias, continua... Mas tem mais meninas negras. Por quê? Tem mais meninas negras na universidade. Então, foi um mérito não da Marcha por si só, mas da construção da inclusão da diversidade nas universidades. Aí, a gente já viu... A Marcha das Vadias desse ano foi a mais enegrecida de todas, teve muita... Você vê as fotos (tem cada foto maravilhosa) tem fotos que você tem, assim, só mulher negra. O cara pegou assim, um ponto e você vê que só tem menina negra na foto. Então, tipo, elas não estavam também todas juntas e "ah, vamos só as negras andar...". Não, elas estavam... Mas tinham grupos que tinham muitas meninas negras. (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016)*

A experiência de Pagu, integrante do Coletivo organizador da MVR a partir de 2015 e que se autodefine hoje como mulher negra periférica é bastante ilustrativa, pois permite analisar a “evolução” da Marcha de maneira articulada ao que Pagu também considera como uma evolução pessoal dela a partir da sua participação na MV. Ao narrar sua trajetória de vida, ela afirma que a MV cumpriu papel central no reconhecimento de sua negritude, visto que ela vem de uma família “que ficava se embranquecendo o tempo todo”. Como me disse em entrevista individual:

*Eu tinha uma dificuldade muito grande de me reconhecer enquanto mulher negra, eu não me reconhecia enquanto mulher negra de jeito nenhum. Eu comecei a me enxergar assim quando teve a formação do coletivo da Marcha das Vadias; foi quando eu comecei a pensar nisso. (Entrevista concedida à pesquisadora em 27 de maio de 2017)*

Contou ainda que por um bom tempo, por ser uma “negra clara”, teve receio de participar do movimento de mulheres negras, porque tem “muitos privilégios” e, por isso, “muito medo de invadir espaços”. E que, após os debates e formações realizadas pelo CMVR, em que ela, “mesmo com todas as dúvidas”, sentiu-se “mais à vontade para falar sobre isso”, pensa em passar a atuar politicamente também em coletivos/movimentos de mulheres negras.

<sup>155</sup> Ver perfil das integrantes do Coletivo Marcha das Vadias Recife na Quadro 1..

Emma demonstra que o CMVR se mantém em alerta constante com relação às críticas a respeito do perfil racial, branco, e de classe média, do grupo. Isso ficou evidenciado no relato sobre um confronto envolvendo ambulantes e participantes da MV Recife 2015. Segundo relatos de quem assistiu o começo da situação, alguns ambulantes começaram a assediar meninas que estava na Marcha, uma delas reagiu e após muito tumulto e agressões, várias pessoas foram parar na delegacia. Emma fala da perplexidade das organizadoras da MVR diante deste fato, pois elas não tinham se preparado de maneira adequada – por exemplo, não tinham comissão de segurança ou assessoria jurídica a postos, em caso de necessidade. Relata também algumas das discussões que envolveram esse fato, perpassadas pelas dimensões de raça e classe:

*E aí, vários desdobramentos: primeiro, que tem as questões de classe que as meninas, que a gente não ia... é muito difícil porque, tipo, os caras trabalham na rua, são negros. Se a gente simplesmente denunciasse eles e eles batessem no Cotel<sup>156</sup>, não iria resolver muita coisa (...)A gente teve que pensar estrategicamente. Assim, primeiro que a gente não ia criminalizar um outro movimento social, que é vulnerável e tal. Mas a violência contra a mulher é um ponto, assim, muito caro da gente. Homem seja ele qual for ele tem que ser punido por violentar uma mulher (...) teve várias discussões nesse sentido de, tipo, além da coisa da criminalização desses caras, não resolver o problema e ainda reforçar que a Marcha das Vadias é um coletivo de mulheres brancas que prenderam os caras, que não era nossa intenção, não era a ideia. (Entrevista concedida à pesquisadora em 30 de julho de 2016).*

A descrição do perfil das participantes da MV torna-se um ponto importante de disputa no processo de legitimação da MV. Normalmente, o perfil das idealizadoras e participantes da MV no Brasil tem sido definido como mulheres jovens, universitárias, brancas, de classe média, muitas delas sem formação política feminista prévia. Por um lado, defesas tem sido feitas no sentido de valorizar essa expressão do feminismo, mesmo reconhecendo que a MV não abarca todos os segmentos de mulheres. Uma ideia ilustrativa dessa concepção é a noção de que certo “feminismo de classe média”, que capte a atenção da mídia, também seria necessário no nosso contexto (ARRAES, 2014). Por outro lado, a suposta homogeneidade no perfil das participantes tem sido contestada por diversas ativistas, que ressaltam o protagonismo de mulheres com distintos pertencimentos raciais, sexuais e de classe na Marcha, embora reconheçam tensões nas relações envolvidas. Assim, não é à toa que Emma me impele a olhar as fotos da Marcha de 2016, o que seria uma evidência

---

<sup>156</sup> Centro de Observação e Triagem Professor Everardo Luna, situado na Região Metropolitana de Recife.

irrefutável da presença de mulheres negras na MV.<sup>157</sup> No grupo de discussão realizado em 2017, Paraguaçu reforça esse ponto:

*Nesses dois anos... eu cheguei a vir um ano antes sem ser do Coletivo, porque eu sou muito amiga de Umoja e as três que eu acompanhei eu vi muita diferença de perfil, no ano passado tinha muita menina negra, muita menina de periferia, muito trans, muitas jovens. É uma marcha bem plural, até se você quiser fazer uma análise fotográfica, de pegar as imagens, você vai ver isso, que não é coisa de nossa cabeça, você vai ver que tem muita menina de periferia, e também porque calhou do contexto aquele crime bárbaro que aconteceu com a menina do Rio de Janeiro, que foi dos 33, que eu acho que foi uma coisa que atingiu muito a periferia de todo o Brasil e as pessoas se identificaram muito com aquela violência e rolou um boom. Acho que muita gente foi mais, rolou uma mobilização dos bairros, a gente via no Facebook a galera meio que marcando ponto de encontro, rola muito da pessoa ir sozinha e perguntar “estou indo sozinha” e as outras colam e elas se encontram lá. Então eu acho que esse perfil já mudou completamente, assim como o carimbo que se tem muito da Marcha das Vadias, de que é um movimento só pela libertação dos corpos das mulheres, só a libertação física, sexual e isso veio mudando com o passar dos anos...(Grupo de discussão realizado em 25 de maio de 2017)*

Imagem 40: “Negra Livre”: participante na MVR 2016

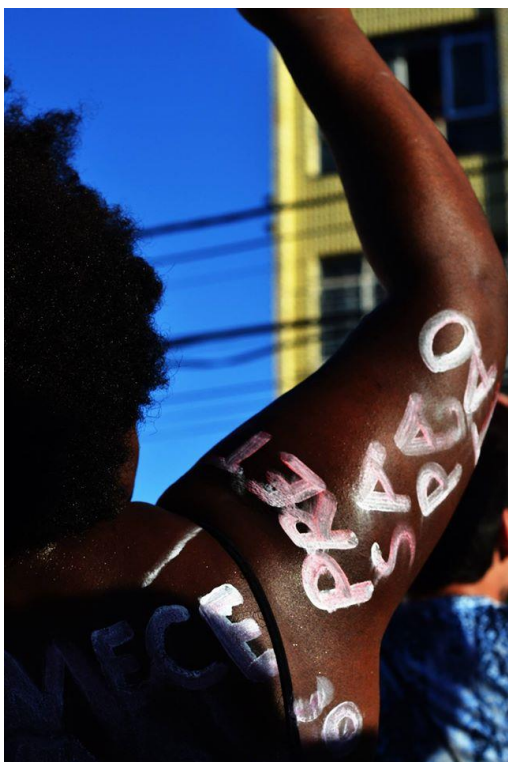


Fonte:

Fonte: Rodrigues, Mariana (2016)<sup>158</sup>

<sup>157</sup> A tensão em torno da participação de mulheres negras também apareceu de forma intensa na MV de Salvador, pois apesar de haver concordância sobre a predominância e maior visibilidade de mulheres brancas nas primeiras edições da Marcha (2011 a 2013), a principal referência da MV nessa cidade é uma mulher negra. Em 2014, houve uma decisão de que a linha de frente da marcha seria composta somente por mulheres negras, refletindo uma aposta na possibilidade de incorporação de “pautas específicas das mulheres negras, índias, transexuais, lésbicas” pela Marcha das Vadias, afastando-se o risco de que ela exclua essas mulheres e permaneça como um espaço elitizado e branco” (ARRAES, 2014).

Imagem 41: “Preta Sapatão” : participante na MVR 2016



Fonte: Marcha das Vadias Recife 2016<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1105484432836363&set=a.1105482929503180.1073741997.10000>

<sup>1</sup> Acesso em 9 jul 2016

<sup>159</sup> Disponível em:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2031818293710784&set=pcb.1713304928922552&type=3&theater>.

Acesso em: 08 de julho de 2016.

Imagem 42 – “Livre Vadia Puta”: participantes negras MVR 2017



Fonte: Própria (2017)

Ao longo desse capítulo analisei como a dimensão racial vem sendo tratada na Marcha das Vadias, desde o início das manifestações, em 2011, até o presente momento, concentrando a atenção na MV Recife, mas também trazendo elementos de outras cidades, mesmo porque, como vimos, embora não haja uma conexão organizativa entre as organizadoras nos diferentes lugares onde a marcha ocorre, as “tretas” de cada cidade acabam por influenciar a agenda de debate nas demais cidades. Constatei a reconfiguração do coletivo organizador da MVR, com maior presença de mulheres negras, assim como o aprofundamento do debate, a partir das tensões que emergem principalmente nas redes sociais, mas também nas relações com outros coletivos feministas da cidade. O CMVR tomou, ao longo dos anos, diversas iniciativas – formações internas, debates abertos, estabelecimento de parcerias com grupos da periferia, declarações públicas, entre outras – para dar conta dos questionamentos emergentes sobre até que ponto suas pautas, discursos e formas de protesto são capazes de contemplar as mulheres negras. Além disso, as participantes negras da marcha impulsionam o debate, dentro do Coletivo organizador e nas ruas, através do modo que se apresentam publicamente nas



manifestações. Todas essas reflexões e movimentações compõem um processo vivo e dinâmico, trazendo aportes significativos para o feminismo contemporâneo brasileiro em seus esforços de articular as dimensões de raça, classe, gênero e sexualidade em suas práticas políticas.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Marcha das Vadias surgiu em meados do ano de 2011 contribuindo para “mover as placas tectônicas” do campo feminista brasileiro. Desde então, as vadias remexem em velhas questões polêmicas do campo, provocam novos debates, apresentam o feminismo e o ativismo de rua para adolescentes e jovens, trazem um repertório de protesto com elementos novos ou recriados a partir de experiências anteriores, movimentam as redes e as ruas. Tudo isso em um momento dramático da história do Brasil, em que discursos de intolerância, misoginia, racismo e LGBTfobia “saem do armário” e se apresentam de maneira contundente na sociedade, nas instituições e nas diversas instâncias de poder. Estar nas ruas para disputar imaginários e propostas feministas e de justiça social exige coragem e é uma questão de sobrevivência para as mulheres do Brasil e do mundo, nesse momento. Nesse sentido, penso que a Marcha das Vadias presta uma contribuição inestimável não só para o movimento feminista, mas para toda a sociedade.

Na contramão da trajetória observada em várias cidades brasileiras, a Marcha das Vadias Recife segue com grande vitalidade, atraindo centenas ou milhares de mulheres a cada ano, em mobilizações que denunciam violências, afirmam a liberdade e o poder coletivo das mulheres, com questões de gênero e sexualidade ocupando lugar central. Promovem eventos públicos para debate sobre temáticas relevantes para o feminismo, articulam-se com outros grupos, organizações e redes feministas, “ativistas” e pelo direito à cidade, chamam a atenção de veículos da mídia corporativa e independente e participam ativamente de discussões e “tretas” nas redes sociais.

Em Recife, ainda que com muitos percalços, as vadias avançaram em sua organicidade, criando um coletivo organizador, que, em 2018, passou a se chamar Coletiva das Vadias, e anunciando publicamente o propósito de seguir atuando de modo contínuo, para além das marchas anuais. De 2011 até agora, as vadias de Recife se engajaram em diálogos, mantiveram uma escuta sensível às experiências das mulheres e às críticas recebidas e investiram em sua auto-formação, o que vem frutificando em discursos mais profundos e multifacetados, incorporando e redimensionando aspectos inicialmente negligenciados e fortalecendo sua vinculação com o campo feminista local.

A pesquisa tinha como objetivo geral compreender como os discursos e práticas da Marcha das Vadias Recife se inserem no âmbito do feminismo brasileiro contemporâneo. Considerando minha trajetória como feminista, militante e trabalhadora em uma organização de apoio a movimentos sociais, incluindo movimentos feministas e de mulheres, procurei

adotar uma abordagem epistemológica que pudesse contemplar meu engajamento político, tomando-o não como obstáculo, mas como fonte de conhecimento, a partir de um ponto de vista situado e engajado. Nesse sentido, busquei também levar a sério, no decorrer da pesquisa, minha condição de mulher branca, de classe média, heterossexual, mãe e pesquisadora, inserida no contexto brasileiro, marcado por profundas desigualdades. Utilizando um conjunto de métodos qualitativos – inserção etnográfica, entrevistas, grupo de discussão e análise de dados em redes sociais – mantive contato constante com as organizadoras da Marcha das Vadias Recife, o que possibilitou uma aproximação produtiva para a finalidade da pesquisa e gerou vínculos de confiança e afeto.

Em seguida, reconstruí a trajetória da Marcha das Vadias Recife, situando-a tanto em relação à história do movimento feminista brasileiro, como no contexto da eclosão de outros protestos no país nos últimos anos, no campo feminista e fora dele. Foi necessário considerar as especificidades locais, tendo em vista a autonomia organizativa da MV em cada cidade. Identifiquei continuidades, convergências e um processo crescente de diálogo e alianças concretas com outros grupos e organizações feministas, por iniciativa de tais organizações, ou das próprias vadias. Encontrei também alguns estranhamentos, que parecem estar relacionados ao fato da MV ter se iniciado sem mediação significativa das organizações de referência do movimento feminista, trazendo novas ênfases em sua pauta política e inovações ou recriações no repertório de protesto em relação às expressões mais consolidadas do movimento. Os “rituais” políticos próprios de cada grupo também geram fricções, que vem sendo trabalhadas em momentos de convivência e articulação entre os grupos.

A baixa governabilidade das organizadoras (ou iniciadoras, coreógrafas) da Marcha das Vadias sobre a profusão de imagens e mensagens personalizadas, levadas para as ruas pelas participantes das marchas em cartazes feitos à mão e em inscrições de frases de luta em seus próprios corpos, alguns deles desnudados, são características marcantes da MV que, se envolvem certos riscos e geram ruídos, também criam uma plataforma convidativa a “feministas avulsas”, curiosas, sem leituras prévias e sem histórico de militância, o que ocorre com menor intensidade nas atividades organizadas por outras organizações do movimento feminista. A participação de mulheres trans, embora ainda seja pequena numericamente, é significativa, e há boa receptividade por parte das organizadoras da MVR a essa participação. Nos últimos anos, registra-se maior proatividade das organizadoras para pautar os transfeminismos e o enfrentamento às transfobias, o que fica evidenciado nos debates preparatórios, nos posicionamentos divulgados pelo coletivo organizador e na programação de falas e performances que acontece durante a concentração para a marcha.

A dinâmica que ocorre entre as ruas e as redes sociais da Internet também é um elemento marcante na MV: os debates e as “tretas” transbordam das ruas para as redes e também, no movimento inverso, das redes para as ruas, exigindo das organizadoras da MVR contínuo posicionamento e reposicionamento a partir das críticas recebidas, não só com relação ao que ocorre em Recife, mas também nas demais cidades onde foi ou é realizada a MV. Afinal de contas, a maioria das pessoas, inclusive trabalhadores(as) da imprensa, supõe que há vinculação entre as diferentes marchas das vadias e demandam que elas se manifestem a respeito de polêmicas de outras cidades.

Também propus uma reflexão sobre o modo como o corpo aparece na Marcha das Vadias, tanto compondo a centralidade da sua pauta de denúncias e reivindicações, como na forma que o protesto assume nas ruas. Nessas duas dimensões, a partir de um breve panorama histórico sobre o corpo no protesto feminista, observei continuidades, mas também aspectos inovadores trazidos pelas vadias, com elementos que expõem e questionam a apropriação do corpo das mulheres pelos homens, pelo Estado e pelas instituições. Com sua presença “estridente” no espaço público, com roupa ou sem roupa, e sempre com uma mensagem forte de repúdio ao estupro e frases como “sou minha” e “meu corpo, minhas regras” escritas em seus corpos, as vadias confrontam ideias hegemônicas sobre mulheres e sexualidades, incluindo questões sensíveis no âmbito do feminismo, como prostituição e a hipersexualização.

Analisei também o modo como a MVR foi trabalhando a dimensão racial ao longo dos anos, diante das críticas de militantes negras sobre os limites da ressignificação do termo vadia e da prática de exposição dos corpos de mulheres negras no espaço público. Para compreensão do alcance dessa crítica, além de aportes teóricos do feminismo negro e de uma abordagem decolonial, recorri a um exercício de análise histórica sobre o modo específico como as relações entre raça gênero, classe e sexualidade foram construídas de maneira imbricada no Brasil, no período colonial, de regime escravocrata, mas também após a abolição, através da repressão à vadiagem e outras estratégias políticas, médicas e legais de perseguição à população negra livre. Procurei explorar como gênero e sexualidade foram acionados nessa operação, lançando luz sobre aspectos quase sempre negligenciados nos estudos das relações raciais no Brasil.

Embora as perspectivas interseccionais tenham ganhado espaço na produção acadêmica brasileira mais recente, de acordo com levantamentos feitos, por exemplo, por Laura Moutinho (2014), Marisa Corrêa (1996) e Sandra Azerêdo (1994), há limites no diálogo entre esses marcadores sociais. São constatadas lacunas na consideração da dimensão racial

nos estudos feministas, mas também a ausência de abordagens sobre sexualidade nos estudos sobre relações raciais. Avançar nessa perspectiva é uma tarefa posta para estudos que busquem compreender as diversas esferas da vida das mulheres – suas vivências cotidianas e suas ações políticas. Conforme procurei demonstrar, autoras brasileiras, especialmente autoras negras, em conjunto com outras bibliografias que tratam de contextos latino-americanos coloniais e pós-coloniais oferecem pistas para compreender a participação das mulheres negras na MV e a forma como suas afirmações por liberdade sexual se inserem no contexto brasileiro contemporâneo.

De fato, identifiquei a questão racial como um dos mais fortes pontos de tensionamento envolvendo a Marcha das Vadias em vários lugares onde ela ocorreu, com acirrados debates nas redes e também nas ruas, em que chama a atenção a participação significativa de mulheres negras que percebem na MV um espaço legítimo de atuação e enfrentamento. No caso de Recife, ficou evidenciado o esforço das organizadoras para dar conta de aprofundar a reflexão a respeito da dimensão racial, promovendo debates, entre elas e abertos ao público, inclusive tendo representantes de organizações de mulheres negras como debatedoras. Esse aprofundamento, que também passa pela dimensão da branquitude, vem se refletindo tanto nos momentos de visibilidade pública do coletivo, como em sua configuração interna e em sua atuação e política de alianças, que agora abarca grupos da periferia de Recife, estudantes de escolas públicas e organizações de mulheres negras e de setores populares.

Mesmo em cidades onde a MV já não acontece mais ou em que o número de participantes foi bem reduzido nas últimas edições, novas pesquisas acadêmicas e reflexões no âmbito do movimento feminista precisam ser feitas para compreender o impacto dessa experiência, principalmente nas capitais brasileiras. A MV teve algum papel na proliferação de coletivos e coletivas feministas que assistimos nos últimos anos no Brasil? Em que medida as novidades trazidas – ou pelo menos compartilhadas – pela MV se disseminaram para outras expressões do campo feminista e, de modo mais amplo, para o campo dos movimentos sociais? Por onde andam as mulheres que “se iniciaram” no feminismo a partir da Marcha das Vadias, e como andam seus feminismos? De que modo a participação, ainda que pontual, na MV afetou suas formas de ver o mundo, suas trajetórias pessoais e seus modos de atuação política? A MV afetou de algum modo a percepção social acerca do feminismo? Essas são apenas algumas das questões que ficam sem resposta nessa tese, pelas condições objetivas de realização da pesquisa, mas também pelas escolhas teóricas e metodológicas feitas.

As questões organizativas, assim como aspectos relacionados à forma de atuação, tanto da Marcha das Vadias como de outras expressões feministas recentes, mais “callejeras” e marcadas pelas interações *online/offline*, e o modo como elas se inserem no contexto político brasileiro merecem aprofundamento à luz das teorias dos movimentos sociais. Penso que essa trilha pode levar a explicitar possíveis limites dessas teorias e produzir novos desdobramentos, capazes de dar conta de formatos emergentes de ação coletiva e, assim, contribuir com as reflexões dos movimentos.

Para isso, é preciso inclusive avançar metodologicamente, para incluir nas análises, de modo sistemático, dados que circulam nas redes sociais. Também me parece necessário avançar em ferramentas capazes de captar, também de modo sistemático, as vozes das participantes de protestos como a Marcha das Vadias, para além das suas organizadoras ou iniciadoras em cada cidade. Sem isso, ficamos com uma percepção incompleta de seus significados e impactos. Fazem-se ainda necessários estudos que se debrucem sobre os aspectos transnacionais dos protestos, buscando compreender como ocorre a construção dos contornos que as lutas assumem em cada contexto nacional e local.

Ainda nessa linha, penso que é importante que outros estudos explorem, com profundidade, se e como as dinâmicas instauradas pela Marcha das Vadias (e outras expressões similares de movimentação feminista) interagem com dinâmicas políticas já existentes, tanto no âmbito dos movimentos feministas, como no campo institucional e governamental. Acredito que essa é uma tarefa urgente, nesse momento de ruptura democrática e retrocesso nos direitos que vivenciamos no Brasil e no mundo.

Na introdução da tese, eu disse que gosto de pensar que, mesmo que ela não contribua para a ação política das vadias ou do campo feminista, de modo mais amplo, que ao menos fique como registro, compondo a memória coletiva dos feminismos no Brasil. O certo é que o impacto da experiência dessa pesquisa sobre mim foi muito significativo. A aproximação do universo das vadias foi um verdadeiro divisor de águas em minha trajetória, muito mais do que eu poderia supor ao iniciar essa empreitada. Enquanto o trabalho acadêmico resultante desses intensos quatro anos provoca em mim sensações de limitação e até fracasso, felizmente posso dizer que a convivência com as vadias trouxe conhecimentos, ferramentas e emoções que não deixam dúvida de que valeu a pena. Saio dessa experiência transformada. As vadias fizeram com que eu ampliasse o olhar para a pluralidade dos feminismos, levando-me a perceber o que antes se apresentava para mim como um universo distante e, de certo modo, amorfo, porque eu simplesmente não reconhecia nesse universo as formas de ser e atuar que me eram familiares, a partir da minha inserção política e profissional junto a organizações

populares e movimentos sociais. Isso me traz, portanto, a responsabilidade de ser mais uma a fazer pontes entre feminismos e entre feministas, pelos lugares que ocupo e por onde circulo. As vadias também me conduziram a questionar e reorganizar minhas prioridades políticas e minhas estratégias de atuação individual e coletiva nos diversos espaços em que atuo. Elas me trouxeram a certeza de que o acúmulo teórico-político feminista não foi desperdiçado e que estamos, sim, dando seguimento aos “passos que vêm de longe”:

Se cuida, seu machista!

A América Latina será toda feminista!

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Vanessa. **A Marcha das Vadias e os efeitos da era digital na atuação política**. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização) – Programa de Pós-graduação em Mídia, Informação e Cultura, CELACC/ECA, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ALONSO, Angela. Repertório, segundo Charles Tilly: história de um conceito. **Sociologia & Antropologia**, v.2, n.3, p. 21-41, 2012.

\_\_\_\_\_; MISCHÉ, Ann. Changing repertoires and partisan ambivalence in the new Brazilian protests. In: *Bulletin of Latin American Research*, v.36, n.2, p.1-16, 2016

ALVAREZ, Sonia E. Feminismos latino-americanos. **Revista Estudos Feministas**, v.6, n.2., 1998. p. 265-284.

\_\_\_\_\_; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. O cultural e o Político nos movimentos Sociais Latino-Americanos. In: ALVAREZ, Sonia E. DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs.) **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 16-58.

\_\_\_\_\_. E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. **Cadernos Pagu**, v.43, jan./jun. 2014, p.13-56.

ANNUNZIATA, R.; ARPINI, E.; GOLD, T.; ZEIFER, B. Caso 1: #NiUnaMenos, os corpos nas ruas. In: SORJ, B.; FAUSTO, S., **Ativismo político em tempos de internet**. São Paulo: Edições Plataforma Democrática, 2016. p. 39-115

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**. Coleção Mundo do Trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo editorial, 1999.

ARAÚJO, Bárbara. **Marcha das Vadias do Rio de Janeiro: os santos que nos tem quebrado** Disponível em <http://blogueirasfeministas.com/2013/07/marcha-das-vadias-do-rio-de-janeiro-os-santos-que-nos-tem-quebrado/comment-page-1/> Acesso em 17 mar 2015

ARONOVICH, Lola. **Minha opinião sobre o Femen**. Publicado em: 17 ago. 2012. Disponível em: <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2012/08/minha-opiniao-sobre-o-femen.html> Acesso em 27 mai 2018

\_\_\_\_\_. **Viva a Marcha das Vadias! Já a reação a ela**. Publicado em: 05 jun. 2011. Disponível em: <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2011/06/viva-marcha-das-vadias-ja-reacao-ela.html>. Acesso em: 15 dez. 2013.

ARRAES, Jarid. **Marcha das Vadias: as divergências estão em curso**. Publicado em: 30 mai. 2014. Disponível em: [www.revistaforum.com.br/digital/149/marcha-das-vadias-divergencias-estao-em-curso/](http://www.revistaforum.com.br/digital/149/marcha-das-vadias-divergencias-estao-em-curso/). Acesso em: 20 de jul. 2014

ARTICULAÇÃO DE MULHERES BRASILEIRAS; TAMBORES DE SAFO. Comunicado à Imprensa. **Cadernos de Crítica Feminista**. v. 5, n. 5, Recife: SOS CORPO, 2012.

AZERÊDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais. **Revista Estudos Feministas**, número especial, 1994, p. 203-216.



BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n.2, 1995, p.458-463.

BARRETO, Letícia Cardoso; MAYORGA, Claudia; GROSSI, Miriam Pillar. VADIAS, PUTAS E FEMINISTAS: DIÁLOGOS EM BELO HORIZONTE. **Psicologia & Sociedade**, v. 29, e159528, 2017.

BATISTA, Lis. Por voto, feminista morre em Derby. **Estadão**. São Paulo, 14 jun 2013. Disponível em: < <http://acervo.estadao.com.br/noticias/acervo,por-voto-feminista-morre-em-derby,9106,0.htm> >. Acesso em 16 ago 2014.

BEHAR, Ruth. **The Vulnerable Observer: Anthropology that breaks your heart**. Boston: Beacon Press, 1997.

BENNING, Bruna et al. **Carta de princípios do Coletivo Marcha das Vadias Recife**. Publicado em: 12 ago 2013. Disponível em: <https://marchadasvadiasrecife.wordpress.com/2013/08/> Acesso em 23 set 2017

BILGE, Sirma. Intersectionality undone: Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, v. 10, n.2, 2013, p. 405-424.

BLACK WOMEN'S BLUEPRINT. **An open letter from black women to the SlutWalk**. Publicado em: 29 set. 2011. Disponível em: <<http://www.blackwomensblueprint.org/2011/09/23/an-open-letter-from-black-women-to-the-slutwalk/>>. Acesso em: 20 nov. 2013

BLAZQUEZ GRAF, Norma. Epistemología feminista: temas centrales. In: BLAZQUEZ GRAF, Norma; FLORES PALACIOS, Fátima; RÍOS EVERARDO, Maribel (coord.). **Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales**. México DF: UNAM, 2012, p.21-38.

BORAH, Ritupama; NANDI, Subhalakshmi. Reclaiming the feminist politics of 'SlutWalk'. *International Feminist Journal of Politics*.v.14, n.3, 2012, p. 415-412.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de sociólogo: Preliminares epistemológicas**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRAH, Avtar; PHOENIX, Ann. Ain't I A Woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*,v. 5, n.3, 2004, p. 75-86.

BRANCO, Sophia. **Feminismo Agora**. Recife: SOS Corpo, 2014.

BRINGEL, Breno. Miopias, sentidos e tendências do levante brasileiro de 2013. **Revista Insight Inteligência**, ano XVI, jul./set., p. 42-53.

BRITO, Priscilla Caroline de Sousa. **Primavera das Mulheres: internet e dinâmicas de projetos feministas no Rio de Janeiro em 2015**. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BUSTOS, Tania Pérez. 2010. Reflexiones sobre una etnografía feminista del software libre en Colombia **Revista Estudos Feministas**, v. 18, n. 2, mai./ago. 2000, p. 385-405.

BUTLER, Judith. 2006 [1990]. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity**. New York and London: Routledge

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n.2, 2000, p.91-108.

CAMTRA. **Olhares feministas sobre as mobilizações**. Rio de Janeiro: CAMTRA, 2013.

CAMURÇA, Sílvia. Nosso corpo, nosso primeiro território! **Cadernos de Crítica Feminista**. Ano VI, n.5. Recife: SOS CORPO, 2012.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. 2012. Tese (Doutorado)– Programa de Pós- Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In:SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE RACISMO, XENOFobia E GÊNERO, 2001. Durban. **Anais eletrônicos...** p. 1-6. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2014.

\_\_\_\_\_. Mulher Negra e Marcha das vadias. In:V LATINIDADES: MARCHA DAS VADIAS. Imagem e Edição: Chaia Dechen. Entrevistadora: Sabrina Faria. Trilha: Joe PaapaMensah; AfricaIs Home. Griô Produções, 4m18s. Publicado em: 25 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=IGqESMvHK8k>>. Acesso em: 21 nov. 2013.

CASAS-CORTÉS, Maribel; OSTERWEIL, Michal; POWELL, Dana E. Transformations in Engaged Ethnography. In: JURIS, Jeffrey S.; KHASNABISH, Alex (eds.). **Insurgent Encounters: Transnational Activism, Ethnography, and the Political**. Durham and London: Duke University Press, 2013, 199-228.

CASTAÑEDA SALGADO, Martha Patricia. Etnografía Feminista. In: BLAZQUEZ GRAF, Norma; FLORES PALACIOS, Fátima; RÍOS EVERARDO, Maribel (coord.). **Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales**. México DF: UNAM, 2012, p.217-238.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, Lar e Botequim**: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

CISNE, Mirla. Relações Sociais de Sexo, “Raça”/etnia e Classe: uma análise feminista-materialista. **Revista Temporalis**, v. 14, n.28, jul./dez. 2014, p.133-149.

COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE. **Carta Manifesto**. Recife, 2017.

COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE. **Por que marchamos?** Recife, 2017.

COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE. **Carta Manifesto**. Recife, 2016

COLETIVA DAS VADIAS. **Por que Coletiva das Vadias?** Disponível em: <https://www.facebook.com/coletivadasvadias/> Publicado em 10 abr 2018 Acesso em 20 abr 2018

COLLINS, Jane-Marie. Intimidad, desigualdad y democracia racial: Especulaciones sobre raza, género y sexo en la historia de las relaciones raciales en Brasil. In: WADE, Peter; GIRALDO, Fernando Urrea; VIVEROS VIGOYA, Mara (orgs.). **Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género, 2008.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment**. 2 ed. New York: Routledge, 2000.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. The Combahee River Collective Statement. 1977. Disponível em: <<http://circuitous.org/scraps/combahee.html>>. Acesso em: 13 out. 2016.

CORRÊA, Mariza. Sobre a Invenção da Mulata. **Cadernos Pagu**, Unicamp, n.6/7, 1996, p.35-50.

COSTA, Ana Alice Alcântara. O movimento Feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. Niterói. **Revista Gênero**. v.5, n.2, 2005, p.9-35.

COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Feminismos, feministas e movimentos sociais. In: BRANDÃO, Maria Luiza; BINGEMER, Maria Clara (Org.). **Mulher e relações de gênero**. São Paulo: Loyola, 1994.

\_\_\_\_\_; BRANDÃO, Jaciara Sena. Lili Tosta e os fundamentos do feminismo baiano. In: SILVA, Maria Dulce e NERY, Inez (org). **Cenários e personagens plurais**. Terezina: NEPEM/UFPI, 2002.

COSTA, Claudia de Lima; Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber. **Fragmentos**, n. 39, jul./dez 2010, p. 45-59.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics**. Chicago: University of Chicago Legal Forum, a. 8, 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v.10, n.1, 2002, p.171-188.

CUENTRO, Ana Cecília Nascimento. **Racha, a senhora é maravilhosa! Novas sujeitas e práticas políticas contemporâneas no movimento feminista da cidade do Recife-PE**. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules. Introdução. In: FERREIRA, Verônica et AL (orgs.) **O patriarcado desvendado: Teorias de três feministas materialistas**. Recife: SOS Corpo, 2014, p. 7-26.

\_\_\_\_\_. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nômad**, n. 26, abr. 2007, p. 92-101.

DAGNINO, Evelina. Confluência perversa, deslocamentos de sentido, crise discursiva. In: **La cultura en las crisis latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2004.

DAMASCENO, Janaína. **O corpo do outro. Construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: O caso da Vênus Hotentote**. In: *Fazendo Gênero*, Florianópolis, 2008. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Janaina\\_Damasceno\\_69.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Janaina_Damasceno_69.pdf). Acesso em 20 jun. 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DESAI, Manisha. The possibilities and perils for scholar-activists and activists-scholars: Reflections on the feminist dialogues. In: JURIS, Jeffrey S.; KHASNABISH, Alex (eds.). **Insurgent Encounters: Transnational Activism, Ethnography, and the Political**. Durham and London: Duke University Press, 2013, p. 89-107.

DIAS, Adriana Albert. **Mandinga, manha e malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)**. Salvador: EDUFBA, 2006.

ESTEVES, Martha de Abreu. **Meninas Perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FALQUET, Jules; KIAN, Azadeh. Introduction : Intersectionnalité et colonialité; Débats contemporains. **Les cahiers du CEDREF** (online), 20, 2015 Disponível em: <http://journals.openedition.org/cedref/731>

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

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

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. **Quem pariu e bateu, que balance!:** mundos femininos, maternidade e pobreza: Salvador, 1890-1940. Salvador, CEB – Centro de Estudos Baianos da UFBA, 2003.

FRAGA FILHO, Walter. **Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX**. São Paulo: HUCITEC/EDUFBA, 1996.

GALETTI, Camila Carolina H. **Feminismo em Movimento: A Marcha das Vadias e o movimento feminista contemporâneo**. In: 18º Encontro Nacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero (REDOR), 2014,

Recife. Disponível em: <https://paradoxzero.com/zero/redor/wp-content/uploads/2015/04/533-4654-1-PB.pdf>. Acesso em 20 jun. 2018.

GIACOMINI, Sonia Maria. Mulatas Profissionais: raça, gênero e ocupação. **Revista Estudos Feministas**, v.14, n.1, 2006, p. 85-101.

GOLDFARB, Raquel Costa. 2014. **Sim, eu sou Vadia: uma etnografia do coletivo Marcha das Vadias na Paraíba**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

GOMES, Carla de Castro. Corpo e emoção no protesto feminista: a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. **Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana**. n.25, abr. 2017, p. 231-255.

\_\_\_\_\_; SORJ, Bila. Corpo, geração e identidade: a Marcha das vadias no Brasil. **Sociedade e Estado**, v. 29, n. 2, 2014, p. 433-447.

GONÇALVES, Eliane. Renovar, inovar, rejuvenescer: processos de transmissão, formação e permanência no feminismo brasileiro entre 1980-2010. **Revista Brasileira de Sociologia**, v.4, n.7, jan./jun. 2016, p.341-370.

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

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-241.

GREGORIO GIL, Carmen. “Contribuciones Feministas a Problemas Epistemológicos de la Disciplina Antropología. Representación y Relaciones de Poder”. **Revista de Antropología Iberoamericana**, v.1, n. 1, 2006, p. 22-39.

GUILLAUMIN, Colette. Prática do poder e ideia de natureza. In: **O patriarcado desvendado: Teorias de três feministas materialistas**. Recife, SOS Corpo, 2014 [1978], p. 27-99

GURGEL, Telma. **Feminismo autônomo no Brasil contemporâneo: reflexões iniciais** In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 11, 2017, Florianópolis. Anais... Florianópolis, 2017.

\_\_\_\_\_; CISNE, Mirla. Os atuais desafios para o feminismo materialista - entrevista com Jules Falquet. **Revista Temporalis**, ano 14, n. 27, jan./jun. 2014, p. 245-261.

HAMLIN, Cynthia. “Vadia sim, feminista não!”. Publicado em: 10 jun. 2011. Disponível em: <<http://quecazzo.blogspot.com.br/2011/06/vadia-sim-feminista-nao.html>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

HARAWAY, Donna. **Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science**. By **Donna Haraway**. New York: Routledge, 1989.

\_\_\_\_\_. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, jan. 2009.

HARDING, Sandra. Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista Feminista. In: BLAZQUEZ GRAF, Norma; FLORES PALACIOS, Fátima; RÍOS EVERARDO, Maribel (coord.). **Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales**. México DF: UNAM, 2012, p. 39-65.

HEILBORN, Maria Luiza. Entre as tramas da sexualidade brasileira. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, n. 1, 2006, p. 43-59.

HEMMINGS, Clare. Contando estórias feministas. **Revista Estudos Feministas**, v. 17, n. 1, jan/abr 2009, p. 215-241.

HOOKS, bell. Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista. In: hook et al. **Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras** (obra colectiva). Madrid: Traficantes de Sueños, 2004, p.33-50.

JARVIS, Heather; WESTENDORF, Colleen; BHUIYAN, Raisa. **How**. Publicado em: 2015. Disponível em <http://www.slutwalktoronto.com/about/how/> Acesso em 23 jan 2018

JESUS, Jaqueline Gomes. Uma puta educadora: Entrevista com Indianara Alves Siqueira. **Revista Gênero**, v.14, n.1 2.sem 2013

JUNQUEIRA, Mariane Oliveira; GONÇALVES, Veronica Korber. **A marcha das vadias: por que as mulheres gritam?** In: II CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UFG, 2011, Jataí. **Anais...**, Jataí: CAJ, 2011.

JURIS, Jeffrey S.; KHASNABISH, Alex (eds.). **Insurgent Encounters: Transnational Activism, Ethnography, and the Political**. Duke University Press, 2013.

KAPUR, Ratna. Pink Chaddis and SlutWalk couture: the postcolonial politics of feminism lite. **Feminist legal studies**, v.20, 2012, p. 1–20.

KHASNABISH, Alex. Tracing the zapatista rhizome, or, the ethnography of a transnationalized political imagination. In: JURIS, Jeffrey S.; KHASNABISH, Alex (eds.). **Insurgent Encounters: Transnational Activism, Ethnography, and the Political**. Durham and London: Duke University Press, 2013, p. 66-88.

LORDE, Audre. 2009 [1984]. Usos do Erótico: O erótico como poder. Traduzido por Tatiana Nascimento, dezembro de 2009, do artigo Use of the Erotic: The Erotic as Power. In: LORDE, Audre. **Sister outsider: essays and speeches**. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984, p. 53-59.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v.22, n.3, 2014, p.935-952.

MANO, Maíra Kubik; MACÊDO, Márcia dos Santos. Direitos reprodutivos: um dos campos de batalha do Golpe. In: RUBIM,Linda; ARGOLLO, Fernanda (Org.). **O Golpe na perspectiva de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2018, p. 85-103.

\_\_\_\_\_. Internet, feminismos e a possibilidade de unidades provisórias. **RECIIS – Rev Eletron de Comun Inf Inov Saúde**. v. 9, n.4, out./dez. 2015

MARCHA MUNDIAL DE MULHERES. **A Marcha das Vadias e a mercantilização do corpo e vida das mulheres**. Publicado em: 25 mai. 2012. Disponível em: <<http://www.sof.org.br/noticias/a-marcha-das-vadias-e-a-mercantiliza%C3%A7%C3%A3o-do-corpo-e-vida-das-mulheres>>. Acesso em: 24 nov. 2013.

MELUCCI, Alberto. **Nomads of the present**. Social movements and individual needs in contemporary society. Philadelphia: Temple University Press, 1989.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *boundary 2*, v. 12, n. 3, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism, 1984, p. 333-358.

MOLYNEUX, Maxine. ¿Movilización sin emancipación? intereses de la mujer, el Estado y la Revolución: El caso de Nicaragua. **Desarrollo y Sociedad**, n. 13, jan. 1984, p. 177-195.

MORAIS, Janaina A. “Quem são essas vadias?”: uma análise teórico-empírica sobre o sujeito político da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. I.: Seminário Internacional Fazendo Gênero, Florianópolis, 2013. Disponível em: [http://www.fg2013.wvc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373324442\\_ARQUIVO\\_artigofazendogenero.pdf](http://www.fg2013.wvc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373324442_ARQUIVO_artigofazendogenero.pdf) Acesso em 20 jun 2018

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. **Cadernos Pagu**, v.42, 2014, p. 201-248

MARCHA DAS VADIAS CWB. **Manifesto – mulheres negras de Curitiba**. Publicado em: 2013. Disponível em: <<https://marchadasvadiascwb.wordpress.com/manifestos/manifesto-mulheres-negras-de-curitiba/>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

NAIDIN, Julia. Entrevista com Indianara Siqueira. **Revista latinoamericana do colégio internacional de filosofia**, n. 3, 2017, p. 131-146

NAME, Leonardo; ZANETTI, Julia. **Meu corpo, minhas redes: a Marcha das vadias do Rio de Janeiro**. In: ENCONTRO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM PLANEJAMENTO URBANO E REGIONAL, 2013, Recife. Anais..., Recife, 2013.

NASCIMENTO, Líbia Rany Oliveira e SAADS, Leila 2013. **Reflexões sobre “O Sujeito Feminista” e o diálogo entre diferentes na Marcha das Vadias – DF**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 10, 2013, Florianópolis. Anais... Florianópolis, 2013.

NASCIMENTO, Marília Gomes; TREVAS, Juliana Torres y Plá. **Marcharemos até que todas sejam livres!!** – Uma análise da Marcha das Vadias Recife. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 11, 2017, Florianópolis. Anais... Florianópolis, 2017.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1995.

PINTO, Ana Flávia. **Do trágico ao épico: a Marcha das Vadias e os desafios políticos das mulheres negras.** Publicado em: 27 jun. 2013. Disponível em: <<http://pretascandangas.wordpress.com/2013/06/27/do-tragico-ao-epico-a-marcha-das-vadias-e-os-desafios-politicos-das-mulheres-negras/>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

PINTO, Celi Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

PISCITELLI, Adriana. Feminismos e Prostituição no Brasil: Uma Leitura a Partir da Antropologia Feminista, **Cuadernos de Antropología Social**, n. 36, 2012, p 11–31.

PLEYERS, Geoffrey. From local ethnographies to global movement. Experience, subjectivity, and Power among four alter-globalization actors. In: JURIS, Jeffrey S.; KHASNABISH, Alex (eds.). **Insurgent Encounters: Transnational Activism, Ethnography, and the Political.** Durham and London: Duke University Press, 2013, p. 108-126.

PODER E AÇÃO FEMINISTA, 2014. **Marcha das Vadias de Salvador contra a Transfobia.** Publicado em 15 set 2014. Disponível em: <https://pafba.wordpress.com/> Acesso em 20 jul 2016

PURVIS, June. The prison experiences of the suffragettes in Edwardian Britain. **Women's History Review**, v.4, n.1, 1995, p. 103-133.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v.13, n. 29, 1992, p.11-20.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. **São Paulo em Perspectiva**, v.15, n.3, 2001, p. 53-66 .

RIBEIRO, Matilde. Mulheres Negras Brasileiras de Bertioga a Beijing. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, 1995, p. 446-457

ROUTLEDGE, Paul. Activist Ethnography and Translocal Solidarity. In: JURIS, Jeffrey S.; KHASNABISH, Alex (eds.). **Insurgent Encounters: Transnational Activism, Ethnography, and the Political.** Durham and London: Duke University Press, 2013, p.250-268

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality [1984]. In.: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle; HALPERIN, David (ed.). **The lesbian and gay studies reader.** Nova York, Routledge, 1993.

SADER, Eder. **Quando Novos Personagens entraram em cena: Experiências, Falas, Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista? In: COSTA, Ana Alice; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. **Feminismo, Ciência e Tecnologia.** Salvador: NEIM/UFBA: REDOR, 2002, p. 89-120.

\_\_\_\_\_. O Bloco do Bacalhau: protesto ritualizado de operárias na Bahia. In: COSTA, Ana Alice e ALVES, Ívia (Orgs.). **Ritos, Mitos e Fatos. Mulher e Relações de Gênero na Bahia.** Salvador: NEIM/FFCH/UFBA, 1997.



\_\_\_\_\_. Revisitando o Campo: Autocrítica de uma antropóloga feminista. **Revista Mora**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 20, n. 1, agosto. 2014, p.137-166.

\_\_\_\_\_; COSTA, Ana Alice Alcântara. State Feminism and Women's movement in Brazil: Achievements, Shortcomings, and Challenges In: BASU, Amrita (ed.) **Women's Movements in the Global Era: The Power of Local Feminisms**. Boulder: Westview Press, 2010, p.255-284

SASSON-LEVY, Orna; RAPOPORT, Tamar. Body, gender, and knowledge in protest movements: the Israeli case. **Gender & Society**, v. 17 n. 3, jun. 2003, p.379-403

SCAVONE, Lucila. Estudos de gênero: uma sociologia feminista? **Revista Estudos Feministas**, v.16, n.1, jan./abr. 2008, p.173-186.

\_\_\_\_\_. Nosso corpo nos pertence? Discursos feministas do corpo. **Revista Gênero**, v. 10, n. 2, p. 47-62, 2010.

SCHETTINI, Cristiana. **Que tenhas teu corpo** – uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006.

SCHUMACHER, Maria Aparecida; VARGAS, Elisabeth. Lugar no Governo: álibi ou conquista? **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 1, n. 2, 1993, p. 348-364

SHWARCZ, Lilia Moritz. A vadiagem e sua inscrição nos corpos. **Revista História, Ciências, Saúde- Manguinhos**, vol. 11, n.3, set./dez. 2004, p.785-90. Resenha de: CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Intenção e gesto: pessoa, cor e a produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro 1927-1942**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002.

SILVA, Carmen Silvia Maria. **Movimento de mulheres, movimento feminista e participação de mulheres populares: processo de constituição de um feminismo antissistêmico e popular**. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

SILVA, Denise Ferreira. À Brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. **Revista Estudos Feministas**, v.14, n.1, 2006, p. 61-83.

SILVEIRA, Natália. **Os assuntos que discutimos são a cara da nossa luta: os debates feministas em meio às possibilidades de sociabilidade online**. Dissertação (Mestrado), UFRGS, 2013.

SLUTWALK TORONTO, 2011. Disponível em: <<http://www.slutwalktoronto.com/>>. Acesso em: 20 nov. 2013.

SMITHSON, Janet. Using and analyzing focus groups: limitations and possibilities. **4Int. J. Social Research Methodology**, vol. 3, n.2, 2000, p.103-109

SNYDER, Claire. What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay, The University of Chicago Press, **Signs**, v. 34, n. 1, 2008, p. 175-196.

SORJ, Bila. **Do “pessoal é político” para o “político é pessoal”?** Novas tendências no feminismo no Brasil. In: XXXIV congresso internacional da Associação de Estudos Latinoamericanos, 2016, Nova Iorque. Anais... Nova Iorque, 2016, p. 27-30

SOUZA, Jorge Emanuel Luz de. **Sonhos de Diamba, Controles do Cotidiano:** Uma história de criminalização da maconha no Brasil Republicano. Salvador: EDUFBA: CETAD/UFBA, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, Cary and GROSSBERG, Lawrence (eds.) **Marxism and the Interpretation of Culture.** . Chicago: University of Illinois Press, 1988, p. 271-316

STOLCKE, Verena. O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Revista Estudos Feministas.** V.14, n.1. p. 15-42, 2006

\_\_\_\_\_. Racismo y Sexualidad en la Cuba Colonial. Madrid: Alianza Editorial, 1992 [1974].

TORRES et al. **Carta aberta à Vadiagem BH.** Publicado em: 03 jul. 2014. Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/tag/carta-aberta/page/2/> Acesso em 20 jul 2016

VALENTI, Jessica. **SlutWalks and the future of feminism.** In: The Washington Post. Publicado em: 03 jun. 2011. Disponível em: [https://www.washingtonpost.com/opinions/slutwalks-and-the-future-of-feminism/2011/06/01/AGjB9LIH\\_story.html?utm\\_term=.df9f9d901a3a](https://www.washingtonpost.com/opinions/slutwalks-and-the-future-of-feminism/2011/06/01/AGjB9LIH_story.html?utm_term=.df9f9d901a3a). Acesso em: 22 nov. 2013.

VANCE, Carole. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. **Physis**, v. 5, n. 1, 1995, p. 7-32

VELOSO, Ana Maria da Conceição; VASCONCELOS, Fabiana Mendonça; CARDOSO, Laís Cristine. **Entre lacunas e omissões: o déficit de informação na cobertura da Marcha das Vadias nos portais de notícias pernambucanos em 2015.** In: XXXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação), 2015, Rio de Janeiro. Anais...Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/resumos/R10-1775-1.pdf>. Acesso em 20 jun. 2018.

VIVEROS VIGOYA, Mara. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. **Revista Latinoamericana de Estudios de Familia**, n.1, 2009, p.63-81.

WADE, Peter. **Race and Sex in LatinAmerica.** New York: Pluto Press, 2009.

WELLER, Wivian. Grupos de discussão na pesquisa com adolescentes e jovens: aportes teórico-metodológicos e análise de uma experiência com o método. **Educação e Pesquisa.** São Paulo, v.32, n.2, mai./ago. 2006, p.241-260.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v.1, n.1, jun. 2010, p. 7-17.

## APÊNDICE A – MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

**Pesquisadora Responsável:** Viviane Menezes Hermida

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cecília Maria Bacellar Sardenberg

**Instituição:** Universidade Federal da Bahia - Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Gênero, Mulheres e Feminismo (PPGNEIM/FFCH/NEIM)

Você está sendo convidada a participar da pesquisa “Concepções e práticas feministas na Marcha das Vadias no Brasil”.

O objetivo da pesquisa é compreender as concepções e práticas feministas da Marcha das Vadias no contexto do feminismo brasileiro. Será utilizado um conjunto de estratégias para coleta de dados: observação participante, análise de imagens e outros materiais disponíveis em *websites*, blogs e redes sociais, entrevistas e grupos de discussão. As entrevistas e grupos de discussão serão gravados e posteriormente transcritos.

Gostaríamos de esclarecer que o uso do material coletado será destinado exclusivamente para a realização desta pesquisa e que sua identidade ficará assegurada por meio do uso de um nome fictício. Vale ainda ressaltar que estamos disponíveis para qualquer esclarecimento no decorrer da pesquisa e que você tem a liberdade de retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa, não tendo nenhum constrangimento por isso. Em caso de dúvida(s) e outros esclarecimentos sobre esta pesquisa, você poderá entrar em contato com a responsável principal.

Eu \_\_\_\_\_, declaro que fui consultada pela responsável pelo projeto de pesquisa, Viviane Menezes Hermida, e respondi positivamente à sua demanda de participar da pesquisa por meio de entrevistas e grupos de discussão. Terei liberdade para manifestar minha adesão ou não ao projeto, sem qualquer prejuízo. Entendi as informações fornecidas pela pesquisadora e sinto-me esclarecida para participar da pesquisa. Participo da pesquisa, portanto, com meu consentimento livre e esclarecido.

(cidade), \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 20\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Viviane Menezes Hermida  
vivianehermida@gmail.com

## APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA

### 1. **VADIAS:**

- ✓ O que é ser vadia para vocês?
- ✓ Há tensões envolvidas na apropriação da palavra “vadias”? Que tipo de tensões? O que pensam a respeito disso?

### 2. **QUEM SÃO AS VADIAS DE (CIDADE):**

- ✓ Quem participa da Marcha das Vadias em (cidade)?

Se necessário:

- ✓ Como definiriam o perfil das participantes da Marcha das Vadias em (cidade)?
- ✓ Há rotatividade na participação?

### 3. **A MARCHA DAS VADIAS E O FEMINISMO**

- ✓ A MV é feminista?

Se necessário:

- ✓ A MV faz parte do movimento feminista?
- ✓ Na percepção de vocês, quais são as ideias que aproximam a MV do feminismo/do movimento feminista?
- ✓ Na percepção de vocês, quais são as práticas que aproximam a MV do feminismo/do movimento feminista?
- ✓ A MV traz algo de novo para o feminismo/movimento feminista?
- ✓ Existe um feminismo da MV? Há especificidades no tipo de feminismo defendido pela MV?

### 4. **SE SER VADIA É SER LIVRE...**

- ✓ Uma das frases marcantes nas MV é “se ser vadia é ser livre, eu sou vadia”. A defesa da liberdade das mulheres é um tema central na MV?
- ✓ O que significa liberdade das mulheres para vocês?

Se necessário:

- ✓ O que significa para vocês a autonomia das mulheres sobre seus corpos?
- ✓ Como as lutas da MV se relacionam com o exercício da sexualidade?

### 5. **MULHERES NEGRAS NA MARCHA DAS VADIAS:**

- ✓ Há participação das mulheres negras na MV?
- ✓ Como se dá essa participação?
- ✓ Há tensões envolvidas nessa relação? Que tipo de tensões? O que pensam sobre isso?

Se necessário:

- ✓ Como se posicionam sobre as críticas de mulheres negras (de movimentos ou não) sobre a Marcha das Vadias? Reagem a isso de alguma forma? Como?
- ✓ Há racismo na MV?

### 6. **PERCEPÇÃO SOBRE A DINÂMICA HISTÓRICA DA MARCHA:**

- ✓ A MV em (cidade) acontece desde 2011. Algo mudou de lá pra cá? O que?

Se necessário:

- ✓ Houve alguma mudança nas concepções?
- ✓ Houve alguma mudança na estética?
- ✓ Houve alguma mudança nas práticas (exemplo: debates preparatórios passaram a acontecer desde quando? Por quê?)
- ✓ Houve alguma mudança com relação às questões raciais/participação de mulheres negras ?

(Recife) Em 2015, houve um problema grande com os ambulantes. Poderiam contar novamente esse episódio e seus desdobramentos? Algo mudou a partir disso?

**7. Se for necessário, complementar:**

- ✓ Por que foi formado um coletivo organizador da Marcha das Vadias de (cidade)?

Se necessário:

- ✓ Como funciona esse Coletivo?
- ✓ O Coletivo orienta de alguma forma a participação na MV (ex: estética das manifestações; posicionamentos públicos...)
- ✓ O coletivo se relaciona com outros coletivos organizadores da MV? Quais? De que maneira essa relação acontece?
- ✓ Fui informada da existência de um coletivo nacional da MV. Vocês conhecem, fazem parte?

**APÊNDICE C – FICHA DE IDENTIFICAÇÃO DAS INTEGRANTES  
DO COLETIVO MARCHA DAS VADIAS RECIFE**

1. Pseudônimo
2. Idade
3. Raça/cor
4. Identidade de gênero
5. Orientação sexual
6. Classe
7. Há quanto tempo participa da MVR?
8. Há quanto tempo integra o Coletivo organizador da MVR ?
9. Tinha alguma militância anterior à participação na MVR? ( ) Sim ( ) Não  
Em caso afirmativo, especificar.
10. Participa de outros espaços de militância atualmente? ( ) Sim ( ) Não  
Em caso afirmativo, especificar.
11. Em caso afirmativo, especificar