

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Departamento de Psicologia Social e Institucional

Marcha das Vadias: práticas de resistência e políticas *queer*

Porto Alegre

Janeiro de 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Departamento de Psicologia Social e Institucional

Marcha das Vadias: práticas de resistência e políticas *queer*

Daniela Dalbosco Dell’Aglío

Monografia realizada para título de especialista em
“Instituições em Análise” do Departamento de Psicologia
Social e Institucional da Universidade Federal do Rio
Grande do Sul sob a orientação da Professora Dr^a Paula
Sandrine Machado

Porto Alegre

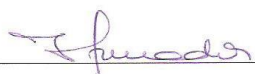
Janeiro de 2015

Daniela Dalbosco Dell'Aglio

Marcha das Vadias: práticas de resistência e a políticas *queer*

Monografia apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul como exigência parcial para obtenção do título de especialista em Instituições em Análise, sob orientação da professora Dr^a Paula Sandrine Machado.

APROVADA: __/__/__



Prof. Dra. Fernanda Spanier Amador

Coordenadora do Curso de Especialização Instituições em Análise

UFRGS



Prof. Dr^a Paula Sandrine Machado

Orientadora

UFRGS

Resumo

Esse trabalho é uma reflexão a respeito de processos que se relacionam com vivências políticas do feminismo, somados a experiências acadêmicas, com a tentativa de produzir a respeito da fluidez e da pluralidade dos feminismos na contemporaneidade. A partir do conceito de resistência, de Michel Foucault e outros autores e autoras, tendo como ponto de análise a Marcha das Vadias de Porto Alegre, o trabalho busca fazer uma discussão a respeito das políticas *queer*, questionando se movimentos autônomos, como a Marcha das Vadias, podem ser considerados práticas de resistência dentro de um potencial ético-político e se essa forma de fazer feminismo pode ser visto enquanto um processo instituinte em relação à norma e ao esperado. Para isso, busca-se compreender como se dão as relações de poder, a partir de uma lógica institucional, em que a resistência acaba por ser e fazer parte de uma complexidade de forças. As questões da governamentalidade e da biopolítica inserem-se nesse processo, uma vez que compõem tecnologias que constroem modos de vidas a partir do controle dos corpos. Os feminismos fazem parte dessa rede, uma vez que o gênero e a sexualidade, interseccionando com outros marcadores sociais, tanto produzem como são efeitos de hierarquias de relações de poder. O momento político do feminismo, chamado academicamente de “terceira onda”, faz parte desse ponto de análise em que o pós-estruturalismo e o anarquismo compõem a possibilidade de pensar estratégias de horizontalidade em relação às potenciais pluralidades de expressões. A Marcha das Vadias se insere no trabalho como uma forma de problematizar os pontos teorizados, uma vez por se tratar de um movimento contemporâneo, em que sua principal pauta originalmente esteve relacionada com as políticas que tangem corpo e que, atualmente, está-se percebendo tentativas de cooptação e de institucionalização. Busca-se problematizar, então, a Marcha das Vadias como um potencial movimento que provoque as políticas *queer*, os corpos ciborgues, os abjetos no que tange as questões de gênero e de sexualidade. Como uma possibilidade de escapar da norma, de subverter o esperado, sendo assim, a política *queer* seria uma tentativa de resistir aos instituídos, tanto em relação ao gênero e a sexualidade, quanto em relação às práticas políticas.

Abstract

This paper is a reflection about the process that relates with the political experiences of feminism, in addition to academic experiences, trying to theorize about the fluidity and the plurality on feminisms in contemporary times. From the concept of resistance, of Michel Foucault and other authors, and the analyse of the Slutwalk of Porto Alegre, this paper aims to make a discussion about the queer politics, questioning whether autonomous movements, such as the Slutwalk, can be considered resistance practices within an ethical-political potential and if this way of doing feminism can be seen as an instituting process. For this, we aim to understand how the power relations work, from an institutional logic, in which the resistance turns out to be part of a complex of forces. The issues of governmentality and biopolitics are part of this process, since that they compose technologies that build lives modes from the control of people's bodies. Feminisms are part of this network, since gender and sexuality, intersecting with other social markers, both produce as are effects of power relations hierarchies. This feminism political moment, academically called "third wave", is part of this analysis point in which the post-structuralism and the anarchism make up the possibility of thinking horizontal strategies regarding potential plurality of expressions. The Slutwalk fits into this paper as a way to question the theorized points once it is a contemporary movement, in which their main agenda originally was related to the politics that are concern to the body and that, currently, there are groups trying to co-opt and to institutionalize it. The aim is to discuss, then, the Slutwalk as a potential movement that is related to the queer politics, the cyborg bodies, abject bodies regarding gender and sexuality issues. As a possibility to escape from the norm, to subvert the expected, therefore, the queer politics are an attempt to resist the established, both in relation to gender and sexuality, than to the political practices.

Sumário

1. Introdução.....	7
1.1. Possíveis em análise.....	7
1.2. Feminismo enquanto um processo instituinte.....	8
2. Resistência enquanto subversão	9
2.1. Entre as relações de poder e o anarquismo	9
2.2. Os feminismos dentro da análise	14
3. Marcha das Vadias como peça do processo dos feminismos.....	18
4. Política <i>queer</i> enquanto prática de resistência	24
4.1. Marcha das Vadias enquanto prática de resistência.....	24
4.2. A agência e a resistência nas lutas autônomas.....	25
5. A política enquanto vida	29
6. Referências	31

1. Introdução

1.1. Possíveis em análise

Ao longo desses dois anos em que realizei o curso “Instituições em Análise”, meus inícios de finais de semana foram tomados por inquietações e descobertas. Aqui uma transformação já atravessava o cotidiano que costumava ser comum: minhas sextas-feiras à noite não seriam mais festas até a madrugada e tampouco meus sábados se resumiriam a longas manhãs de sono. Um novo desafio foi colocado, um momento de me dedicar de uma forma séria e comprometida com algo em que eu via um sentido tanto para uma possível questão profissional, quanto em relação a outras inquietações que perpassam meu dia a dia político. Foi uma imersão em que, a partir de uma descoberta de diversos conceitos e outros paradigmas epistemológicos, pude-me sentir acompanhada.

Vi-me mergulhada em dúvidas e, também, esclarecimentos que se atravessam de uma forma constante com minha participação política. Há alguns anos, venho dedicando grande parte de minhas energias às questões sociais que acabam por se tornar uma grande ocupação. Durante toda a graduação, estive ativa no movimento estudantil, participando do centro acadêmico, diretório acadêmico e outras representações discentes frente à instituição. Após já estar graduada em Psicologia, o ano de 2013, mesmo ano em que iniciei a especialização “Instituições em Análise”, foi um ano fatídico para quem estava ativo em causas políticas e sociais. Foi o ano das revoltas ao longo de todo o país, com o objetivo de diminuir as passagens de ônibus, em busca de um possível passe livre, mas não só. Um momento em que se produziram novas vontades e curiosidades. A indignação e a revolta foram traçadas dentro de um campo de batalha que se intensificou até chegar ao seu auge nas ruas e se pulverizar, nesse momento, em muitos outros espaços.

Dessa forma, os movimentos sociais de junho de 2013 não acabaram. Não foi uma derrota. Foi um gatilho. A partir desse momento, então, vi-me sendo encaminhada na direção do assunto político que mais me ocupa, que mais me desacomoda, que mais me faz pensar: o feminismo. A partir de construções potencializadas de maneira coletiva, influenciada e tocada pelos movimentos de junho, inseri-me de forma constante e intensa em diferentes grupos, organizações e coletivos feministas, junto com companheiras que conheci nesse mesmo processo. Agora, vejo-me como uma feminista,

inserida na academia, com a preocupação ética e política de produzir um feminismo em que acredito.

1.2. Feminismo enquanto um processo instituinte

Aqui, neste presente trabalho, apresento uma tentativa de somar meu processo ao longo desses últimos anos, trazendo nessas próximas páginas o que a Especialização “Instituições em Análises”, junto com as vivências políticas do feminismo, permitiu brotar em uma terra que se emaranha e está fértil. Para isso, esse trabalho busca apresentar uma reflexão do conceito de resistência, a partir do pensamento de Michel Foucault e outros autores e autoras, tendo como ponto de análise a Marcha das Vadias de Porto Alegre, movimento que também estive inserida ao longo desse processo, desde seu início até as discussões atuais no contexto da cidade em que se encontra. Ainda, o trabalho busca fazer uma discussão a respeito das políticas *queer*, entendendo-as como estratégias que fogem do que é esperado. Questiono, então, se movimentos autônomos, como a Marcha das Vadias, podem ser considerados práticas de resistência dentro de um potencial ético-político e se esse feminismo pode ser visto enquanto um processo instituinte em relação à norma e ao esperado.

Não em uma busca de responder perguntas no âmbito do certo e do errado, esse trabalho segue um emaranhado de pensamento que compõe uma rede, sendo um dispositivo de reflexão e de construção para, se possível, construir ainda mais questionamentos e incertezas. Emaranhado esse que tem influência teórica aliada às experiências do cotidiano combativo criando um não-binarismo entre a teoria e a prática, mas pensando que a cada palavra pode contribuir para o feminismo provocado na rua de forma a borrar com o quanto o feminismo diário é ferramenta e instrumento para a produção escrita. Por eu estar inserida em um processo do movimento político feminista, é importante ressaltar que o conhecimento é sempre situado (HARAWAY, 1995), sendo assim, a imparcialidade não é possível, nem desejável, uma vez que a pesquisadora está inserida em um processo político-social (NARVAZ & KOLLER, 2006). Além disso, é importante que se resgate o fator da emoção e da experiência (COLLINS, 1989) quando se pensa na ética da epistemologia feminista.

Muitas das autoras e autores utilizadas nesse trabalho são europeias ou norte-americanas, o que reflete uma cultura acadêmica de herança colonial. Essa lógica

colonialista tem sido contestada intensamente no feminismo contemporâneo, porém parece ainda não ser possível fazer o uso de referências densamente latino-americanas, tampouco creio ser esse o objetivo ao questionar o eurocentrismo. Por isso, é importante ressaltar que o exercício de reflexão em relação à influência colonial é constante e presente nesse trabalho, ainda que bebamos das fontes hegemônicas.

2. Resistência enquanto subversão

Quando se pensa nos movimentos sociais, nas lutas políticas atreladas ao feminismo costuma-se falar em resistência. Podemos arriscar em dizer que as mulheres, bem como outras identidades de gênero não hegemônicas, através de suas diferentes pautas, apresentam um ponto em comum: resistem a uma normatividade, a uma instituição. Porém, como pensar o que significa esse conceito de resistência dentro de uma luta tão plural? O que seria, então, esse conceito de resistência que, de alguma forma, unificaria o fazer político desses diferentes corpos que atuam?

Para os estudos relacionados à Análise Institucional, a resistência está ligada aos processos entre instituído e instituinte. Instituído pode ser entendido enquanto a ordem estabelecida, enquanto aquilo que é considerado “normal” em frente à sociedade. Instituinte se aproxima da capacidade de contestação frente a esses “hábitos” sociais (Lourau, 2004). É importante não separar o instituído e o instituinte de forma a criar oposições. Quando se busca alguma formulação de uma lei atrelada à construção de uma política pública, está-se buscando novos processos. Podemos dizer que se aproxima do conceito de instituinte, porém, essas leis, inevitavelmente, acabam por construir certos estereótipos de quem pode ou não ser atendido por determinada política, produzindo, dessa forma, novos instituídos. O processo de resistência se aproximaria de uma maneira a fugir e a subverter esse binarismo, o que escapa dessa produção constante de que instituinte se tornam, de qualquer forma, instituídos.

2.1. Entre as relações de poder e o anarquismo

Para pensar o conceito de resistência, faço aqui uma escolha teórica presente de forma ostensiva ao longo do curso. A partir do pensamento de Michel Foucault e suas contribuições relacionadas aos discursos de verdade, relações de poder, subjetividade,

biopolítica, governamentalidade, torna-se possível pensar o conceito de resistência atrelado à analítica do poder. Foucault, ao fazer suas reflexões a respeito dessa temática, esteve presente em um momento político fundamental para os intelectuais franceses. Após maio de 68, diversos acontecimentos potencializaram as construções teóricas desses acadêmicos para pensar em uma possível crítica à sociedade capitalista diferente das realizadas pelo marxismo contemporâneo (DÍAZ, 2006). Aqui se encontra um potente marcador teórico e político, que, ao se propor a pensar a política cotidiana e estratégias de críticas ao capitalismo sem ter o marxismo como base, constrói um novo momento que caminha junto com os autores denominados pelos marxistas de “pós-modernos” e chamados afetivamente por mim de “anarquistas da academia”.

Não que esses autores reivindiquem a identidade “anarquista” no espaço acadêmico, porém, pensar o anarquismo dentro desse território é analisar como esses autores estão pautando e criticando as estruturas de poder, as hierarquias e a revolução marxista enquanto estratégia política. A temática das relações de poder deixa de ser vista enquanto um objeto do conhecimento, mas como um instrumento analítico e enquanto uma ferramenta crítica de análise. Avelino (2012) ressalta que existem anarquismos no plural e que aqui estamos falando de um anarquismo que busca dialogar com o movimento pós-estruturalista, por isso, é chamado em muitos lugares também de pós-anarquismo, anarquismo pós-moderno ou anarquismo pós-estruturalista, o que marca não uma cronologia, mas uma ruptura epistemológica que critica o determinismo econômico marxista.

A partir dessa perspectiva em que não busca pautar o anarquismo enquanto um ideal, tampouco enquanto uma identidade, mas enxergar o anarquismo enquanto um movimento, que sempre funciona de modo contínuo (BUTLER, 2012), faz-se possível analisar que ações e quais estratégias estão sendo utilizadas que buscam romper com determinadas estruturas de poder e instituições. Dessa forma, o anarquismo não busca ser uma ideologia que produz verdades sobre algum modelo, mas se ocupa em pensar como as opressões e hierarquias aparecem nas nossas relações cotidianas, portanto, nas nossas micropolíticas da vida. É importante ressaltar a fundamental importância política e teórica que esses intelectuais considerados pós-estruturalistas deixam efervescendo para que esses caminhos academicamente traçados se ampliem e possibilitem o deslocamento cada vez maior de espaços institucionais e ocupar, de fato, as ruas.

Quando Foucault (1994) aborda a noção de poder, busca mostrar que o poder não existe enquanto unilateral, mas sempre em relação – aqui em tempos de busca de democracia real em diferentes contextos torna elucidativo pensar que o poder não é um cargo político-partidário, mas está nas múltiplas relações que se atravessam e caracterizam o campo social. Dessa forma, a visão marxista do povo “tomar o poder”, para Foucault e demais autores pós-estruturalistas, pode parecer um tanto quanto equivocada, uma vez que enquanto houver essas relações de poder perpassando a sociedade, concomitantemente com as relações de opressão e desigualdade que se formam, haverá forças de resistência – o poder implica a liberdade de resistir (PELEGRINI, 2012). Para Foucault a resistência não estaria, portanto, em oposição ao poder, pois estaria imbricada nessa relação.

Dentro dessa relação, a resistência terá como foco, talvez, a recusa de forma a contrapor normas das instituições que nos constroem e nos modelam. Instituições, essas, que, a partir de tecnologias e dispositivos estão atreladas ao controle de nossas subjetividades. Tecnologias, que são constituídas por saberes e técnicas, presentes nas lógicas do Estado, do governo e de controle. Essa racionalidade histórica do Estado construída de forma bem precisa acaba por gerir as condutas de seres pensantes – nós. Podemos dizer que essas racionalidades, se constroem a partir da ideia geral de “Razão de Estado”, situado entre os séculos XVI até início do século XVIII, sendo um tipo de racionalidade da prática governamental que toma o Estado segundo o ponto de ele existir para continuar sendo construído, ou seja, a maior finalidade do Estado é a manutenção dele próprio.

Com isso, o Estado foi desenvolvendo uma prática governamental a fim de intensificar seu campo de influência: “Isso foi conquistado através do advento de um novo instrumento tecnológico, a polícia. A esta nova tecnologia do poder estatal foi atribuído o encargo de regulamentar as práticas e os comportamentos dos indivíduos em todos os níveis de sua vida social: seja cuidando do que concerne à religião, oferecendo condições de alimentação, proporcionando saúde, mantendo as construções e estradas, zelando pelo conhecimento científico, controlando os vagabundos e bandidos, tomando os pobres sob sua responsabilidade, etc. Nada deve escapar aos olhares da polícia. Ela deve ser o instrumento concreto de um governo estatal que almeja cada vez mais governar, pois nunca se governa demais” (SANTOS, 2010).

O chamado “cuidado” da vida dos indivíduos tornou-se, também, apontado por Foucault (1988) em sua leitura ocidental e eurocêntrica, a partir da Revolução Francesa, um dever do Estado. E a forma para que o Estado se mantenha será através das técnicas de governo – exército, função pública, polícia, burocracia e assim por diante. Dessa forma, a vida, de maneira geral, assim como a felicidade dos indivíduos, se torna uma necessidade para a sobrevivência e o desenvolvimento do Estado, por isso, seu principal objeto. Aqui, quando Foucault (2008) se refere à polícia podemos pensar não a polícia apenas enquanto instituição, mas todas as outras formas de controle que estão relacionadas às práticas estatais, incluindo às políticas públicas de saúde e de assistência que estamos cotidianamente inseridas. Esse processo, de ocupação do Estado com relação à vida, Foucault (2008) irá chamar de Biopolítica, em que os processos biológicos relacionados ao homem-espécie (aqui se inclui também, mulher-espécie) acabam por ser um objeto de controle do Estado, estabelecendo diversas formas de regulamentações através de técnicas como controles de natalidade, mortalidade, estatística, medicina sanitária e outros campos dos saberes.

Esse controle da vida acaba por produzir normatividades. Foucault (1979) ao problematizar essa forma onipotente e onipresente do Estado traz o conceito de governamentalidade em que, a partir do campo estatal, seria uma técnica de controle que modula os corpos através de uma lógica de hierarquia e de leis. Com isso, o Estado passa, não só diretamente, mas em nome dele – em suas políticas e práticas - se responsabilizando por técnicas que acabam por produzir subjetividades, produzir estilos de vida, produzir aquilo que é esperado ou não para determinados corpos. Produzindo assim, aquilo que é negado, marginalizado, abjeto.

Mesmo ampliando o campo de análise para que não se reproduza uma perspectiva etnocêntrica e colonialista, tendo conhecimento de sociedades que se organizam sem o Estado ou contra ele, a partir de outras formas de organização que podem resignificar as relações de poder (CLASTRES, 2003; SCOTT, 2009), aqui não se busca negar o Estado no formato em que conhecemos, uma vez que estamos inseridas nesse processo político. Busca-se, sim, a partir de um conhecimento situado e localizado, analisar essas relações de poder imbricadas no sistema em que conhecemos. Se o poder é definido como dominação, como em uma perspectiva teórica mais ligada ao marxismo, ele pode e deve ser combatido, mas se é definido como estando em todos os lugares, como parte integrante de todas as sociedades, não pode ser eliminado – pelo

menos não diretamente. Isso constitui um dilema teórico e prático para o anarquismo que pode ser produtivo (Eckert, 2012). Assim, a partir dessa análise, pode ser possível refletir como construir brechas para que as diferentes possibilidades de subversão – de construir instituintes – não sejam barradas ou interrompidas por determinadas instituições.

Na existência de um modelo estatal, na tentativa de construir propostas e estratégias instituintes, haverá mecanismos de controle que irão cooptar, também, diversas formas de luta política. Quando se constrói demandas específicas para um corpo de pessoas que se diz uma unidade, acaba facilitando para o próprio Estado cooptar, mercantilizar, institucionalizar essa identidade. Nós – mulheres, nós – gays e lésbicas, nós que temos uma identidade com demandas específicas de reivindicação através do próprio Estado acabamos por fazer parte desse jogo de relações de poder que se retroalimenta na crença de uma posteridade e de promessas prorrogadas.

Dentro dessa lógica os furos podem ser localizados onde a institucionalização não alcança tão facilmente. Talvez isso se aproxime do que é o anarquismo. É a brecha. O que escapa. O que corre. Por isso, não seria através do Estado que se reivindicaria as demandas políticas, pois se busca construir outras relações, contestando essas dimensões legais do poder do Estado, colocando desafios perturbadores sobre sua legitimidade (BUTLER, 2014). Dentro disso existe a ética de viver conforme aquilo que se pauta, como diversas ações que tangem as questões de gênero e sexualidade, temas aqui apresentados.

As questões de gênero e sexualidade são temas que se atravessam de forma constante com o anarquismo, uma vez que, se questionamos como o Estado a suas instituições acabam produzindo relações de poder hierárquicas, estamos questionando também como essas relações atravessam nossos corpos, fazendo-o deles, corpos políticos. Dessa forma, as questões de gênero e de sexualidade, somadas e atravessadas por outros marcadores sociais estão imbricadas nesses jogos de poder, construindo expressões e modos de viver mais privilegiados em relação a outros. Dessa forma, somar o anarquismo a esses pontos é pensar como transformar pluralidade e diversidade numa horizontalidade e em uma equidade na política de vida social (Eckert, 2012).

Para Scott (1995) gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e gênero é uma maneira primordial [primary

way] de significar relações de poder (SCOTT, 1995). Por isso, interrogar as categorias de gênero ou da sexualidade de um ponto de vista geneológico, compreendendo como essas relações de poder estão presentes na construção sociais do que entendemos hoje por sexo e gênero, significa, portanto, considerar a noção de verdade em relação aos seus efeitos excludentes e disciplinadores (Eckert, 2012). Se, então, gênero constitui as relações sociais que envolvem diferenças de relação de poder, para pensar a passagem do Foucault “onde há poder, há resistência” percebe-se aí um elemento em que a resistência feminista está presente. Dessa forma, pode-se pensar que o feminismo funciona enquanto uma luta que busca questionar essas hierarquizações das relações de poder imbricadas ao gênero, questionando esses outros marcadores presentes nessa cadeia.

2.2. Os feminismos dentro da análise

Os movimentos sociais modernos, que tiveram sua construção principalmente após os anos 80, estabelecem-se na maior parte das vezes com base em discursos e práticas marcados pelo debate em relação à identidade. As lutas políticas, de forma geral, acabam por serem atravessadas pelo poder do Estado, que produz mecanismos de controle sobre suas reivindicações. Especialmente desde a última década, acirraram-se os debates e as reivindicações promovidos pelos movimentos sociais que tratam das questões de gênero e sexualidade, como uma parcela do movimento feminista e os movimentos LGBTTT¹ (CESAR, DUARTE & SIERRA, 2013), construindo um questionamento sobre a política tradicional e propondo criativamente novas formas de fazer política.

Quando se busca contar essa história em relação ao feminismo costuma-se, academicamente, dividir em três ondas que se diferenciam pelas décadas e em principais pautas de reivindicações. Essa divisão tem sido repensada a partir de um pensamento feminista pós-colonial que busca compreender os fenômenos históricos a partir de uma perspectiva localizada, questionando o eurocentrismo, o racismo e os privilégios imbricados nessa análise. Além disso, dividir o feminismo em ondas reforça uma lógica evolucionista, em que o momento atual seria “melhor” em relação a outros que passaram (HEMMINGS, 2009). Para evitar um julgamento em relação aos

¹ Lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis e transgêneros

diferentes feminismos que vem compondo essa rede emaranhada de pensamentos, é importante pensar que o que já foi construído enquanto luta está presente no que se produz hoje, não no sentido de evolução, mas num sentido de composição, em que em cada contexto diferentes contribuições do feminismo acabam por se tornar necessárias. Dessa forma, aqui se busca entender o feminismo não só enquanto aquilo que é registrado academicamente, levando em conta que podemos entender que local de fala dos considerados subalternos é limitado a certos espaços (SPIVAK, 2010). Por isso, entende-se aqui, feminismo enquanto pautas que tange às questões de gênero e sexualidade em diferentes âmbitos, sem, necessariamente, pensar o feminismo enquanto uma identidade política, mas enquanto um comportamento ético-político.

Dentro dessas problematizações dos feminismos, um ponto que aparece ao longo da história e vem sendo analisado até hoje por diferentes autoras feministas, é a questão do sujeito do feminismo. Ao longo dessa história tradicionalmente registrada por “ondas”, houve uma tentativa, por uma parcela do feminismo, de construir um sujeito universal, o uno, uma identidade que representaria o que é o feminismo e a quem ele serve. Feminismo: movimento de mulheres para mulheres. Dentro desse “ser mulher” muitas das pautas se concentravam ao redor de “assuntos de mulheres” (ROGUE, 2014, ALVAREZ, 2014), como poder trabalhar sem a aprovação do marido e a conquista de direitos trabalhistas.

Enquanto isso, mulheres negras sempre foram obrigadas a trabalhar e mulheres autônomas não necessariamente querem ter seus trabalhos registrados pelo Estado. Por isso, o feminismo nunca foi um movimento único, nunca foi de todas as mulheres. Os estudos das mulheres negras têm mostrado a importância de enegrecer o feminismo, pautando questões que passam despercebidas dentro de um feminismo hegemônico. As questões de gênero são sempre atravessadas a outros marcadores sociais, como o de raça e de etnia, sendo importante lembrar que não existe hierarquia de opressão, ou seja, a mulher negra ira sofrer opressão por ser “mulher negra”, que compõe uma complexidade na sua experiência, não sendo possível apontar que marcador tem maior ou menos influência em determinado contexto (LORDE, 1983). Pensar o feminismo negro é compor um conjunto de experiências e de ideias compartilhadas por mulheres com descendência africana, que oferece um ângulo particular de visão de si, da comunidade e da sociedade que envolve interpretações teóricas da realidade das mulheres negras por aquelas que a vivem (COLLINS, 1989).

A busca incessante do feminismo hegemônico de encontrar uma unidade no “ser mulher” acabou por excluir corpos desviantes de um padrão instituído culturalmente e não normativos. Existem registros de congressos dos anos 70 que impediram mulheres transexuais de participarem, sendo expulsas e marcadas como homens estupradores de mulheres cis², como uma penetração no espaço não desejada (COACCI, 2014). A justificativa de construir espaços seguros e exclusivos para as mulheres nesse contexto acabou por invisibilizar possíveis violências dentro do próprio campo do “ser mulher”, não só pensando em relacionamentos lésbicos abusivos, mas dentre as outras violências que as mulheres podem sofrer, como de sexo, classe, raça, pobreza entre outras violências do Estado.

Nesse momento político, se intensificaram as críticas de feministas negras, latino-americanas, das feministas de países considerados de terceiro-mundo e das ex-colônias, das feministas lésbicas colocando em questão “o que é ser mulher” e a hegemonia e unidade de mulheres brancas, que pode também ser muitas vezes opressora e excludente (MARIANO, 2005). Importante ressaltar aqui que essas lutas já existiam nos seus diferentes contextos e localidades e a história contada de forma etnocêntrica acaba por apagar essas outras práticas que eram consideradas menos consolidadas (ALVAREZ, 2014).

A partir desses questionamentos foi-se então problematizando essa unidade do “ser mulher” e se consolidando outras correntes teóricas ligadas ao feminismo e também outros campos de atuação política. Dentro disso, uma parcela do movimento feminista que está ligada ao pensamento pós-estruturalista que busca não reforçar as identidades, mas questiona-las e contesta-las também se consolida ao que hoje é chamada de “terceira onda”. Esse termo “terceira onda” acaba por corroborar com a divisão evolucionista, pois discussões de movimentos autônomos e não hegemônico já existiam (HARAWAY, 2004), porém aqui é utilizado enquanto um marcador epistemológico. Ainda, dentro desse momento político e epistemológico, são abarcados termos como

² Uma pessoa cis é aquela que politicamente mantém um status de privilégio em detrimento das pessoas trans*. Ou seja, ela é politicamente vista como “alinhada” dentro de seu corpo e de seu gênero. Não há como medir cisgeneridade, como não há como medir transgeneridade. As categorias de gênero são fluidas e instáveis. Porém, isso não quer dizer que essas pessoas deixem de ser percebidas socialmente como cis, mantendo privilégios como tal. Em outras palavras, pessoas cis são aquelas que no discurso médico são chamadas de “biológicas”, mas essa definição é por si só discriminatória, ao passo que pessoas trans* também são obviamente biológicas e o que difere é apenas seu status político. Referência: *O que é cissexismo* Disponível em: <<http://transfeminismo.com/o-que-e-cissexismo/>> Acesso em: 27 Maio 2014.

transfeminismo, feminismo interseccional, feminismo *queer*, entre outros que buscam questionar também a herança colonial.

Queer é um termo que carrega o colonialismo de uma forma incontestável, não só por ser um termo em inglês intraduzível (em inglês significa estranho, esquisito, de uma forma pejorativa, utilizado para se referir também a homossexuais), mas também por suas produções teóricas serem, em sua grande maioria, europeias ou norte-americanas. O termo *queer* no inglês pode ser utilizado enquanto um adjetivo, um substantivo e também um verbo que tenta através de uma palavra se referir a minorias de gênero que não são baseadas nas costumeiras identidades (DARING, ROGUE, VOLCANO e SHANNON, 2012). A teoria *queer* surgiu para tentar dar conta dessa fluidez de gênero, sendo Judith Butler sua principal teórica. Hoje a palavra *queer* tem sido utilizada junto também com a palavra “política” para se referir a estratégias de luta que partem dessa perspectiva.

O feminismo interseccional se refere à corrente teórica que problematiza essa unidade no “ser mulher”, uma vez que entende que essa categoria está imbricada a diferentes marcadores e experiências que se interseccionalizam com as questões de gênero, sexo, raça, classe, etnia, habilidades, geração, entre outras. Essas categorias estão intimamente relacionadas, e tentá-las analisar de maneira isolada acaba por contribuir com o sistema de opressão, por não perceber que outras vivências e experiências constroem diferentes formas de “ser mulher” (ROGUE, 2012). O transfeminismo, por problematizar e estar sempre atento às pautas das pessoas trans, acaba se relacionado ao feminismo interseccional, uma vez que, ao reconhecer a interseção (JESUS e ALVES, 2012) entre os variados marcadores, as questões de gênero e sexo se tornam presentes constantemente dentro do campo de análise.

A escolha de um termo ou outro acaba por ser uma escolha política. Dentro dos estudos brasileiros tem-se tentado construir outras nomenclaturas para se referir a esse momento político, teórico e epistemológico, dentre eles Berenice Bento (2014), aposta em “estudos transviados”, numa tentativa de localizar o termo. Porém, acabou sendo, por parte de demais pesquisadores, entendido que o impacto que a palavra *queer* tem no inglês, enquanto um xingamento, não é traduzível enquanto transviado. Outra tentativa, que acaba por tentar reproduzir essa sensação de algo reprovável, nojento, é o uso do termo “teoria cu”, provocado por Larissa Pelúcio (2014). Ainda, uma “puta teoria”,

como sugere Duque (2014), em que essas diferentes formas de fazer o enfrentamento não se apresentam apenas no plano teórico, mas também entre as relações sociais e políticas – no viver combativo.

3. Marcha das Vadias como peça do processo dos feminismos

A Marcha das Vadias aqui será utilizada como um campo de análise dessas questões problematizadas. Não se trata de ser um exemplo, mas pensar a Marcha tanto como provocadora quanto efeito, uma peça desse processo do que temos entendido a respeito de organizações de grupos autônomos e da construção e produção do feminismo hoje. É importante ressaltar que não existe uma unidade global no termo “Marcha das Vadias”, que em cada localidade e em cada ano a Marcha acaba tomando diferentes rumos entre discussões de diferentes pautas que vão variar conforme questões locais e quem são os grupos e os coletivos que estão compondo esses debates em determinados momentos.

A Marcha das Vadias (Slutwalk) teve início em janeiro de 2011, quando, na cidade de Toronto, no Canadá, após diversos casos de estupro, um policial que havia sido convidado para orientar a comunidade sobre segurança disse que para as mulheres evitarem o estupro, elas não deveriam “se vestir como vadias³”. Três mil pessoas foram às ruas protestar contra a crença de que mulheres são vítimas de estupro por causa de suas roupas. A partir da grande repercussão do caso, a Marcha foi tomando seu formato em diferentes lugares do mundo.

Em Porto Alegre⁴, a primeira edição foi em 2011 em conjunto com a Marcha da Liberdade, que aconteceu em diferentes estados por uma manifestação à proibição da Marcha da Maconha em São Paulo. Um grupo de diferentes feministas, sensibilizadas em ver a Marcha das Vadias acontecendo em diferentes países e também já em diferentes estados do Brasil, fizeram um evento no *facebook* “Marcha das Vadias de Porto Alegre”, convocando para estar no mesmo lugar e horário da já marcada Marcha da Liberdade levando faixas, cartazes e utilizando roupas consideradas sexualmente

³ A palavra utilizada em inglês foi “Slut” que pode significar puta
Informação retirada de materiais da Marcha das Vadias de Porto Alegre

⁴ Todas as frases, fotos e informações foram retiradas de materiais de divulgação da Marcha que podem se encontradas na internet. Site: marchadasvadiaspoa.tumblr.com

provocativas. Esse fato pode caracterizar um momento político em que as redes virtuais são utilizadas tanto para organização, divulgação e também para a posterior repercussão através de fontes e mídias não-hegemônicas.

Outra característica que parece estar presente nesse momento político é que não necessariamente essas pessoas que compuseram esse evento tinham uma pré-vinculação a alguma outra organização, coletivo, tampouco partido político. A pauta da Marcha das Vadias iniciou-se por uma questão do corpo: a roupa que a pessoa usa não deve ser motivo para o estupro. Uma das principais mensagens espalhadas em cartazes e mensagens ao redor do país dizia: “Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias”. Ser vadia está no corpo de todas as mulheres e outras expressões de gênero não hegemônicas. O motivo de que essa Marcha pareceu dar mais popularidade ao feminismo que outros movimentos considerados tradicionais, parece ter sido por apresentar essa novidade, por se tratar da política da vida e do corpo.

A segunda edição, no ano de 2012, a Marcha das Vadias em Porto Alegre se autonomizou a partir da organização de um coletivo que se encontrou periodicamente para definições como divulgação, trajeto, segurança, entre outros pontos. O material compartilhado nas redes virtuais apontava:

“Feminismo é um movimento social que luta pelos direitos iguais entre homens e mulheres. Se ser vadia é usar a roupa que escolhemos, é exercer a nossa sexualidade livremente, é problematizar a violência contra a mulher, então, somos todas vadias.”

Ainda,

“Marchamos por...

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

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

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

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

A partir dessas pautas apresentadas no cartaz em que publicizava a Marcha das Vadias de Porto Alegre de 2012, é possível perceber que existe a pauta da política da vida presente, uma vez que os temas apresentados são em relação a livre sexualidade, a roupa do corpo, o livre uso da cidade. É possível perceber que em alguns pontos não havia um certo acúmulo de debate, como na passagem “feminismo é um movimento social que luta pelos direitos iguais entre homens e mulheres”, apresenta uma perspectiva do feminismo da igualdade, que percebe-se que muda ao longo das outras edições da Marcha das Vadias. Além disso, a pauta trazida em relação a salários iguais e mais justos pode fazer referência a um feminismo branco e burguês, mais próximo das pautas da “segunda onda” que vem sendo fortemente questionado pelo feminismo pós-colonial.

A organização dessa edição foi feita através de um coletivo que se reuniu especificamente para a construção dessa Marcha. Aqui podemos problematizar o significado da palavra coletivo, uma vez que sua existência pressupõe uma relação horizontal, ou ainda, transversal, em que não se produza relações de hierarquias e opressões. Coletivo se diferencia de grupo uma vez que pode ser entendido enquanto um processo grupal que sempre se dá de forma inédita e está sempre em aberto. Dessa forma, o coletivo não é algo fixo nem contratual (BARROS, 2007). Por isso, a Marcha das Vadias acaba por não ter “organizadoras” oficiais, tampouco lideranças e acabam por construir em cada edição um grupo/coletivo que muda conforme o seu atual processo. Essa característica se mantém até a última edição, apesar de algumas práticas institucionais e vícios da velha política se manterem.

As reuniões e demais articulações foram também marcadas virtualmente somadas a encontros presenciais para deliberações finais. Isso acaba refletindo, de certa

forma, a que meio se está circulando essas informações a respeito da Marcha e quem está acessando, produzindo uma relação de um espaço privilegiado, sendo mulheres, em sua maioria, brancas e universitárias que tem acesso à internet e que acabam por ter contato com informações de diferentes lugares do mundo. Esse debate, da Marcha das Vadias fazer parte de um feminismo elitizado, mantém-se até hoje, e com argumentos totalmente compreensíveis e legítimos. Porém, uma das características importantes de se manter é o fator da localidade, questionando o colonialismo. Então, se a Marcha das Vadias exprime uma lógica um tanto quanto burguesa de fazer feminismo, é porque a sua origem foi em um espaço assim, o que não deslegitima a luta, mas se mantém como um ponto de constante reflexão.

No ano de 2013, a partir dessa divulgação: *“A Marcha das Vadias protesta contra a crença de que as mulheres que são vítimas de estupro são culpadas pela agressão, e tem como principal objetivo questionar a opressão de gênero, o patriarcado, o machismo e a violência contra a mulher. Lutamos pela autonomia do corpo, independete de forma, etnia, roupa ou identidade de gênero. Todos merecem respeito!”* é possível perceber que questões interseccionais estão presentes no debate, incluindo questões de etnia e gênero, diferentemente da do ano anterior. Ao aparecer a palavra “gênero” parece ampliar o debate em relação às diferentes identidades em ser mulher, incluindo também as pessoas transexuais e travestis.

Em 2014, durante a organização do coletivo de organização, começaram a haver algumas discordâncias em relação ao trajeto escolhido e quais ações políticas falavam pelas pessoas que compunham essa organização. É possível perceber que desde a primeira Marcha, influenciada pela Marcha das Vadias do Canadá e de outras localidades - a pauta da política da vida e do corpo aparecia enquanto principal – à última começaram a existir divergências de feminismos mais tradicionais em que consideram essas pautas anteriores “vazias” e “liberais”. Isso fez com que um grupo se manifestasse quanto a necessidade da Marcha das Vadias tratar de um tema “concreto”, por isso, um dos pontos de discordâncias aconteceram em relação ao trajeto escolhido por uma parcela da organização, que decidiu se direcionar à delegacia da mulher, a fim de reivindicar pautas ligadas diretamente ao estado:

“Carta aberta da Marcha das Vadias de Porto Alegre

Diante dos alarmantes casos de violência contra mulher e da não-eficácia da Lei Maria da Penha, as mulheres desta capital,

através da Marcha das Vadias de Porto Alegre, reivindicam às autoridades responsáveis pelos órgãos competentes que sejam tomadas em caráter de urgência as seguintes ações:

1) Redução do tempo de espera por atendimento na Delegacia de Polícia da Mulher de Porto Alegre (...);

2) Aumento do número de servidores na Delegacia de Polícia da Mulher de Porto Alegre (...);

3) Condição digna de espera e atendimento na Delegacia e criação de Centro Multidisciplinar de Atendimento (...)

4) Fornecimento de transportes aos abrigos, hospitais ou outro lugar seguro para as mulheres vítimas de agressão e seus dependentes (...);

5) Criação de centros de educação e reabilitação para agressores (...);

6) Criação de novas varas de violência doméstica no poder judiciário de Porto Alegre (...);

7) Fim da prática conciliatória em audiências judiciais (...);

8) Aumento de vagas nos abrigos e atendimentos 24h todos os dias da semana (...);”

Esses itens com seus complementos foram lidos em frente a delegacia, assim como disponibilizados virtualmente. Enquanto isso, outro grupo reiterava o fato da Marcha falar sobre a autonomia do corpo, reforçando o fator da ação direta e da estética enquanto ação política. Por esse principal motivo, a Marcha acabou tendo dois trajetos, enquanto um se direcionou à delegacia da mulher, o outro fez um trajeto circulando

entre pontos centrais da cidade, esgrachando bares que tiveram atitudes machistas e homofóbicas e também denunciando igrejas em relação a proibição do aborto entre outras práticas moralistas que acabam por ter reflexo na vida das mulheres.

O Coletivo que se formou a partir da organização de uma Marcha alternativa se intitulou “Bloco Autônomo da Marcha das Vadias” construiu um material chamado “Marcha das Vadias 2014 pelo Empoderamento e Autonomia”, através de um formato de *zine* que foi distribuído antes da Marcha, o qual problematizava a ida a delegacia da mulher e também a institucionalização da prática feminista:

“O feminismo é um movimento plural, tendo muitas visões acerca de qual a melhor estratégia de combate ao machismo. Esta pluralidade é positiva, pois o machismo afeta diariamente cada mulher e outras expressões de gênero não hegemônicas dependendo de sua posição social, de sua etnia, de sua crença religiosa, de sua orientação sexual, identidade de gênero, entre outros marcadores sociais. E, sendo a Marcha das Vadias um ato feminista, também abarca várias correntes de pensamento e tal heterogeneidade não significa rompimento ou sectarismo, muito pelo contrário, mostra que a Marcha das Vadias está crescendo e multiplicando suas estratégias de ações de combate ao machismo

Nós acreditamos que o Estado e suas instituições só são mais uma esfera de reprodução do machismo e de outras opressões. Não acreditamos que as mulheres devem delegar a outras instituições estatais o protagonismo de sua luta. Não acreditamos que o aparato repressivo da polícia seja a única forma de se combater a violência contra as mulheres. Muito pelo contrário, a instituição policial é, em sua essência, machista a acreditar que a delegacia da mulher é a única – ou a melhor – opção para uma mulher em situação de violência é legitimar essa violência institucional e estatal.

Propomos pensar além do Estado, de suas instituições e de políticas públicas. Propomos resistência e enfrentamento a lógicas machistas que nos rodeiam, cerceiam, silenciam e que muitas vezes reproduzimos inconscientemente. Propomos a revolução através da reflexão de nossas ações (...)⁵”

4. Política queer enquanto prática de resistência

4.1. Marcha das Vadias enquanto prática de resistência

Trazer aqui a Marcha das Vadias de forma breve mostra que o movimento está em constante construção. Nesses últimos quatro anos, as diferentes edições tiveram diferentes modelos e problematizações. Isso mostra que a localidade, as pessoas que participam da construção do coletivo e os debates feministas que têm ocorrido ao redor desse processo acabam por fazer diferença nessa produção de feminismos. Um feminismo que pouco se consegue descrever o que ele é e para que(m) ele serve, que tem entrado em disputas políticas, em alguns conflitos e em discordâncias. Em alguns momentos, andar junto parece criar conflitos, em outro parece somar e construir.

Por isso, aqui não se busca fazer um julgamento de que feminismo é o “melhor”, mas poder analisar que o mesmo movimento não tem características únicas e atuam de forma diversa quando se refere a sua relação com o Estado. Podemos dizer que a luta feminista, independente de que modelo se esteja apostando é válida, desde que ela não promova outros processos opressivos as relação aos diferentes marcadores sociais. A estratégia utilizada de reivindicações de pautas específicas através da delegacia da mulher vai ao encontro com o que foi problematizado em relação aos movimentos que fazem uso do Estado, corroborando de certa forma com alguns estereótipos, como o que é “ser mulher” e quem acessa determinadas políticas e serviços.

Podemos dizer que, se a resistência está imbricada nesse complexo emaranhado de relações de poder, ela não deve ter um sentido de reação a algo de uma forma a

⁵ Retirado da publicação autônoma realizada para o dia da Marcha das Vadias intitulada “Marcha das Vadias 2014 pelo Empoderamento e Autonomia”

reproduzir uma lógica binária de oposição. A resistência não atua contra os instituídos, mas é sim um processo de criação e transformação constante que escapa aquilo que se opõe e que é esperado. Seria talvez, a resistência, uma peça de um processo instituinte, em que não se tem fim, não se tem um objetivo específico. Não se luta para acabar com uma estrutura concreta de opressão, mas se resiste às relações de poder que produzem diferentes subjetividades, assim como as práticas de resistência produzem subjetividades outras. Dessa forma, pode-se dizer que a resistência não é anterior ao poder, ela coexiste com o poder, não sendo um a imagem invertida do outro, tampouco a negação.

4.2. A agência e a resistência nas lutas autônomas

Para pensar a política *queer* e estratégias autônomas como práticas de resistência, é importante fazer uma reflexão a partir das autoras e autores que produzem a respeito desse conceito para que possamos questionar se as lutas autônomas e do corpo podem ser consideradas práticas políticas. Scott (2002) ainda que faça a provocação da questão da resistência enquanto estratégia cotidiana, a partir da análise de camponeses da Malásia, acaba por seguir um conceito de resistência que corroboraria com as estratégias mais ligadas aos movimentos sociais institucionalizados, como o próprio movimento que ele acompanha que mantém certos padrões tradicionais, como lideranças. Ele entende a ação cotidiana enquanto importante, diferenciando da ação individual, que, ao contrário da ação cotidiana seriam atos egoístas, que não se caracterizariam como ação política. Dessa forma propõe a resistência além da materialidade fixa, mas conforme a intencionalidade e a inventabilidade, ou seja, uma ação por si não seria política, pois a intenção dela teria que ser em relação a um grupo ou a alguma organização maior.

Scott (2002), ao relacionar a questão da intencionalidade com o conceito de resistência, corrobora com a perspectiva do conceito de agência de Ortner, (2007) em que essa intencionalidade ao agir e, também ao resistir, inclui enredos, planos, metas, objetivos, ideais apontando para algum propósito. Essa ideia reforça que para existir agência deve haver uma reflexão, ou seja, não ser apenas o ato rotineiro, sendo que todos os seres humanos têm essa capacidade, e o que diferenciaria seria o tempo, os lugares e suas especificidades. A resistência seria uma forma de agência que se

relacionaria com as relações de poder, o fato de agir no contexto de relações de desigualdade, de assimetria e de forças sociais. Aqui não busco fazer um julgamento sobre qual perspectiva em relação à resistência e à agência é certo ou errado, mas compreende-las a partir de seus lugares. Por isso, para pensar as lutas autônomas e as práticas políticas que tangem ao corpo e a existência, aos corpos *queer*, essa perspectiva de agência acaba por não considerar essa forma de combate do inesperado e do choque enquanto ação política.

Das (2007) nos ajuda a pensar o conceito de resistência junto com o feminismo, quando problematiza a questão da violência, quando a resistência acaba por ser um embate direto em relação ao corpo. Para a autora, então, a resistência se faz no dia-a-dia e que isso não necessariamente significa que existe um “alguém” da resistência, um agente, mas que o ato de resistir está numa composição frente a uma existência – aqui podemos pensar nos corpos negados, marginalizados. O agenciamento se faz de uma maneira indireta, transversal, e também entre pessoas que não necessariamente pertencem a alguma intensão de agir. Resistência seria, portanto, a atuação para além da submissão, com os seus corpos, o uso que fazemos cotidianamente com os nossos corpos. A noção de agência utilizada por Das (2007) nos faz refletir que características como paciência e paixão, que costumam ser vistas enquanto passividade, podem ser pontos de resistência em determinados contextos.

Ainda, Das e Pole (2004) nos ajudam a pensar a resistência a partir da problematização entre o Estado, suas instituições e o borrão que se cria nas fronteiras de suas margens. As autoras nos desafiam a pensar as margens em relação ao Estado, porém sem binariza-los, a partir de como acontecem esses cruzamentos que se confundem dentro dos fluxos, das performances, dos rituais nas ações cotidianas que, ao fugir de um institucionalismo esperado pelo Estado se cria o inesperado, aquilo onde o Estado não alcança, logo, a margem. Podemos fazer o uso dessa reflexão não só para pensar fronteiras locais e espaços físicos, mas as fronteiras da existência, em que os grupos periféricos habitam as políticas estatais de maneira a borrar a fronteira de dentro e fora da lei. Ainda, para as autoras, estar à margem seria uma estratégia de resistência que se compõe na rede de relações de poder.

Butler (2007), teórica feminista, também discute o conceito de agência, compreendendo enquanto a capacidade de ação política perante qualquer relação de

poder. Para ela, as normas e instituições não são apenas uma imposição social no sujeito, mas constituem o próprio sujeito. Ainda, dentro desse processo existem brechas, como o conceito de performatividade que indica que o sujeito nunca é constituído totalmente, pois nas próprias dinâmicas do poder se encontra a condição da agência. Dessa forma, agência seria uma possibilidade de subversão que, paradoxalmente, só é possível graças a essa condição primária de falta de liberdade.

Refletindo a respeito das provocações anteriores, como em relação à governamentalidade, ao poder, e à biopolítica, Foucault (1979, 1994) aponta que quando se utiliza o Estado para reivindicar demandas políticas, esses movimentos acabam sendo facilmente cooptados, uma vez que o poder se mantém nessa relação. Como quando Butler (2010) aponta que quando se recorre ao meio jurídico enquanto “mulheres” para reivindicar direitos – uma identidade, acaba por corroborar com o próprio meio que produz essas diferenças entre “homens” e “mulheres”, ou seja, pensar em recorrer ao Estado para reivindicar pautas, para Butler está se produzindo junto com o sistema essas diferenças que reproduzem lógicas opressivas. Isso porque quando se delimita para quem é uma política, se cria um estereótipo de quem são essas mulheres, excluindo aqueles sujeitos que excedem a norma, sendo considerados como abjeções incompreensíveis, reforçando um paradigma institucional disciplinar normalizador que opera de maneira a domesticar ou excluir o desconhecido (Duarte & Cesar, 2012).

A obra de Foucault (1984) nos ajuda a pensar a respeito dessas políticas da vida, uma vez que ele, após refletir sobre esses diferentes conceitos em relação à problemática do poder, passa a se ocupar de reflexões referentes ao sujeito e a sua subjetividade em relação às práticas autônomas e ao cuidado de si por meio de práticas de liberdade. Isso não seria pensar que uma pessoa, sozinha estaria produzindo política, mas pensar que em um determinado contexto e uma localidade, as ações autônomas acabam por produzir problematizações em relação às políticas tradicionais e institucionalizadas, uma vez que essas são constantemente capturadas, sendo usadas como estratégia do Estado a fim de manter uma relação com os movimentos políticos. A reflexão trazida por Das e Pole (2004) a respeito das margens dialogam com esse ponto, uma vez que as margens seria o espaço onde o Estado não chega, dessa forma, não cooptando suas estratégias combativas.

Os conceitos trazidos por Foucault (1984, 2006), como práticas de liberdade e cuidado de si, acabam por serem dificilmente traduzidos para a praticidade na luta política e ao cotidiano. Também, a materialização das teorias acaba por não ser uma preocupação constante para quem se dedica aos estudos Foucaultinos. Porém, manter esses conceitos no abstrato acaba por reproduzir a ciência universalista que não se preocupa com os marcadores sociais interseccionais, incluindo as questões de gênero. Por isso, autoras feministas fazem o uso desses conceitos para problematizar de fato as políticas contemporâneas.

Haraway (2000), teórica feminista, problematiza a relação sobre corpos e poder, fazendo uso do conceito de ciborgue, em que, na contemporaneidade, para a autora, não existiriam corpos que poderíamos considerar “normais” e que se enquadrariam em padrões instituídos socialmente, isso porque estamos inseridos em processos tecnológicos que se atravessam de múltiplas formas em nossos corpos. Por isso, ciborgues, seriam arranjos indissociáveis de tecnologias, partes orgânicas, discursos, imagens, relações, histórias, inteligências artificiais, heranças psicológicas e muitos recursos mais. Essa produção faz possível considera-los pós-humanos, sendo a própria tecnologia a produção desses corpos, podendo-os, também, chama-los também de corpos *queer* (Eckert, 2012). Corpos esses que não buscariam entender uma origem, tampouco produzir verdade, mas compreender a relação consigo mesmo e com os outros baseado no “tornar-se”, levando em conta as questões que o próprio corpo produz.

As contribuições da teoria *queer* nos ajudam a pensar as políticas que tangem ao corpo, ao gênero e à sexualidade, que se atravessam na relação de si consigo, questionando as identidades, não se definindo buscando uma luta da não-cooptação. Dessa forma, não existe um “ser *queer*” enquanto determinados padrões estéticos que se repetem, mas a estética-política de diferentes corpos *queer* provocam a subjetividade do estranhamento, do marginalizado, da confusão. Esses corpos, portanto, que estão sendo *queer*, no próprio ato da existência, por sua performatividade, correm pelas beiradas do que é padronizável. Pensar a política autônoma é estar ativo em formas que escapam de uma lógica que retroalimenta o Estado e suas polícias. As políticas *queer* parecem ser então aquilo que escapa, andando junto, portanto, com o anarquismo e com as margens.

5. A política enquanto vida

Dentro dessas diferentes conceituações a respeito do feminismo, do anarquismo, da resistência e dos movimentos que acabam por ocupar um espaço visível da luta, podemos perceber que existe o cotidiano feminista em que muitas vezes não é facilmente observável. Esse dia a dia político acaba não por ser um exemplo do que teoricamente tem se produzido e debatido, mas sim, de certa forma, a própria discussão teórica, imbricadas na prática. Por isso, separar teoria e prática não faria sentido, uma vez que não só uma parte se alimenta da outra, mas elas se complexificam e co-existem, em que o próprio escrever acaba por ser política e o fazer política potencializa a escrita. A partir dessa pequena análise a respeito das últimas edições da Marcha das Vadias de Porto Alegre facilita a percepção de que o movimento tem estado em processo constante transformação, ou seja, não existe o que é o movimento feminista enquanto uma unidade, uma vez que diferentes problematizações são pautadas cotidianamente em diferentes debates e também por diferentes grupos. Isso produz as diferenças, por isso feminismos no plural.

O que podemos perceber nessa análise das edições da Marcha das Vadias é a tentativa constante de cooptar os movimentos que buscam ser autônomos e não usar os mecanismos de controle do Estado enquanto reivindicações. A tentativa de institucionalizar, deixar com mais cara de “política”, parece ser um argumento de fácil cooptação a pessoas que estão iniciando os processos ativistas para que, dessa forma, se filiem a partidos e a outras instituições mais tradicionais da velha política. Podemos dizer que a Marcha das Vadias, na sua origem, trazia fortemente características dos movimentos contemporâneos, que buscam fugir dessa institucionalização, tratando da corporalidade, porém, é também característica um constante fluxo de transformação, mudança e cooptação, sendo também parte do emaranhado de resistência, impedir que esses movimentos sejam totalmente desvirtuados. Ou talvez, mais resistência ainda, seja entender que de tamanha fluidez que essas ações têm, elas podem ser tampouco necessárias de continuar, dando espaço a diferentes propostas e possibilidades que escapem do esperado.

Por isso, fica difícil conceituar o significado de resistência enquanto o que ela é, mas pensar como ela se encontra nessa complexa relação. Dessa forma, Foucault sugere em pensar que a resistência se dá na recusa de sermos o que somos, pensar essa recusa

às instituições que nos constroem e nos modelam, evitando-as, ao invés de recorrer a elas enquanto práticas políticas. Assim, acaba-se criando outras estratégias de transformação que não estão nos moldes institucionais. Dentro disso, existe a esfera do corpo, enquanto ao decidir sobre os exercícios do prazer, contrariando o “aprendido” e o “esperado”, transformar e viver o corpo, se dá também a resistência.

Os corpos *queer*, corpos que estão à margem, corpos trêmulos que são anteriores às leis, em que as leis não dão conta da sua complexidade, sendo sua própria existência vítimas de violência do Estado, são corpos anárquicos e talvez se aproximam com o que falamos da resistência do corpo em relação ao gênero, a sexualidade e o que os interseccionalizam. Estar sendo *queer*, potencializar o *queer* na vivência é fazer da resistência uma prática de liberdade. A resistência entendida enquanto forma de rejeição da tutoria e autoridade que controlam a subjetividade que poderia levar ao autogoverno dos indivíduos. Ainda, para Preciado (2003), as práticas contrassexuais – que incluem corpos *queer* – podem ser entendidas como tecnologias da resistência e formas de contrapor a uma disciplina.

Dessa forma, a micropolítica, a vida, a existência se borra e se atravessa com o Estado. As práticas marginais correm tanto no território político social como fora dele. Mas existem aquelas em que em alguma temporalidade a lei não alcança. Em que o Estado não é capaz de manter a ordem. Aquilo em que por um dado momento, o não esperado, o improvável resulta num acontecimento. Os seres ingovernáveis. As marginalidades que em corpos fluídos escapam de uma lógica normativa e institucional sendo potência pra burlar as fronteiras, criar borrões. Aqueles que apostam no choque enquanto uma estratégia política a fim de dar conta das pluralidades desses corpos marginais – que tampouco se nomeia - transformando a sua existência, performaticamente, em ação política.

6. Referências

AVELINO, Nildo. Estudos anarquistas e teoria política: entre Proudhon e Foucault. *Revista de Ciências Sociais*, v.36, p.187-206, 2012.

BARROS, Regina Benevides. Barros, R. B. *Grupo: a afirmação do simulacro*. Porto Alegre: Sulinas, 2007.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BUTLER, Judith. Sobre anarquismo: uma entrevista com Judith Butler. *Revista de Ciências Sociais*, v.36, p.19-27, 2012.

BENTO, Berenice. O que pode uma teoria? Estudos transviados e a despatologização das identidades trans. *Revista Florestan*, v.2, p.46-66, 2014.

CÉSAR, Maria Rita de Assis, DUARTE, André de Machado e SIERRA, Jamil Cabral. (2013). Governamentalização do Estado, movimentos LGBT e escola: capturas e resistências. *Educação*, v.36, n.2, p.192-200, 2013.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COACCI, Thiago. Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão. *Revista História Agora*, v.1, n.14, p.134-16, 2014.

COLLINS, Patricia Hills. The Social Construction of Black Feminist Thought. *Signs*, v.14, n.4, p.745-773, 1989.

DAS, Veena. The act of witnessing: violence, gender and subjectivity. *Life and Words*, p.59-78, 2007.

DAS, Veena e POOLE, Deborah. “States and its Margins”. In: V. Das e D. Poole, (eds). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, pp.279-288, 2004.

DARING, C. B., ROGUE, J, VOLCANO, A. e SHANNON, D. Introduction: Queer Meet Anarchism, Anarchism Meet Queer. In C. B. Daring, J. Rogue, D.

Shannon, A. Volcano (eds) (2012), *Queering Anarchism: Essays on Gender, Power, and Desire*. AK Press: Oakland, Edinburgh, Baltimore, pp.5-18, 2012.

DÍAZ, Reinaldo Giraldo. Poder y resistência em Michel Foucault. *Tabula Rasa*, v.4, p.103-122, 2006.

DUARTE, André de Machado e CESAR, Maria Rita de Assis. Estética da existência como política da vida em comum: Foucault e o conceito de comunidades plurais. *O Que nos Faz Pensar (PUCRJ)*, v. 31, p. 175-196, 2012.

DUQUE, Tiago. Corpo, Estado e militância, ou sobre aquilo que você precisa saber antes de começar a ler uma puta teoria. *Revista Florestan*, v.1, p.67-89, 2014.

ECKERT, Lena. Pós-anarquismo e as práticas constrasexuais de ciborgues na dildotopia. *Revista Artemis*, v. 13, p. 90-108. 2012.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade do saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Graal, 1994.

FOUCAULT, Michel. (2006). A ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: M. Foucault: *Ética, sexualidade e política (Coleção Ditos e Escritos V)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A tecnologia política dos indivíduos. Ética, Sexualidade e Política (Coleção Ditos e Escritos V)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GEORG, Hariane Eva Serra e SILVA, Stela Maris. Resistência e a possibilidade da relação ética - estética: uma análise a partir de Foucault. *Anais 4º Encontro do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Artes - GIPA*, p.157-164, 2011

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v.5, p.7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX, em T. T. Silva: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, v.22, p.201-246, 2004.

HEMMINGS, Clare. Contanto estórias feministas. *Estudos Feministas*, v.17, n.1, p.215-241, 2009.

LORDE, Audre. There Is No Hierarchy of Oppressions. *Homophobia and Education*, 1983.

LOURAU, René. O instituinte contra o instituído. In: ALTOÉ, S. (org.). René Lourau: analista institucional em tempo integral. São Paulo: Hucitec, p. 47-65. 2004.

JESUS, Jaqueline Gomes e ALVES, Hailey. Feminismo Transgênero e Movimentos de Mulheres Transexuais. *Cronos*, v.11, n.2, p.8-19, 2012.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. *Revista Estudos Feministas*, v.13, n.3, p.483-505, 2005.

MELO, Érica. Feminismo: velhos e novos dilemas uma contribuição de Joan Scott. *Cadernos Pagu*, v.31, p.553-564, 2008.

NARVAZ, Martha Giudice e KOLLER, Silvia Helena. Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política. *Psicologia em Estudo*, v.11, n.3, p.647-654, 2006.

ORTNER, Sherry. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: M. P. Grossi, C. Eckert, P. Fry (orgs), *Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas*, pp.45-80, 2007.

PELEGRINI, Maurício. Foucault, feminismo e revolução. *Anais do XXI Encontro Estadual de História – ANPUH-SP*, 2012.

PELUCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Periódicus*, v.01, p.15-39, 2014.

ROUGUE, J. De-essentializing anarchist feminism: lessons from the transfeminist movement. Queering Anarchism (pp.25-32) In C. B. Daring, J. Rogue, D. Shannon, A. Volcano (2012), *Queering Anarchism: Essays on Gender, Power, and Desire*. AK Press: Oakland, Edinburgh, Baltimore, 2012.

PRECIDADO, Beatriz. *Kontrasexuelles & manifest*. Berlim:b_books. 2003.

SCOTT, James. *The art of not being governed. An anarchist history of Upland Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press, 2009.

SCOTT, James. Formas cotidianas de resistência camponesa. *Raízes*, v.21, n.1, p.10-31, 2002.

SCOTT, Joan. W. Gênero: uma categoria única para análise histórica. *Educação & Realidade*, v.20, n.2, p.71-99, 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Edigora UFMG. 2010.