



TYARA VERIATO CHAVES

**DA MARCHA DAS VADIAS ÀS VADIAS DA MARCHA:
DISCURSOS SOBRE AS MULHERES E O ESPAÇO**

**CAMPINAS,
2015**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

TYARA VERIATO CHAVES

**DA MARCHA DAS VADIAS ÀS VADIAS DA MARCHA:
DISCURSOS SOBRE AS MULHERES E O ESPAÇO**

**Dissertação de mestrado apresentada ao
Instituto de Estudos da Linguagem da
Universidade Estadual de Campinas para a
obtenção do título de Mestra em
Linguística.**

Orientadora: Profa. Dra. Monica Graciela Zoppi Fontana

**CAMPINAS,
2015**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Crisllene Queiroz Custódio - CRB 8/8624

C398d Chaves, Tyara Veriato, 1983-
Da Marcha das Vadias às vadias da marcha : discursos sobre as mulheres e o espaço / Tyara Veriato Chaves. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Monica Graciela Zoppi-Fontana.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Marcha das Vadias (Movimento). 2. Análise do discurso. 3. Acontecimento discursivo. 4. Mulheres. 5. Espaços públicos. I. Zoppi-Fontana, Mônica, 1961-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: From Marcha das Vadias to sluts walking : discourses on women and space

Palavras-chave em inglês:

SlutWalk (Movement)

Discourse analysis

Discursive event

Women

Public spaces

Área de concentração: Linguística

Titulação: Mestra em Linguística

Banca examinadora:

Mônica Graciela Zoppi-Fontana

Suzy Maria Lagazzi

Lucília Maria Abrahão e Sousa

Data de defesa: 12-06-2015

Programa de Pós-Graduação: Linguística

BANCA EXAMINADORA:

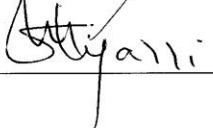
Mônica Graciela Zoppi Fontana

Lucília Maria Abrahão e Sousa

Suzy Maria Lagazzi







Claudia Regina Castellanos Pfeiffer

Dantielli Assumpção Garcia

IEL/UNICAMP
2015

RESUMO

Este trabalho se volta para as disputas de sentido que envolvem a presença das mulheres no espaço público a partir da seguinte pergunta: *como os sentidos de 'vadia' se constituem no movimento Marcha das Vadias?* Para tanto, analisamos o funcionamento discursivo dos Coletivos Marcha das Vadias no Facebook, a textualização do político e os deslocamentos que produzem uma ruptura na memória sobre a vadia, tendo como trajeto de pesquisa três eixos: **1.** Os modos de subjetivação no discurso através da relação entre língua, sujeito e história; **2.** Os processos de constituição, formulação e circulação dos dizeres de um movimento político imbricados ao espaço digital; **3.** O funcionamento da memória discursiva nas relações históricas que significam as *mulheres no espaço público*, bem como o processo de construção e legitimação do *sujeito vadia* social e politicamente na Marcha. No intuito de percorrer tais trajetos de sentido, situamo-nos no horizonte teórico da Análise do Discurso materialista proposta por Michel Pêcheux, que considera a constituição ideológica dos sentidos instaurando um campo de reflexão que leva em conta as relações entre a *realidade histórica, a materialidade da língua e a existência do sujeito*. Ao mesmo tempo, promovemos diálogos com campos do saber que giram em torno da incorporação da categoria gênero, problematizando a sexualização da experiência humana no discurso, a exemplo da História das Mulheres e dos Estudos de Gênero.

Palavras-chave: Análise do discurso. Acontecimento discursivo. Marcha das Vadias. Mulheres. Espaço público.

ABSTRACT

This work analyses the dispute of meanings involving the presence of women in public space from the following question: how the meanings of 'vadia' are constituted in the movement "Marcha das vadias"? In order to do so, we have analyzed the discursive functioning of the collective "Marcha das Vadias" on Facebook, the textualization of the political and the displacements that produce a rupture in the memory about the "vadia". Our research focused on three main questions: 1. The modes of subjectivation in discourse through the relationship between language, subject and history; 2. The processes of constitution, formulation and circulation of discourses of a political movement in the digital space; 3. The operation of discursive memory in historical relations that produces meanings for women in the public space, as well as the process of construction and legitimation of the social subject "vadia" in the "Marcha das vadias", socially and politically. In order to go through such paths of meaning, this work is situated in the theoretical horizon of the materialist discourse analysis proposed by Michel Pêcheux, which considers the ideological constitution of the meanings, setting up a field of reflection that takes into account the relationship between historical reality, materiality of the language and the existence of the subject. At the same time, we promote the dialogue with fields of knowledge that revolve around the incorporation of gender, questioning the sexualization of human experience in discourse, such as the History of Women and Gender Studies.

Keywords: Discourse analysis. Discursive event. Slutwalk. Women. Public space.

SUMÁRIO

1. Apresentação - Você marcha, Maria. Maria, para onde?	19
2. Marcha das Vadias: um movimento, a língua, a história.	25
2.1 Um movimento em rede: feminismo no post(e)	37
2.1.1 Um dizer da política, uma política do dizer	47
3. A História, um começo.	57
3.1 Mulheres que saem	63
3.2 Quando a memória perde o trajeto.....	75
3.2.1 Da Vadiagem à Vadia – disputas e esquecimentos	78
3.2.2 ...Quando os trajetos se cruzam no meio da rua.....	88
4. Mulheres públicas	109
4.1 As Vadivas	112
5. Considerações finais: ‘saidinhas’.	137
6. Referências bibliográficas.....	141

Ao meu amado, José.

Agradeco

A tudo o que me levou a estar aqui e agora, *com os olhos cheios de carinho*, concluindo o que nessa vida foi um grande começo. À coragem de partir, ao desejo de ficar, ao amor no meio do caminho e ao mar que continua lá.

À minha mãe, Elza, poesia, música, paixão, fé, vinho, batom-vermelho. Minha diva, minha voz do outro lado da linha, meus braços abertos, meu pra onde voltar. A mulher mais apaixonada e corajosa que já conheci, a que amo e que vejo amar.

Ao meu pai, José, o engenheiro, o louco, o enigmático, o doce, o que me deixou o gosto pelas coisas bonitas e desconhecidas. Um homem muito amado, a saudade mais forte que eu já conheci.

Aos meus irmãos, Thiago, Aninha, Teté e Fábio pelo amor de hoje e pelo de ontem, vivido e crescido naquela casa, *queimando o dia inteiro a raiz que existe em mim*. Também aos seus respectivos amados: Germana, Eduardo, Ramos e Carol, e meus sobrinhos queridos, João Vítor, Marcílio, Júlia, Felipe, Sofia e a pequena que está para chegar.

À Cinira e Paulistinha, meus amigos de uma vida, por estarem nesse mundo e deixá-lo mais aconchegante.

Aos meus queridos Wagner e Marina Kat, pelas cheganças e pela estada no peito. À Livia e Arminda, pelo carinho e pela acolhida.

Aos queridos Sônia, Advane, Dirce e Cláudio, pelos cuidados, pela ternura, por me pegar pela mão.

À Profa. Mônica Zoppi Fontana pela orientação, pela leitura atenciosa e pela confiança que me faz seguir o rumo que meu desejo aponta e aonde eu ainda não sei onde vai dar.

Aos queridos(as) integrantes do Grupo Mulheres em Discurso, pelos encontros, pelas trocas e sobretudo pelas amizades que nascem nas inquietações do caminho.

Às Profas. Lucília Sousa e Cristiane Dias, pelos apontamentos valiosos no exame de qualificação e à Profa. Suzy Lagazzi por estar presente nesta etapa de conclusão. Mulheres admiráveis, que me deram a oportunidade de ser lida com atenção.

Aos amigos e colegas do IEL que fiz ao longo desses dois anos, às conversas pelos corredores, cafezinhos, abraços, enfim, aos encontros breves e duradouros. Agradeço em especial à Gloria França e Mari Cestari pelo carinho e pelas presenças constantes.

Ao Dr. Bongiovanni, pelas mãos cuidadosas e pelo olhar atento e carinhoso.

Às Profas. e amigas Regina Baracuh y e Maíra Nunes, pela leitura atenciosa do meu projeto de mestrado que me deu coragem de romper fronteiras.

A todos os funcionários e professores do IEL pela competência e ajuda tão essencial.

Por fim, agradeço à Fapesp pelo financiamento da minha pesquisa durante um ano, bem como pelo custeio da minha participação no congresso Alfal 2014.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Ruth Orkin, American Girl in Italy, 1951	20
Figura 2 - Jornal O Mulherio, maio/junho de 1980	38
Figura 3 - Print Screen do Facebook MDV Curitiba (2014)	40
Figura 4 - Marcha das Vadias Curitiba 2014	45
Figura 5 - MDV BH 2014	53
Figura 6 - MDV BH 2014	53
Figura 7 - MDV BH 2014	54
Figura 8 – MDV CTBA 2013	54
Figura 9 – Cláudia. Facebook Marcha das Vadias RJ	76
Figura 10 – MDV Curitiba	89
Figura 11 – Marcha das Vadias BH 2014	91
Figura 12 – Marcha das Vadias BH 2014	91
Figura 13 – MDV BH 2014	97
Figura 14 – MDV BH 2014	97
Figura 15 – MDV BH 2014	97
Figura 16 – MDV BH 2014	100
Figura 17 – MDV BH 2014	101
Figura 18 – MDV BH 2014	101
Figura 19 – MDV BH 2014	101
Figura 20 – MDV BH 2014	101
Figura 21 – MDV BH 2014	101
Figura 22 – MDV BH 2014	102
Figura 23 – MDV BH 2014	102
Figura 24 – MDV BH 2014	102
Figura 25 – sequência 1 MDV BH 2014	104
Figura 26 – sequência 2 MDV BH 2014	105
Figura 27 - Álbum Vadivas – MDV / RJ	112
Figura 28 - Chiquinha Gonzaga	116

Figura 29 - Dercy Gonçalves	116
Figura 30 - Hilda Hilst	116
Figura 31 - Rê Bordosa	117
Figura 32 - Rita Lee	117
Figura 33 - Anita Garibaldi	120
Figura 34 - Olga Benário	120
Figura 35 - Pagu	121
Figura 36 - Gal Costa	123
Figura 37 - Leila Diniz	123
Figura 38 - Flora Matos	125
Figura 39 - Sapabonde	125
Figura 40 - Lasciva	125
Figura 41 - Pussy Riot	125
Figura 42 - Valesca Popozuda G1	128
Figura 43 - Elza Soares	128
Figura 44 - Leandra Leal	131
Figura 45 - Laerte Coutinho	131

*O que será que ela quer
essa mulher de vermelho
alguma coisa ela quer
pra ter posto esse vestido
não pode ser apenas
uma escolha casual
podia ser amarelo
verde ou talvez azul
mas ela escolheu vermelho
ela sabe o que ela quer
e ela escolheu vestido
e ela é mulher
então com base nesses fatos
eu já posso afirmar
que conheço o seu desejo
caro watson, elementar:
o que ela quer sou euzinho
sou euzinho o que ela quer
só pode ser euzinho
o que mais podia ser.*

Angélica Freitas – Mulher de vermelho.

*Procuro sol, porque sou bicho de corpo.
Sombra, terei depois, a mais fria.*
Adélia Prado – O despautério

1. Apresentação - Você marcha, Maria. Maria, para onde?¹



Figura 1 - Ruth Orkin, American Girl in Italy, 1951

*No verbo 'olhar', as fronteiras
do ativo e do passivo não são nítidas*
Roland Barthes – Dentro dos olhos

American Girl in Italy faz parte de uma série de imagens da Fotógrafa Ruth Orkin em parceria com a artista Jinx Gawked. No site oficial de Orkin² há uma pequena narrativa sobre o ensaio fotográfico decorrido durante uma viagem pela Europa, em que elas se conheceram e conversaram sobre as dificuldades de mulheres jovens e solteiras viajarem sozinhas. Encontro que resultou na ideia de flunar pelas ruas de Florença, pedindo

¹ Uma alusão ao poema 'José', de Carlos Drummond de Andrade

² Informação disponível em: <http://www.orkinphoto.com/photographs/american-girl/> (acessado em 19/04/2015).

informações, sentando em cafés, admirando a estatuária italiana, enfim, andar por aí, interagir com a cidade, fotografando tais instantes e eis que surge o flagrante que se tornou a famosa imagem da *Garota Americana* que passa em uma calçada repleta de homens e se torna a atração do momento, a presença feminina que literalmente ‘vira o pescoço’ de todos que ali estavam olhando sem saber que também eram olhados e o quanto ainda o seriam ao longo da História. Como disse Barthes, “[...] à força de olhar, talvez nos esqueçamos de que também somos olhados [...]” (1982, p. 278). Olhada também fui por esta composição instantânea e da cabeça aos pés pelos mil olhos destes homens que continuam nas ruas de diversas cidade a olhar, assoviar, a ‘mexer’ com aquelas que passam, mas também fui pega pelo jeito esvoaçante da moça que segue – envergonhada? Intimidada? Envaidecida? Presunçosa? Indiferente? Onde está o olhar de Jinx? – nunca saberemos e por isso e por outros motivos que desconhecemos, olhamos e interrogamos em um jogo interminável, mas, sobretudo, posso dizer que fui captada por esta foto porque ela me fazia olhar para além e aquém: para a História.

Há, nesta imagem um lugar ocupado por Jinx Gawked, o lugar do feminino no espaço público, mas também o lugar das evidências, afinal, este lugar não é o mesmo a partir de fatores como posição de classe, cor, etnia, idade, identidade de gênero, dentre outras particularidades que fazem as mulheres não serem as mesmas e não partilharem das mesmas experiências na relação com o espaço e com o olhar do outro. O que também não impede de reconhecer uma diferença sexual no acesso ao espaço público ao longo da História. Na Paris do século 19, por exemplo, Flora Tristan, escritora e viajante reclama de certos hotéis no Sul da França que tinham cartazes afixados nas paredes com os dizeres: “*Proibido para mulheres sozinhas*” (PERROT, 1998), além de outros espaços de proibição explícita ou velada como, os cafés, a política, a biblioteca, o gabinete de trabalho do ambiente privado, e a bolsa de valores, onde, impedidas de entrar e restritas aos jardins, algumas mulheres inclusive se travestiam com ternos para participar das negociatas do poder econômico. Já a rua, o pequeno comércio e as lavanderias eram espaços amplamente abertos às ‘mulheres do povo’. Não se pode também deixar de lembrar o maciço investimento simbólico que o corpo feminino ganha no século 19, na estatuária que adorna a cidade tendo a figura de *Marianne* encarnando a república francesa e as musas coroando heróis em praças públicas, além de fenômenos religiosos como o culto à virgem Maria e a

beatas como Maria Madalena, e também na publicidade, que se constitui neste *boom industrial* do final do século 19 trazendo a imagem da mulher em polarizações de forte apelo ao consumo: a rainha do lar ou a *femme-fatale*. Enfim, um conjunto de aparições e invisibilidade que mostra que as relações entre as mulheres e o espaço público se situam no cruzamento de numerosas variáveis.

Poderíamos pensar que este é um assunto *démodé*, afinal, estamos em pleno século 21, as mulheres estão na rua, transitam, viajam, lutam pelos seus direitos, trabalham nos mais diversos setores ocupando, inclusive, altos cargos públicos, como é o caso da atual presidenta do Brasil, Dilma Rousseff, mas, então, o que faz dessa uma questão de extrema atualidade? Acredito que a existência e persistência da violência sexual é algo que traz esse assunto à tona como prática física e simbólica, sustentada por discursos ao longo da História, como àquele que foi proferido no ano de 2011 pelo policial Michel Sanguinetti na *York University* de Toronto sobre táticas para evitar estupros, sendo uma delas sob a forma do seguinte conselho dirigido às mulheres canadenses: ‘*women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized*’.³ A frase serviu de motivo para a criação de um movimento denominado *SlutWalk* no Canadá e em vários países de língua inglesa. Já no Brasil, o nome que ‘pegou’ foi *Marcha das Vadias*, assim como a tradução da frase pronunciada pelo policial em deslizamentos como: ‘as mulheres devem evitar se vestir como vadias para não serem vítimas’. Formulação que se repete em espaços como Blogs, Facebook e entrevistas onde o movimento é explicado, funcionando como uma espécie de ‘narrativa de origem’ nas mais diversas edições do protesto pelo mundo, o que faz pensar que há algo entre a rua, o feminino, o corpo e a violência que se constitui e se perpetua ao longo da história.

Embalada por essas questões e por uma pergunta que representa o nó central desta pesquisa – *como os sentidos de ‘vadia’ se constituem no movimento Marcha das Vadias?* – proponho um gesto de leitura sobre a Marcha das Vadias como um movimento dos sentidos na história. Este ponto de vista se sustenta no campo teórico da Análise materialista do Discurso proposta por Michel Pêcheux, que considera a constituição ideológica dos sentidos instaurando um campo de reflexão que leva em conta as relações entre a *realidade histórica, a materialidade da língua e a existência do sujeito* (GADET & PÊCHEUX,

³ Informação disponível em: <http://www.slutwalktoronto.com/about/faqs> (acessado em 19/04/2015)

1991). Ponto de vista e de partida que me leva a olhar para a Marcha das Vadias como um processo discursivo, ou seja, como algo que não começa na Marcha nem nas palavras do policial canadense e que sequer possui um início detectável, mas que deve ser remetido às relações de sentido nas quais é produzido: “[...] assim, tal discurso remete a outro, frente ao qual é uma resposta direta ou indireta, ou do qual ele ‘orquestra’ os termos principais ou anula os argumentos” (PÊCHEUX, 1969, p. 76). Há, como disse Pêcheux (*op. cit.*), um *discurso-prévio* atualizado no acontecimento da enunciação e foi em busca desses *já-ditos* deixados aqui e acolá na Marcha das Vadias que eu percorri trajetos de sentido em um percurso que busca as marcas da Língua na História.

Esse percurso, que se inicia ao ver a Marcha atravessando a rua com seus cartazes e manifestantes trazendo os corpos escritos e pintados com dizeres como ‘*nem santa, nem puta, vadia*’, ‘*isso não é um convite*’, ‘*meu corpo minhas regras*’, dentre outros, e segue uma memória cujo rastro me conduziu a inquéritos policiais, a diagnósticos médicos que patologizam determinados comportamentos femininos, a sermões religiosos, documentos oficiais, ‘causos’ moralizantes, expressões populares, crônicas, enfim, a um *arquivo* que foi sendo construído na relação com *corpus*, revelando sentidos que se constituem sobretudo no atravessamento de discursividades jurídicas-morais-científicas-religiosas, que, de alguma forma significam as ‘*mulheres de casa*’ no contraponto às ‘*mulheres que saem*’.

Soma-se a essa questão uma outra relacionada à memória que se atravessa no caso brasileiro, que traduziu *slut* para *vadia*: o *Crime de Vadiagem*. Formulado no período pós-abolicionista e em meio ao processo de implantação do regime capitalista no Brasil que tinha como eixo a disciplinarização e a moralização dos cidadãos(ãs), o *Crime de Vadiagem* foi previsto no Código Penal da República, sancionado em 1890, no artigo 399, que estabelecia como infração “*Deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistência e domicílio certo em que habite, prover à subsistência por meio de ocupação proibida por lei e manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes*”⁴. Neste ponto é possível observar como o jurídico interpelava homens e mulheres que deambulasse pelas ruas, sobretudo pardos(as) / negros(as) e

⁴ Código Penal Brasileiro (Decreto n. 847 de 11 de outubro de 1890) comentado por Affonso Dionysio Gama. São Paulo: Saraiva e Cia. Editores, 1923.

pobres em vados (as) de maneira distinta: os primeiros ditos *vagabundos* pela ociosidade, enquanto que as segundas ditas *vagabundas* pela suposta ‘degeneração’ moral.

O mais interessante de trilhar os meandros dessas relações entre as mulheres e o espaço público pela questão da *vadiagem* é perceber os trajetos que se perdem e os que se cruzam na materialidade da língua com a da História, a saber, os apagamentos e deslocamentos que produziam o *sujeito-meliante-vadio(a)* do século XIX face ao aparecimento do *sujeito-militante-vadia*, significada em outras condições de produção, a partir de uma onda de protestos iniciada em 2011 no Canadá. A vadia da Marcha aparece como outra possibilidade de articulação discursiva, em que a memória opera tanto em esquecimento – pois, esburacou-se (PÊCHEUX, 1984b), perdeu o trajeto (do Crime de Vadiagem) – quanto em disputa, pois sob o mesmo da materialidade da palavra *vadia*, ecoam determinações históricas de uma sociedade marcada por diferenças significativas na forma de conceber a presença de homens e mulheres no espaço público.

Neste percurso pela memória, busco dialogar com autores que se debruçaram sobre a relação entre a cidade e o sujeito a partir da Análise do Discurso materialista, a exemplo de Eni Orlandi (2001a, 2004, 2012), como também recorro ao campo da História, indo ao encontro de um relato que problematiza a questão do gênero como categoria de análise, questionando a evidência de que as mulheres eram reclusas e submissas, e problematizando as tensões entre o *feminino* e o *espaço público* como um jogo produtivo, como disse Del Priore: “Melhor do que tentar responder se as mulheres tinham um poder, é tentar decodificar que poderes informais e estratégias elas detinham por trás da ficção do poder masculino, e como se articulavam sua subordinação e resistência” (1992, p. 13). Perspectivas como esta se aproximam das reflexões que busco desenvolver na medida em que também considero, na esteira de Pêcheux, que há “[...] uma multiplicidade de resistências e revoltas heterogêneas que se entocam na ideologia dominante, ameaçando-a constantemente [...]” (1991, p. 96).

Outra reflexão que busco desenvolver neste trabalho é a relação intrincada entre a militância e as redes sociais eletrônicas, especificamente o Facebook. Aliás, a escolha de enunciados que circulam nesta rede social na constituição do *corpus* se dá devido a presença maciça de sujeitos e grupos de militância constituídos no Facebook, gerando um processo de *articulação em rede* (MITTMANN, 2011) que faz circular discursos-outros

daqueles geridos e controlados pelos meios de comunicação de massa tradicionais – jornais, televisão, revistas, sites de grandes grupos midiáticos, dentre outros – o que não impede de dizer que tais lugares também impõem formas de coerção e políticas de enunciação. É neste ponto que venho a olhar para este *regime de circulação* no Facebook como um funcionamento que atravessa o processo de *constituição e formulação* (ORLANDI, 2001b) dos enunciados, ou seja, há um *dizer da política* face à uma *política do dizer*.

A partir de então é possível dizer que este trabalho se situa numa relação de limite entre *arquivos*, que compreendem o campo de documentos policiais, religiosos, literários, médicos e outros escritos pertinentes a essa questão (PÊCHEUX, 1982c), mas também aquilo o que circula nessa espécie de *arquivo contemporâneo* (MOREIRA & SOUSA, 2008) constituído pelo volume de ‘informações’ disponíveis nas redes digitais e que migram dos grupos Marcha das Vadias no Facebook para a primeira página do *Google* quando se pesquisa assuntos relacionados à palavra ‘vadia’. Uma relação que resulta do confronto entre *condições de produção* diversas de onde resultam diferenças nas materialidades significantes, impondo um gesto de leitura que se situe entre a *estrutura e o acontecimento* (PÊCHEUX, 1983), entre a materialidade da língua e a da História, entre *o novo no interior da repetição* (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1984).

Neste percurso de construção do arquivo e delimitação do *corpus* eis que ressurge a imagem da *American Girl in Italy* como a moça que não só é olhada, mas como aquela que olha, assim como a *vadia* que no cenário atual não só é conhecida como *a mulher falada*, mas aquela que fala, que se chama de vadia rejeitando sentidos estabilizados e reivindicando outros. Assim como em outras *condições de produção* ser *mulher pública* era sinônimo de ser prostituta – *‘fulana é pública’* – daquela que *leva a fama*, atualmente, a mulher pública é também a mulher famosa, a intelectual, a presidenta, a diva e por que não dizer, a *Vadiva*? Os sentidos deslizam entre as brechas da língua na História e jamais saberemos para onde Jinx Gawked estava olhando.

2. Marcha das Vadias: um movimento, a língua, a história.

*Ficou um pouco de tudo
no pires de porcelana,
dragão partido, flor branca,
ficou um pouco
de ruga na vossa testa,
retrato.*

Carlos Drummond - Resíduo

Talvez uma maneira de expor a perspectiva teórica na qual este trabalho se insere seja dar a ver, através da minha própria relação com o material analítico, as questões que ele foi colocando e o modo como a teoria na qual ele se situa foi mobilizada. Aliás, o próprio gesto de filiação a uma teoria no campo dos estudos da linguagem implica na determinação do objeto - *é o ponto de vista*, como afirmou Saussure (1916). Filiar-se, portanto, à Análise do Discurso de orientação materialista como escolha teórico-metodológica no desenvolvimento desta pesquisa envolve uma tomada de posição onde a linguagem não é tida apenas como produto, suporte do pensamento ou instrumento de comunicação, mas, sobretudo, o que se leva em conta são os modos de produção dos fenômenos linguísticos na sua relação com a História. Daí o deslocamento de uma pesquisa que se volta não para o sentido *na* Marcha das Vadias, através de uma perspectiva conteudística, mas para um trabalho que busca os processos de produção dos sentidos na Marcha das Vadias, através de um olhar discursivo que leva em conta o *real da língua* e o *real da história*:

Tudo isso, obviamente, implica numa certa percepção da relação entre realidade histórica materialidade linguística e a existência do sujeito: põe-se em questão a metafísica confortável que considera as classes como objetos pré-construídos e autocentrados, o sujeito com unidade ativa de uma consciência intencional e a língua como instrumento de comunicação das ações e expressões desse sujeito [...]. (GADET & PÊCHEUX, 1991, p. 98).

É a partir desta perspectiva teórica que toma a língua como objeto próprio, compreendida como uma estrutura aberta através da falha, da metáfora, do jogo signifiante, na relação com a contradição da História, como “[...] uma série de efeitos ideológicos que emergem da dominação e que trabalham contra ela por meio das lacunas e falhas no seio da própria dominação [...]” (GADET & PÊCHEUX, 1991, p. 97), que venho olhar para a *Marcha das Vadias*. Esse nome na sua materialidade signifiante, essa *estrutura* em seu *acontecimento* na História. Neste embalo, uma série de questões me tomam na tentativa de esboçar um gesto de leitura: por que tal movimento leva o nome de ‘marcha’, já que há outros possíveis (revolta, passeata, caminhada, manifestação, etc.)? Que sentidos estão aí implicados na palavra ‘marcha’? E o que dizer da formulação completa, *Marcha das Vadias*, que trava uma relação com o sujeito, suposta causa da marcha, as *vadias*? Há de se ressaltar também quão opacos são os modos de funcionamento da preposição ‘de’ por designar uma série de relações: de posse – essa marcha é propriedade das vadias? De procedência – tem origem nas vadias? De causa - é pelas vadias?

Segundo Nunes (2013) os processos de significação que constituem as *marchas urbanas* na atualidade – *Marcha das Vadias*, *Marcha da Maconha*, *Marcha da Liberdade* – provocam deslocamentos nos sentidos do político, pois são manifestações que se ancoram na legalidade, sendo, portanto, consentidas de um lado e interditadas de outro. Tomando o dicionário como local de observação do léxico imbricado aos processos discursivos, o autor encontra no Aurélio os seguintes sentidos para ‘marcha’: “cortejo, préstito, séquito: marcha triunfal” (*apud* Nunes, 2013, p. 67). Palavras que convocam uma memória militar, sobretudo aliada aos sentidos de homenagem. Segundo Nunes, os discursos dos movimentos sociais na atualidade provocam deslocamentos nos sentidos de ‘marcha’, que funciona pela repetição como *nova metáfora*, delimitando sentidos para as manifestações, mas “[...] ao mesmo tempo que passa a nomear acontecimentos de reivindicação ou protestos, ele silencia a memória política que era evocada com os nomes de ‘manifestação’ e ‘passeata’” (NUNES, 2013, p. 68). A relação com o jurídico em busca de legitimação é outro ponto que direciona sentidos:

A memória militar associada à palavra marcha orienta os sentidos em direção a um acontecimento organizado e que busca a legalidade. Ao lado do nome ‘parada’, que também tem sido bastante utilizado para este tipo

de manifestação, há também o sentido festivo e espetacular do acontecimento, que se aproxima mais das exibições cívicas ou militares do que dos sentidos de protesto, de modo que há discursos outros que amenizam (controlam) as tensões do político. (Idem, p. 68).

Dando continuidade à reflexão, faço um retorno às outras perguntas que se referem à materialidade significativa do nome ‘Marcha das Vadias’ – é uma marcha das vadias? Sobre as vadias? Quem tem origem nas vadias? Questões que tocam a língua, mas não só como um problema linguístico, pois também são atravessadas pela História. Trata-se portanto, de uma questão de *estrutura e acontecimento*, como disse Pêcheux, “[...] em seu contexto de atualidade e no espaço de memória que ele convoca e que já começa a reorganizar [...]” (1983, p.19): o movimento de mulheres no Brasil do Sufrágio ao *Transfeminismo*, as lutas feministas nos anos 1970, as manifestações de mulheres no espaço público, os sentidos de *vadia* e *vadiagem*. Acontecimentos que expõem o analista aos desafios perante o *real da língua* face ao *real da História*, na tensão que é trabalhar analiticamente com o objeto discurso, entre a *descrição* e a *interpretação*, entre o ‘sujeito da linguagem’ e o da ideologia (HENRY, 2014).

Relembro, aqui, a noção de *acontecimento* em Pêcheux, trabalhada a partir do enunciado ‘*on a gagné*’, que ressoou nas ruas de Paris no dia 10 de maio de 1981 em decorrência da eleição de François Mitterrand como Presidente da França, “[...] repetido sem fim como um eco inesgotável, apegado o acontecimento” (PÊCHEUX, 1983, p.21). Um enunciado cuja materialidade discursiva em nada lembra as fórmulas que habitualmente circulam no campo político ao mesmo tempo em que retoma o grito coletivo das arenas esportivas, além da sua estrutura léxico-sintática que funciona de modo variável, fugindo de qualquer estabilidade lógica tanto na pergunta sobre o sujeito do enunciado – quem ganhou? – como quando se questiona sobre o seu complemento – ganhou-se o quê? Perguntas que fazem Pêcheux colocar a seguinte questão:

[...] a questão teórica que coloco é, pois, a do estatuto das discursividades que trabalham o acontecimento, entrecruzando proposições de aparência logicamente estável, suscetíveis de resposta unívoca (é sim ou não, é x ou y, etc.) e formulações irremediavelmente equívocas. (PÊCHEUX, 1983, p. 28).

É neste ponto que formulações irremediavelmente equívocas – *a marcha é sobre o quê? É sobre quem? O que é uma vadia?* - vão de encontro ao real, ao impossível. Mas tudo acontece como se fosse possível defini-las, categorizá-las, enumerar suas características, administrar seu sentido, colando-a a determinado objeto. Ao mesmo tempo em que são perceptíveis os pontos de ansiedade em torno das perguntas, a urgência nas respostas, a assertividade nas formulações que aparecem o tempo todo nas mais variantes gradações, em cartazes, nos manifestos, nos corpos dos manifestantes. Proposições que fazem a *vadia* e a *marcha* serem uma coisa e também outra; serem *x* e *y*, *serem* e *não serem*, pois são atravessadas por uma série de equívocos, tem seu modo de existência regido pela maneira como são faladas.

Mas a questão é justamente este ‘ser falada’, que marca uma existência na língua e na História, pondo a discursividade como estrutura e acontecimento *no ponto de encontro de uma atualidade com uma memória* (PÊCHEUX, 1983), impondo ao mesmo tempo uma prática de leitura sobre o que já foi dito com aquilo o que é dito, como também com o que não é dito. Uma leitura que leve em conta a materialidade da língua, exposta ao equívoco, lembrando que “[...] todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro [...]” (Idem, p. 53), na relação com a materialidade da História, tomada como uma *disciplina de interpretação e não uma física de tipo novo*, ou seja, que não funcione “[...] como transcendental histórico, grade de leitura ou memória antecipadora do discurso em questão [...]” (Idem, p. 56). Dupla perspectiva que para o analista de discurso se desdobra no batimento descrição/interpretação, abrindo o discurso para a possibilidade de deslocamentos na História.

Ao se interrogar sobre qual conceito de História é mobilizado na construção do objeto teórico discurso, Zoppi-Fontana (2009) propõe uma leitura sobre a noção de *acontecimento* em Pêcheux, que marca a possibilidade de desregulação-desestruturação de todo discurso, aproximando-a da noção de *encontro* em Althusser (1982), que [...] sem negar a sobredeterminação dos processos históricos, abre o conceito de história para a indeterminação potencial desses mesmos processos [...]” (ZOPPI-FONTANA, 2009, p. 135). Leitura que traz uma reflexão sobre o real da história sem reduzi-lo ao real da língua, pondo-o na sua relação com o discurso. Segundo a autora: “[...] entre a noção de memória

em um e da duração em outro. O acontecimento vem a produzir uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, diz Pêcheux; o encontro produz rupturas e potencialmente uma aglutinação, diz Althusser” (Idem, p. 138). Essa perspectiva se mostra produtiva para este trabalho tanto por considerar a dupla materialidade, histórica e simbólica, do acontecimento do discurso: “[...] Dito de outra maneira, se o real da língua se funda em um impossível, o real da História se funda no possível, isto é, não há necessidade nem impossibilidade que estruture a priori os processos históricos” (Idem, p. 142); como por trazer questionamentos que dialogam fortemente com os desafios colocados pelo objeto desta pesquisa, a saber:

[...] Se o discurso é definido a partir do encontro do real da língua com o real da história, como pensar a articulação dessas duas ordens materiais irreduzíveis no seu funcionamento, porém que sobredeterminam conjuntamente os processos de produção de sentido? Que desafios enfrentamos quando na nossa prática analítica trabalhamos com materialidades discursivas complexas, nas quais o simbólico não se reduz à língua? Que sujeitos resultam desses encontros, tomados no fundo duplo das identificações falhas e indeterminação histórica num mundo que é? Perguntas que revelam a complexidade do conceito *discurso*, que se nos apresenta como um objeto teórico *paradoxal*. [...] (ZOPPI-FONTANA, 2009, p. 142).

Neste ponto, retomo a noção de objetos paradoxais em Pêcheux, que se situam no cruzamento da linguagem com o Histórico, existindo em relações de forças e no centro de disputas, produzidos no interior de discursividades inerentes aos processos ideológicos: “[...] esses objetos teriam a propriedade de ser ao mesmo tempo idênticos a eles mesmos e diferentes deles mesmos, isto é, de existir como uma unidade dividida” (PÊCHEUX, 1984a, p. 157), logo, “[...] a produção discursiva desses objetos ‘circularia’ entre diferentes regiões discursivas, das quais nenhuma pode ser considerada originária” (Idem, p. 158). Nesta perspectiva, não há como tomar como ponto de partida um sentido de *vadia* originário em determinado momento na história, mas sim, partir do seu funcionamento em redes de memória, pondo em ligação discursos sobre *mulheres*, *classe*, *corpo*, *espaço público*, *feminismo*, *feminino*, dentre outros em uma relação que se constitui e se desloca historicamente.

Esse ponto de vista teórico, como afirmo no início deste capítulo, levou a uma aposta analítica de estabelecer como constitutivo dos processos de produção de sentidos na Marcha das Vadias as relações entre o *feminino* e o *espaço público*. Aposta estabelecida pela via do trabalho com a *memória discursiva* sobretudo através da materialidade significativa da palavra ‘*vadia*’ na relação com o trabalho de leitura de um *arquivo* que foi sendo construído a partir do cruzamento de diversas fontes: relatos historiográficos, inquéritos policiais, textos religiosos, médicos e literários, enfim, *do campo de documentos pertinentes sobre esta questão* (PÊCHEUX, 1982c) na relação com as materialidades significantes verbais e não verbais que circulam nas Marchas das Vadias. Arquivo, que vale ressaltar, não foi dado a priori, mas constituído na relação com o corpus, o que reciprocamente também se coloca como verdadeiro, já que o arquivo “[...] não é um simples documento no qual se configuram referências; ele permite uma leitura que traz à tona dispositivos e configurações significantes” (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1984, p. 162).

Dessa forma, posso falar de uma leitura que se interessa *pelo novo no interior da repetição* (*op.cit.*), tomando a relação entre a *língua*, “[...] como sistema sintático passível de jogo e a *discursividade* como inscrição de efeitos linguísticos materiais na história” (PÊCHEUX, 1982c, p. 58). Assim, ao olhar para o arquivo na relação com a espessura da língua, interessa perceber determinados funcionamentos, por exemplo: como se constituía o processo de significação de uma mulher de má reputação como ‘pública’ no século XVIII e XIX? Como esses sentidos deslizam para ‘mulheres famosas’ nas condições de produção contemporâneas marcadas pelo estabelecimento maciço das mulheres no mercado de trabalho, como também pelo atravessamento dos meios de comunicação de massa? Como tais sentidos de *mulher pública* se constituem como igualmente evidentes nessas condições históricas? Perguntas que vem a dar nos sentidos de *vadia* na Marcha e na História, quando levamos em conta que no século XIX o crime de *vadiagem* era prescrito para homens e mulheres, mas a materialidade da língua em inquéritos policiais revela como a relação com o corpo no espaço público se delineava particular para as mulheres, presas por serem ditas *públicas, prostitutas, prostituídas*. Questões que serão detalhadas analiticamente mais adiante, mas que neste momento, refletem teoricamente a preocupação de que na leitura do arquivo a materialidade da língua não desapareça, ou seja, que ela nem funcione como meio

transparente nem como “[...] vidraça empoeirada através da qual se incita a espreitar ‘as próprias coisas’” (PÊCHEUX, 1982c, p. 58).

Da imersão no arquivo à delimitação do *corpus*. Um percurso que se mostrou produtivo tanto por tornar visível trajetos de *memória*, que revelam processos de identificação e organizam a relação dos sujeitos com o dizer (PÊCHEUX, 1975), quanto pelas ausências que permitem ao analista gestos de interpretação daquilo o que é significado em determinadas condições históricas de um modo e que se apaga em outro, mas algo da ordem significante permanece. Refiro-me especificamente ao caso da palavra *vadia* que batiza um movimento de militância quando já foi nome de crime no século XIX. E o que fica? *Mas de tudo fica um pouco*. Fica o nome e uma tensão flutuando na relação do sujeito com o espaço.

Destaco um outro funcionamento que se deu a ver neste trabalho do *corpus* na relação com o arquivo, em que pude perceber a fragilidade da evidência *de que as mulheres viveram confinadas ao espaço privado ao longo da História*. Uma assertiva cuja universalidade apaga as contradições que envolvem o ‘*sair à rua*’ das mulheres nas relações com fatores como classe social e cor. Relações que, diga-se de passagem, reverberam no processo de constituição de um *nós-vadia* na Marcha, assim como tem acontecido nas práticas políticas feministas ao longo dos anos, cuja urgência em representar um sujeito em nome do qual constitui as suas lutas tem sido causa de separações no interior dos movimentos e quiproquós. Questão que tem se mostrado produtiva tanto na prática política quanto na produção intelectual, através de investimentos como o de Judith Butler, na sua crítica à mobilização das categorias de sexo/ gênero no discurso político, afirmando que “[...] a categoria ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se emancipação” (1990, p. 19). Trago essa afirmação para pensar nas relações entre a prática política da militância frente aos processos de identificação. Afinal, a partir deste cenário heterogêneo em que sexo, classe, cor, expressão do desejo e identidade de gênero figuram como pontos de disputa nos sentidos de *feminismo* e *mulher*, como se constitui o processo de significação para as *vadias* na Marcha?

Penso essa questão a partir de Pêcheux (1982a), trabalhando no entremeio da relação entre linguagem e ideologia: “Não há, pois, discurso, realmente falado por seres

humanos, que possa se destacar completamente dos trás-mundos (ou dos pré-mundos) que o habitam” (Idem, p. 9). Afirmção que faz atentar para aquilo o que ronda os discursos revolucionários, como propõe o autor, em uma espécie de análise espectral das revoluções, através de um olhar que incide sobre “[...] a distribuição e a variação de suas colorações, bordas de radiações invisíveis; e a faixas, brilhantes ou obscuras, as ‘raias’ que dividem seu campo como fronteiras, marcando nele o traço dos elementos que entram em sua misteriosa composição” (*op. cit.* p. 8). Assim, a relação entre o visível e o invisível, entre a presença e ausência em suas diferentes modalidades sendo uma delas a negação, são elementos que fazem a linguagem se cruzar com a história, oferecendo um campo produtivo para pensar essas questões, sobretudo, pelas estruturas que lhes são usuais no campo político, a relação do *eu* com o *nós*, na alteridade do *eles/elas*; o *todos*, o *cada um*, fórmulas que vêm da revolução burguesa e continuam ecoando no mais diversos movimentos políticos – dos palanques ao cartaz da militância no Facebook.

A respeito do funcionamento ideológico dessas formas linguísticas (*nós*, *eu*, *minha*, *sua*, *nosso*, *deles*, *delas*), recorro ao trabalho de Zoppi-Fontana (2004) sobre enunciados que circulam na mídia, na imprensa e na universidade que delimitam um campo de saber sobre a cidade e o sujeito urbano que nela se situa. Retomando o *mito continuísta empírico-subjetivista* de Pêcheux (1975), definido como efeito de sentido que produz o sujeito universal pelo apagamento do sujeito concreto individual ‘em situação’, a autora observa o modo como nos recortes analisados o ‘*nós-entrevistado*’, caracterizado por aqueles que se diferenciam dos marginalizados (bêbados, moradores de rua, drogados), desliza para o ‘*nós-conceitual*’ (o cidadão comum, a consciência humana). Funcionamento que articula discursividades jurídicas, administrativas, científicas, políticas, pedagógicas, sinalizando um processo ao mesmo tempo universalizante e privatizante que produz um efeito de mascaramento/simulação da divisão desigual dos indivíduos no direito à cidade:

[...] Dessa maneira, apaga-se a descontinuidade real existente entre as diferentes posições de sujeito a partir das quais se produz o saber. Em relação especificamente aos estudos urbanos e aos discursos que interpretam a cidade, esta continuidade individual-universal apaga os efeitos da contradição no funcionamento da cidade e desconhece a desigualdade das relações no/ao espaço urbano [...] (ZOPPI-FONTANA, 2004, p. 112).

Trago essas reflexões para pensar em como se constituem as lutas que desde a segunda metade do século XX se organizam sob o nome de *Feminismos*⁵. Segundo Schwebwel-Fougeyrollas (2009), são lutas que “[...] partem do reconhecimento das mulheres como específica e sistematicamente oprimidas na certeza de que as relações entre homens e mulheres não estão inscritas na natureza, e que existe a possibilidade política da sua transformação [...]” (Idem, p. 144). Tomando o *real da língua* e o *real da história*, equívoco e contradição, como pensar nessa formação de um ‘*nós-mulheres-oprimidas*’ se vivemos em uma sociedade que não só se divide em *homens* e *mulheres*, mas também em classes? E se o sujeito se constitui pelo ‘esquecimento’⁶ daquilo o que determina (PÊCHEUX, 1975), o que dizer do processo de *interpelação-identificação* posto nessas formas chamadas ‘*homem*’ e ‘*mulher*’ na qual o sujeito se reconhece? Questões que remetem ao funcionamento da língua, da ideologia e do inconsciente, e que aparecem na prática política na constante menção a determinados nomes que funcionam de forma *paradoxal*, tais como: as *mulheres*, a *liberdade*, o *feminismo*, a *opressão*, a *transformação*. Objetos que embora compartilhem da mesma nomeação, não possuem o mesmo sentido, caracterizando um funcionamento que se constitui em *unidade* e *divisão*, desenrolando-se “[...] em um mundo que não acaba nunca de se dividir em dois” (PÊCHEUX, 1982a, p. 12).

Neste sentido, o olhar que busco lançar sobre a militância política não incide nem sobre a suposta fonte de um processo revolucionário em um discurso teórico, como diz Pêcheux, “[...] que através da sua presença-ausência enquanto rede de conceitos eficazes, induziria do exterior a revolução no mundo existente” (*op. cit.* p. 16), nem tampouco pressupõe uma espécie e ‘incubamento’ de tais processos revolucionários fora da ideologia, cegando-se ao fato de que “[...] as ideologias dominadas se formam *sob* a dominação ideológica e *contra* elas, e não em outro mundo, anterior, exterior ou independente” (Idem).

⁵ Schwebwel-Fougeyrollas (2009) diferencia a expressão ‘Movimento de Mulheres’ de ‘Movimentos Feministas’: “Falar em ‘movimentos feministas’ permite designar sob uma mesma denominação as diversas formas de movimento de mulheres, o feminismo liberal ou ‘burguês’, o feminismo radical, as mulheres marxistas ou socialistas, as mulheres lésbicas, as mulheres negras e todas as dimensões e categorias dos movimentos atuais. A expressão ‘movimento de mulheres’ representa então as mobilizações de mulheres com um objetivo único, como os movimentos populares de mulheres na América Latina ou os Movimentos pela paz na Irlanda ou no oriente Médio” (SCHWEBWEL-FOUGEYROLLAS, 2009, p. 144-145).

⁶ Recupero a nota de rodapé em Pêcheux (1975) sobre a menção ao termo ‘esquecimento’: “[...] não está designando aqui a perda de alguma coisa se se tenha algum dia sabido, como quando se fala de ‘perda da memória’, mas o acobertamento da causa do sujeito no próprio interior do seu efeito” (Idem, p. 150).

São reflexões que levam em conta as relações entre linguagem e a interpelação ideológica como ritual marcado tanto pela repetição quanto pela falha, o que implica tomar a reprodução dos processos ideológico como locais de *resistência múltipla*: “[...] um local no qual surge o imprevisível contínuo, porque cada ritual ideológico continuamente se depara com rejeições e atos falhos de todos os tipos, que interrompem a perpetuação das reproduções” (PÊCHEUX, 1982b, p. 115).

É justamente neste espaço em que *a repetição não é a reprodução do mesmo* (*op. cit.*), que retomo as questões que um objeto como Marcha das Vadias impõe na sua reflexão, em que a língua funciona como um *campo de forças*, pela própria apreensão/repreensão da palavra *vadia* e suas relações com discursividades morais-jurídicas-religiosas aliada a um ‘novo uso’, já que agora também nomeia um sujeito político-militante. É este *novo no interior da repetição* que possibilita o gesto de interpretação sobre o *acontecimento*, “[...] que não se confunde nem com a notícia, nem com o fato designado pelo poder, nem mesmo com o acontecimento construído pelo historiador. Ele é apreendido na consistência dos enunciados que se entrecruzam em um momento dado” (GUILHAUMOU & MALDIDIER, 1984, p. 164). O que nos permite pensar nos efeitos que um *lugar de enunciação* (ZOPPI-FONTANA, 2001) identificado com a posição-militante produz quando enuncia sobre si aquilo o que seria o dizer depreciativo do outro. Dizer-se *vadia* tendo sido ‘já dita’ na História, marcar-se com esse nome, marcando uma outra enunciação possível a partir de diferentes posições discursivas.

No campo dos estudos de gênero, podemos recuperar um processo análogo pelo uso do termo ‘*queer*’, que em países de língua inglesa pode ser traduzido como sinônimos de *estranho*, *excêntrico*, *peculiar* (LOURO, 2004) e partir do século 19 passa a ser utilizado como xingamento para homossexuais e sujeitos com comportamento sexual tido como ‘desviante’. O que ocorre é que no final dos anos 80, a palavra ‘*queer*’ para a ser usada no interior de certos grupos LGBT – lésbicas, gays, bissexuais e transexuais – em um processo que busca a ressignificação do termo pejorativo a partir daqueles a quem seriam endereçados o insulto. Judith Butler é conhecida como uma das percussoras da Teoria ‘*queer*’, onde vê nessa operação a possibilidade de reconhecimento de uma prática política sem o centramento em alguma identidade particular, mas na invocação reiterada de um insulto, que na verdade representa uma resistência à heterossexualidade compulsória: “[...]”

Este término ha operado como una práctica lingüística cuyo propósito ha sido el de la degradación del sujeto al que se refiere o, más bien, la constitución de ese sujeto *mediante* ese apelativo degradante [...].” (BUTLER, 2002, p. 58).

A partir desse conjunto de reflexões, tenho pensado esse funcionamento da Marcha das Vadias como uma espécie de *torção no discurso*⁷, resultante de um efeito estabelecido a partir da relação entre aquela que é ‘falada’ e aquela ‘que fala’. Não parece ser uma questão unicamente de tomada *da* palavra, mas também de tomar *a* palavra, o termo *vadia*, carregando um corpo sócio-histórico de traços discursivos que constituem uma *memória* de sentidos pejorativos – vadia, vagabunda, prostituta, promíscua –, ao mesmo tempo em que atualiza esta memória sob o peso do acontecimento da militância, agregando outras possibilidades associativas, deslocando sentidos já estabilizados – vadia, feminista, revolucionária. O que significa dizer que uma não exclui a outra, a Vadia da Marcha existe pelo jogo da língua na possibilidade da História e é por isso que tantos elementos que marcam essa História são retomados e retorcidos nas enunciações da Marcha: a exposição em público do corpo desnudo, decotado, fantasiado; os cartazes que dizem da relação com o álcool, com o desejo, com a sexualidade, com o uso de palavrões, com os padrões de beleza, com a cor da pele, com as cantadas de rua, dentre outras tensões que já circularam nos mais diversos espaços em processos históricos nas suas contradições em formações sociais concretas. Neste sentido, retomo o olhar de Garcia e Sousa (2014) sobre este processo de significação envolvendo a apropriação do insulto na Marcha das Vadias: “[...] algo do desdobrável atravessa [...] e inscreve-se no discurso, visto que foi a partir de sentidos naturalizados e regularizados por força da repetição e da evidência ideológica que se desdobra a palavra do protesto e da reivindicação [...]” (Idem, p. 96).

As relações com a *memória discursiva* serão trabalhadas com mais detalhes ao longo dos capítulos dois e três. Neste momento, busquei situar algumas questões que me parecem centrais nos problemas que o objeto de pesquisa impõe teoricamente. Questões de ‘ponto de vista’, ou seja, é preciso partir delas rumo a um gesto de leitura que visa não só aquilo que se coloca como texto/imagem a ser interpretado, mas as suas relações com a exterioridade, a saber, o discurso que os enreda, que constitui sentidos e sujeitos. Um

⁷ Uso este termo a partir do apontamento feita pela Profa. Dra. Lucília Maria Abrahão e Sousa na ocasião do exame de qualificação deste trabalho.

empreendimento que, como disse Pêcheux, supõe levar a sério a noção de materialidade discursiva enquanto nível de existência sócio-histórica: “[...] que não é nem a língua, nem a literatura, nem mesmo as ‘mentalidades de uma época, mas que remete às condições verbais de existência dos objetos (científicos, estéticos, ideológicos) em uma conjuntura histórica dada” (1984a, p. 151-152). É justamente por dar importância a essa noção, que me volto agora para um ponto que acredito ser de grande relevância no funcionamento da *Marcha das Vadias*, a questão da militância no espaço digital, como afirma Orlandi: “[...] os sentidos são como se constituem, como se formulam e como circulam” (2001b, p. 12). Como pensar então essa circulação não como meio/plataforma de um dizer, pois assim reduzimos seu papel à função de canal de comunicação, mas problematizar em como ela produz funcionamentos nas práticas política contemporâneas? Neste sentido, inicio no próximo capítulo uma reflexão sobre o ciberespaço sob um ponto de vista histórico, pensando assim como Mittmann (2011, p.121), “[...] não apenas os mecanismos da internet (sua base técnica), mas, principalmente, os sujeitos envolvidos e as condições históricas de produção, articulação, determinação e circulação de discursos”

2.1 Um movimento em rede: feminismo no post(e)

Do médium em transe que se tornou visível pela sua voz na Alemanha radiofônica de 1933, até os fantasmas audiovisuais das mídias contemporâneas. Que progressos na arte de fazer marchar as massas, produzindo-lhes o invisível!

Michel Pêcheux – Delimitações, inversões, deslocamentos



Figura 2 - Jornal O Mulherio, maio/junho de 1980.

A imagem acima se encontra publicada no jornal *O Mulherio*⁸, um dos veículos da *imprensa feminista* emergente que assinala um lugar de enunciação público e legítimo das mulheres em meio aos anos de construção de sentidos do Feminismo no Brasil (1970/80), período marcado pela atuação junto às forças políticas de esquerda e onde a prática da denúncia se fazia um funcionamento recorrente: “[...] Denuncia-se a opressão da mulher, as desigualdades entre homens e mulheres na sociedade e também a falta de liberdade política em que se vivia em um contexto de ditadura militar” (CESTARI & ZOPPI-FONTANA 2008, p. 113). A edição maio/junho de 1981 do *Mulherio* traz uma matéria sobre as

⁸ Informação disponível em: <http://www.fcc.org.br/conteudos/especiais/mulherio/arquivo> (acessado em 26/03/15).

manifestações organizadas pelo SOS Mulher⁹ nas cidades de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Paulo em decorrência do assassinato de mulheres por seus maridos nessas regiões. Na reportagem, a manifestação é descrita do seguinte modo: “*vestidas de negro, as manifestantes carregavam cartazes com os nomes das dezenas de mulheres assassinadas nos últimos dois anos. As faixas pediam justiça e denunciavam o silêncio como cúmplice. E as vozes cortadas de emoção repetiam: ‘mulher não é propriedade’, ‘sem punição mais mulheres morrerão’, ‘quem ama não mata’*”.

O jornal *O Mulherio* reservou o espaço de uma página para a matéria sobre o protesto do SOS mulher, destaque suficiente se levarmos em conta as catorze folhas de sua edição de maio/junho. Na página, há apenas uma fotografia em plano geral e, em primeiro plano, mulheres carregam uma grande faixa, seguida de outra de tamanho também considerável, além de alguns cartazes menores ao fundo. Na matéria, portanto, é uma única imagem que se faz representativa da manifestação, o seu registro, além de três frases que funcionam como as palavras de ordem do movimento.

Trago agora outra imagem, fruto de um *print screen*¹⁰ da galeria de fotos do Facebook da Macha das Vadias de Curitiba no período de 2014, com o intuito de pensar no funcionamento da militância política na atualidade face ao aparato tecnológico de registro e difusão disponível, tanto em câmeras digitais de alta performance, quanto nas possibilidades de propagação, em que é possível publicar centenas de imagens em espaços virtuais, tais como, sites, blogs, flickers e no Facebook, dentre outros espaços. O confronto do jornal com a página do Facebook me faz retomar a questão que fecha o capítulo anterior, quando falo sobre *materialidades discursivas* e pergunto: quais os efeitos de sentido produzidos pelas relações entre a prática política da militância e as *discursividades da tecnologia*?

⁹ Na reportagem, o SOS Mulher é definido como uma entidade formada sobretudo pelo trabalho voluntário, que realizava atendimentos por telefone a vítimas de violência.

¹⁰ O Print screen é uma tecla presente nos teclados de computadores, que quando pressionada, captura em forma de imagem tudo o que está presente na tela.



Figura 3 - Print Screen do Facebook MDV Curitiba (2014)

A pergunta que me guia neste capítulo, teve na sua primeira formulação a palavra ‘internet’ no lugar de ‘discursividades da tecnologia’, mas, influenciada pela forma como Cristine Dias (2013) vem trabalhando o assunto, preferi dar um passo atrás e ao tomar a Internet como uma das discursividades tecnológicas, ponho-a em relação com a fotografia, os dispositivos audiovisuais e os chamados ‘meios de comunicação’ como um conjunto articulado, mediando a relação dos sujeitos com a linguagem. Neste sentido, tecnologia é tratada como uma questão simbólica, política e ideológica, como “[...] instância de produção de discursos, de relações de poder [...]” (DIAS, 2013, p. 50).

Retomando Eni Orlandi (1992), que pensou a elisão do silêncio para a verbalização, constituindo a ‘ideologia da comunicação’, fator que determina na contemporaneidade a relação entre os sujeitos, a linguagem e o mundo, Cristiane Dias traça uma reflexão sobre como o discurso da tecnologia – a escrita, os meios de comunicação de massa tradicionais (rádio, televisão, jornal) e a internet – se constitui neste processo. Sustentada pelo poder de disseminação que as ditas ‘inovações tecnológicas’ oferecem, a ‘ideologia da comunicação’ elide a relação linguagem/silêncio, ao passo em que põe em evidência o par linguagem/tecnologia pelo excesso do dizer, calando o silêncio e apagando a incompletude constitutiva tanto do sujeito como da linguagem. O modo como essa discursividade se

sustenta passa pela diversidade de ‘meios’ que engloba desde a escrita, os meios de transporte, a exemplo das grandes navegações, “[...] que deram início a uma forma de economia mediada por redes de comunicação à distância e que, através do traçado do mapa-múndi, já instituem um sentido de unidade para o mundo, apagando outros sentidos possíveis, outros trajetos de sentido” (DIAS, 2013, p. 52). Interligado, conectável e percorrível, o sentido de unidade se estabelece e essa fluidez de dizeres vai atingir na contemporaneidade, através da tecnologia digital pela rede mundial de computadores, a ideia bastante controversa da sociedade interconectada: um mundo só e um sujeito cidadão do mundo.

Ainda segundo Dias, a discursividade tecnológica tem instituído mudanças significativas na ordem da linguagem: a não linearização da leitura/escritura, que por não ser mais prisioneira do fio temporal da oralidade, instaura uma outra temporalidade, a da visualidade que se impõe à leitura e à linguagem, a ordem é, então, predominantemente espacial e virtual. Se na leitura orientada pela oralidade é o tempo que dita o ritmo e o sujeito se torna, de certa forma, prisioneiro da ordem temporal, na leitura não-linear, *a organização é já um efeito do modo como o acontecimento da tecnologia se estrutura* (DIAS, 2013, p. 54), o que significa pensar em termos visuais: *layout*, *links* no próprio texto, abas com outras possibilidades de navegação, propagandas se interpondo à leitura e uma série de recursos que permitem ao leitor se inserir e se desprender do fio temporal. A questão que se coloca frente a essas inesgotáveis possibilidades – clicar, navegar, ler mais, assistir a um vídeo, ver algo que se relaciona com aquilo o que se procura – é o labirinto onde o leitor acaba por se perder, quando dificilmente volta para onde começou ou sequer se lembra de onde iniciou, em um texto que se constitui por:

[...] ausências marcadas, atualizadas pelo clique e pela sutura de sentido. E ao contrário do que muitos pensam, essa forma de textualização por hiperlinks, que bem conhecemos vai produzindo o excesso. Quanto mais links um texto traz, mais ele busca a completude, o esgotamento do sentido. Ele busca esgotar todas as possibilidades de sentidos possíveis, suturar todas as brechas. (DIAS, 2013, p. 55).

No ensejo dessas leituras, retorno à imagem no Facebook da Marcha das Vadias de Curitiba (Fig. 3), que mais parece um mosaico de tantas outras imagens, aonde cada

‘quadrado’ é um mundo. Neste pequeno recorte que realizei, posso clicar na imagem de uma moça segurando um cartaz escrito ‘*aborto legal*’, ao lado de dois outros cartazes com os dizeres ‘*250 internamentos em decorrência do aborto*’ e ‘*meu útero é laico*’, ou acessar a imagem de uma mulher com dizeres escritos no corpo sendo o maior deles a palavra ‘*vadia*’, ou na que está de costas com as palavras ‘*vadiagem trans**’ sobre a pele; já em duas fotos, pessoas falam ao microfone (a pergunta que me ocorre: em que ocasião? seria na marcha ou em outra manifestação?); a curiosidade pode me levar a escolher este ‘quadrado’, ou então, o da estátua em cuja perna está escrito “*vai ter golpe*”; há, ainda, um texto sobre legalização do aborto. Outra possibilidade seria acessar um cartaz virtual escrito “*faltam oito dias [...] Marcha das Vadias*”, ou outro que diz “*vadia virou sinônimo de mulher que luta e não se cala*”. Resta ainda uma possibilidade, descobrir por que sobre a imagem em que duas pessoas estão encostadas em um muro está escrito em letras grandes e vermelhas a palavra ‘*censurada*’. E se levarmos em conta não só as imagens da Marcha das Vadias de Curitiba, mas também o seu entorno, têm-se, ainda, duas propagandas, uma do *Itaú Card*, a outra do *Palio Fire*, além de no canto direito e em constante movimentação, as ações executadas pelos amigos/conhecidos do Facebook e por último, a possibilidade de ativar o bate-papo.

Essa rápida descrição sobre uma tela do Facebook já demanda um processo de reflexão sobre algumas questões. Começo, recorrendo à leitura que Sousa (2004) faz sobre as múltiplas direções de leitura que a textualidade eletrônica oferece/impõe aos navegantes da rede:

Móveis e combináveis como peças de um lego virtual, os textos eletrônicos convivem e significam ao lado de recursos visuais, mantendo uma relação de dependência recíproca com eles. Ícones, fotografias, desenhos, filmes e animação constroem e funcionam como algo mais do que elementos coloridos e ilustrativos da página eletrônica. Toda a materialidade da rede é simbiose caleidoscópica de recursos verbais e não-verbais: o caminho de leitura do internauta pode deslizar de texto para imagem, de imagem para imagem, de texto para texto etc. (SOUSA, 2004, p. 75)

Ainda, segundo Sousa (2004), o funcionamento desta *textualidade eletrônica* instala processos de leitura e escrita “[...] sobretudo, pela topologia multilinear que a rede inaugura, pela fragmentação de sentidos que ela proporciona e pelo apagamento das

condições sócio-históricas de produção dos dizeres que ela promove” (*op. cit.*, p. 71). É interessante perceber como esse processo de leitura/escritura é marcado tanto pela fragmentação quanto por certo efeito de unidade, basta olhar novamente para a imagem em *print screen* que trago do Facebook da Marcha das Vadias de Curitiba (Fig. 3) em que temas como aborto, transexualidade e censura dividem o espaço com fotografias, cartazes de divulgação da Marcha, propagandas de cartão de crédito e automóveis. Embora a tela se apresente aos olhos do leitor como unidade a ser lida, há diversos gestos de autoria¹¹ marcando a sua composição, do militante que posta a sua imagem, passando pelo coletivo que administra essas publicações (e também publica), que por sua vez estão submetidos a *políticas de dados e termos de compromisso*, bem como a interesses mercadológicos que envolvem a presença de anunciantes nestes espaços, além do controle e armazenamento de tudo o que é postado, mesmo que o sujeito apague ou exclua seu perfil, mas tudo se passa sob a égide de um efeito de liberdade excessiva, afinal, no Facebook *você pode se conectar e compartilhar o que você quiser com quem é importante em sua vida*¹².

Volto-me para esse enunciando que se encontra na página de acesso ao Facebook juntamente com uma ilustração do mapa-múndi planificado com linhas pontilhadas interligando usuários da rede em todos os continentes. Proponho a partir de então algumas observações, a começar pela evidência de que o mundo todo está interligado e que o acesso é igual para todos. A imagem de um ‘mundo só’ unido por fios aliada a expressão ‘*você pode se conectar*’ provoca uma pergunta: *você quem?* Afinal, vivemos em um mundo de diferenças sociais, ideológicas e econômicas gritantes, o que nos impede de falar em um cidadão universal, que possui acesso ilimitado à internet, já que para a maioria falta o acesso ao básico – comida, moradia, segurança e uma lista interminável de demandas – como diz Sousa: “[...] acho leviano afirmar que todos os cidadãos do mundo estão submetidos igualmente ao mesmo banho de tecnologia; que eles têm as mesmas chances de instalação na rede e tomam a mesma ducha de virtualidade” (2004, p. 74).

Um outro ponto que gostaria de frisar é o fato da rede social Facebook se colocar como um lugar feito para uma pessoa se conectar com outra, temos aí um sentido de

¹¹ Evoco aqui a noção de autoria enquanto gesto/trabalho a partir de Orlandi (1996), em uma relação com o interdiscurso, sendo, portanto, uma “posição na filiação de sentidos que vão se constituindo historicamente e que vão formando redes que constituem a possibilidade de interpretação. Sem esquecer que filiar-se é também produzir deslocamentos nessas redes” (Idem, p. 15).

¹² Esta frase está disponível na página de acesso ao Facebook: <https://www.facebook.com/>

conexão movido pelo afeto, o estar-junto não obstante à uma distância física com *quem é importante em sua vida*. O que me leva a pensar em como esse funcionamento (pessoa-a-pessoa) se imprime à prática da Militância, já que o Facebook tem funcionado também como um espaço de ativismo político. Além da rede possuir milhões de sujeitos se relacionando pela afetividade, por outro lado tem-se a presença de milhares de grupos e comunidades que estão na rede pela possibilidade de intervenção social e transformação. Segundo Solange Mittmann (2011), a presença de movimentos sociais em tais espaços permite a circulação de *discursos outros*: “[...] a possibilidade de entrar nessa grande rede de significantes, fazendo circular vozes outras que não as parafraseadoras do discurso da ideologia dominante, tem permitido a divulgação em grande escala de discursos de denúncias” (Idem, p.119). Essas são questões que demandam uma reflexão sobre como se dá essa circulação de ‘discursos-outros’ em meio a um modo de leitura/escritura digital, já que há uma economia significativa do texto e da imagem em tais espaços, que regem o ‘como é dito’ e controlam o ‘que é dito’.

É neste sentido que volto à frase de boas-vindas do Facebook e destaco agora o enunciado ‘*compartilhar o que quiser*’, trazendo a ilusão de autonomia para o sujeito que tudo pode dizer com apenas um click, sendo que para estes sujeitos que formulam, editam e difundem enunciados sem o controle das mídias de massa – rádio, televisão, jornais de grande circulação -, outras formas de poder se exercem na relação com o dizível pela via do esquecimento (PÊCHEUX, 1975), onde ideologia e inconsciente atuam pela dissimulação, “[...] lá onde se pode captar que se fala *do* sujeito, que se fala *ao* sujeito, antes que o sujeito possa dizer: ‘eu falo’”. (Idem, p. 140). Além dos *esquecimentos* inerentes ao discurso, tem-se também as coerções impostas pela rede social *Facebook*, a exemplo da exclusão de postagens por uma restrição moral não explicitada, como a questão da nudez feminina que alguns grupos/usuários podem compartilhar - via perfis naturistas, por exemplo -, enquanto outros não - via grupos de militância feminista. Outra forma de exclusão também se exerce pelo bloqueio de perfis pessoais que se vinculam a determinados discursos (como os chamados “discursos de ódio”), o que configura que essas restrições envolvem discursos-outros que sustentam todo um regime de enunciação. Pontos que levam a refletir sobre um *dizer da política* na relação com uma *política do dizer* no Facebook.

Retomo brevemente o trabalho de Orlandi (1992) a respeito da censura como fato de linguagem inscrita em uma política da palavra para pensar neste tema. Segundo Orlandi (1992), o funcionamento da censura intervém na relação com o dizível, a partir de uma divisão entre sentidos proibidos/permitidos produzindo uma clivagem no sujeito: “[...] não se trata mais do dizível sócio-historicamente definido pelas formações discursivas (o dizer possível): não se pode dizer o que foi proibido (o dizer devido). O seja: não se pode dizer o que se pode dizer” (Idem, p. 77). Podemos pensar nesta colocação da autora também em uma forte relação com a imagem, já que também *não se pode mostrar aquilo o que se pode mostrar*. O interessante é perceber os funcionamentos desse jogo nas redes sociais eletrônicas, onde os sujeitos encontram um espaço para poder dizer/mostrar ao mesmo tempo em que não podem tudo dizer/mostrar, mas mesmo assim o fazem, testando limites, instalando tensões e denunciando a censura no próprio espaço onde ela acontece. Vejamos um caso (Fig. 4).



Figura 4 - Marcha das Vadias Curitiba 2014

O *print screen* acima traz uma imagem que foi publicada pela Marcha das Vadias de Curitiba em ocasião da divulgação da manifestação em julho de 2014 e republicada após ter sido retirada do Facebook trazendo a mensagem enviada pelos administradores da rede social – *removemos esta publicação porque ela não segue os padrões da comunidade*

Facebook – juntamente com a tarja escrita em letras garrafais e em vermelho: CENSURADA. Destaco a manobra feita na republicação da postagem, que se compõe de uma imagem em que duas pessoas estão encostadas em um muro sem camisa e uma delas, justamente a mulher, está com uma tarja preta sobre os seios. A colocação da tarja bastaria para garantir a permanência da imagem na rede social, mas juntamente com a solução encontrada para *estar nos padrões da comunidade Facebook*, vem a denúncia da censura, que recai sobre aquilo o que não se pode mostrar: um pedaço do corpo feminino. Trata-se, portanto de não mais fazer circular um material de divulgação, mas de dar a ver a censura.

O texto que acompanha a imagem traz os seguintes dizeres: “*Corpo masculino sem camiseta: natural. Corpo feminino sem camiseta: imoral, errado, vadia*”. Chamo a atenção para o jogo que se estabelece entre o dizer ‘lacunar’ da *comunidade Facebook* - *não segue os padrões* – face a um enunciado que ‘escancara’ os sentidos do que seriam esses padrões – *imoral, errado, vadia*. Um jogo que revela ditos e não ditos, traçados de coerções e transgressões no próprio tecido da rede, em que o sujeito tanto é preso nos fios quanto se move nas brechas.

A relação entre o corpo, a mulher e o espaço público se coloca aí de forma dupla, no espaço da *rua* e da *rede*, já que em ambos há lugares onde a nudez feminina não é bem-vinda, enquanto em outros é permitida (sites pornográficos, determinadas ruas na cidade em que a prostituição é tolerada, etc.)¹³. Nota-se, portanto que ao mesmo tempo em que a internet instala uma outra noção de *espaço-tempo* (DIAS, 2012) produzindo mudanças na maneira de *estar* e *circular* do sujeito, ela é também um espaço *político-simbólico* afetado pelo sistema jurídico, pelas formas de controle do sujeito e pelas relações sociais que funcionam no espaço físico. O ciberespaço se constitui, portanto, como uma espécie de *ramificação do espaço público* (*op. cit.*), estruturado discursivamente, porém, instituindo uma temporalidade própria, simbolizando virtualmente a existência daquilo o que existe no mundo em condições sociais, políticas, históricas e ideológicas:

Com isso, ao mesmo tempo que, com o ciberespaço, o sujeito se enche de esperança, ele se emaranha numa rede de poder coercitivo. São sentidos

¹³ Estendo essa observação para os próprios acontecimentos das Marchas, onde muitas mulheres protestam parcial ou totalmente desnudas, configurando juridicamente Ultraje Público ao Pudor (Cap. VI, Art. 233 do código Penal Brasileiro). Há uma relação que se estabelece aí de infração/permissão que talvez se relacionem aos sentidos de legalidade que atravessam o acontecimento das Marchas Urbanas, como aponta Nunes (2013).

que fazem parte da constituição do sujeito naquilo que concerne suas relações na Internet e que constituem a materialidade do ciberespaço. Materialidade esta que não é apreensível senão pela historicidade das relações, pela compreensão da deriva do sujeito e do sentido. (DIAS, 2012, p. 49)

A questão da censura daria mote para muitas reflexões, contudo este não é o ponto central neste trabalho, embora seja um tema que não pode ser esquecido, pois se relaciona fortemente com *um dizer da política* em um espaço que oferece possibilidades de liberdade e ao mesmo tempo age com repressão. Gostaria agora de pensar outras questões que se tangenciam a esta, já que dizem respeito a este ‘regime de circulação’ de enunciados no Facebook, pois, se o ciberespaço é “[...] um espaço de significação, cuja materialidade produz sentido” (DIAS, 2012, p. 37), começo a pensar no tipo de materialidade que circula nesse lugar onde o tempo é um fator determinante, afinal, no Facebook, a cada instante alguém realiza uma postagem e essa velocidade dita um modo específico de construir enunciados: o uso de frases curtas frequentemente aliadas a imagens, por exemplo, no caso dos cartazes virtuais e *memes*¹⁴. Materialidades cuja espessura significativa afetam diretamente a prática da militância e conseqüentemente implicam em questões para a Análise do Discurso: como pensar a escrita nessa relação espaço/tempo? De que modo os processos de enunciação aí se constituem? Quais os sentidos de resistência no espaço digital e as contradições que aí se colocam? Na busca de tais funcionamentos, dou andamento a uma reflexão sobre essas relações imbrincadas entre a militância e o espaço digital, pensando como Orlandi, que “[...] a matéria significativa – e/ou sua percepção – afeta o gesto de interpretação, dá uma forma a ele [...]” (1996, p. 12).

¹⁴ O *meme* é uma materialidade que circula com grande intensidade na rede social Facebook. Possui estrutura verbal e visual, e seu funcionamento se baseia em processos de repetição e replicação, além de ser frequentemente associado a efeitos de humor nos mais diversos contextos e usos. Nas palavras de Coelho: “Sem qualquer conhecimento de sua origem formal, ou mesmo de sua autoria, os chamados “memes” não são enunciados prontos ou imagens específicas ou mesmo um texto, no sentido convencional, mas sim padrões pré-concebidos de criar tais imagens, uma forma de divulgação que apela para as características da rede, aproveitando a velocidade da transmissão de dados, para criar um recorte que permite a textualização do discurso, criando assim uma versão, um gesto de interpretação, afetando o mundo e afetando outros gestos [...]” (2014, p. 5).

2.1.1 Um dizer da política, uma política do dizer

A questão da censura, abordada anteriormente, materializa uma das relações entre o sujeito e o espaço nas (im)possibilidades de dizer/mostrar/circular. Relações que se constituem de diversas maneiras, por exemplo, quando pensamos a Marcha das Vadias como um movimento global, uma *‘onda de protestos espalhada pelo mundo’* ao mesmo tempo em que se vê a necessidade do sujeito de marcar um lugar neste mundo e daí decorre o processo de nomeação dos grupos Marcha das Vadias se acompanhando da cidade em que o movimento ocorre (Marcha das Vadias Curitiba, MDV Rio de Janeiro, MDV Belo Horizonte, etc.). Nomeação que revela a *marca da localidade* (Dias, 2012.), tanto como distância apagada através do estar no virtual, como demarcação do vínculo do sujeito com o espaço físico e acréscimo, no caso da militância, marcação também da necessidade de afirmar-se como um movimento que existe para além da virtualidade, portanto, ‘real’, urbano, mobilizado por uma coletividade, com militantes que ganham as ruas e enraizado a uma cidade.

Gostaria agora de pensar em como essas fronteiras entre o *virtual* e *real* se dão em outros âmbitos, por exemplo, o da enunciação política tanto na figura do *porta-voz* quanto na dos participantes/militantes em lugares estabelecidos no ciberespaço, a exemplo de Blogs e do Facebook. Lugares que se constituem pela administração de um ‘coletivo político’ e também pela participação individual através de postagens e comentários de internautas (militantes ou não). Nesses espaços é possível perceber a circulação de vários tipos de materiais trazendo também diversos funcionamentos: fotografias, audiovisuais, textos, artes gráficas, aliados a discursos de denúncia, convocação, divulgação, educativos, humor, ironia, dentre outros, mas o que gostaria de destacar nesse regime de circulação são duas questões: 1. A mobilização de uma ‘coletividade’, através de formas linguísticas como o ‘nós’ na relação com a emergência individualizante que se dá na assunção do ‘eu’; 2. As formas de escrita marcadas tanto pelo suporte digital, o teclado, quanto pelo traço manual especialmente nos dizeres em cartazes e sobre o corpo.

Recorro novamente ao trabalho de Nunes (2013) sobre *marchas urbanas*, já que é uma perspectiva da qual compartilho, porque leva em conta a imbricação entre o que

acontece na rua e na rede, pensando nas contradições e migrações de sentido que decorrem deste processo. Uma das questões abordadas pelo autor, que considero de grande relevância no funcionamento da Marcha das Vadias é um certo modo de (não)organização através de uma escrita permeada de equívocos, considerada como “[...] marcas de transformação do modo de manifestação dos movimentos sociais na atualidade, nos quais as imagens dos organizadores (líderes, porta-vozes, colaboradores) e dos participantes sofrem deslocamentos significativos” (NUNES, 2013, p. 66). Afirmção que parte de uma reflexão sobre o gesto de nomeação da organização¹⁵ como ‘coletivo’ e dos participantes como ‘colaboradores’, pressupondo uma certa horizontalidade nas relações, afirmando e negando a centralização, silenciando tensões políticas, bem como sentidos conflituosos e transgressores.

No intuito de compreender melhor os processos de produção de tais sentidos na Marcha das Vadias, bem como o funcionamento da enunciação política por parte dos organizadores, trago abaixo um recorte de um texto publicado no Facebook da MDV de Curitiba, localizado na aba “Sobre” e no item “Informações da Página – descrição longa”¹⁶:

Manifesto 2012:

Precisamos mesmo de uma Marcha das Vadias?

Em 2011 realizamos em Curitiba a primeira Marcha das Vadias, buscando refletir sobre a culpabilização da mulher em casos de agressão sexual. Tivemos intensos debates sobre a validade do movimento, a polêmica do nome e a origem canadense da Marcha. Discutimos sobre a participação das mulheres negras, sobre o caráter elitista do grupo, a participação masculina, o apoio às prostitutas, a causa LGBTQI+, o movimento feminista curitibano.

Mobilizamos virtualmente quase 30.000 pessoas em torno da discussão sobre a cultura de agressão sexual.

Levamos mais de 1000 pessoas às ruas do centro de Curitiba, para reivindicar a autonomia no uso do próprio corpo e debater a violência que assola a nossa cidade. Durante todo o ano fomos às ruas, ocupamos a Boca Maldita, discutimos o machismo da política paranaense, nos manifestamos a favor da descriminalização do aborto e contra a banalização da violência sexual na TV. Comemoramos o Dia do Laço Branco, da Não-Violência, criamos campanhas de conscientização pelo

¹⁵ Neste caso o autor analisa o texto de abertura do site da Marcha da Maconha.

¹⁶ Informação disponível em facebook.com/pages/Marcha-das-Vadias-Curitiba (acessada em 10/04/2015). Grifos meus.

fim da violência de gênero. Participamos da Conferência Municipal de Políticas Públicas para Mulheres e fizemos parte, juntamente com outros coletivos, da organização da Marcha das Mulheres do Campo e da Cidade. No dia 08/03 marchamos por um mundo mais justo.

Destaco inicialmente o título dado para o texto: ‘*manifesto 2012*’, uma palavra que conduz a gestos de filiação de uma escrita que constitui sentidos para movimentos sociais e artísticos na história – Manifesto do Partido Comunista (1848), Manifesto Antropofágico (1928). Ao mesmo tempo em que a memória ‘propositiva’ e ‘declarativa’ do manifesto é atualizada, há um deslocamento, posto que este se inicia com uma pergunta – *Precisamos mesmo de uma Marcha das Vadias?* Uma pergunta que põe em questão a legitimidade/utilidade da marcha, direcionando o texto no sentido de justificar a necessidade da existência, na contramão do que se espera de um manifesto, tendo em vista seu caráter assertivo e reivindicatório. É interessante notar o funcionamento da nomeação ‘*manifesto*’ face à presença de diversos funcionamentos no texto, os quais ressalto: 1. Um certo **caráter de prestação de conta das ações**, dizendo aquilo o que já foi feito (*realizamos em Curitiba a primeira Marcha das Vadias, tivemos intensos debates; discutimos, mobilizamos, levamos, ocupamos, comemoramos, participamos, nos manifestamos*); 2. Um **processo de (in)definição** e multiplicidade em torno dos objetivos que giram em torno de temas ligados à sexualidade, cor e classe, e até mesmo a ideais universalizantes: (*refletir sobre a culpabilização da mulher em casos de agressão sexual, discutimos sobre a participação das mulheres negras, sobre o caráter elitista do grupo, a participação masculina, o apoio às prostitutas, a causa LGBTT, o movimento feminista curitibano, autonomia no uso do próprio corpo, debater a violência que assola a nossa cidade, contra a banalização da violência sexual na TV, marchamos por um mundo mais justo*). 3. **As derivas de um léxico** que ora ameniza os sentidos do político (*comemoramos, participamos, realizamos*), ora tenciona (*ocupamos, discutimos, nos manifestamos*). 4. **O processo de autodesignação como “coletivo”** a partir da identificação com outros movimentos sociais – *Participamos da Conferência Municipal de Políticas Públicas para Mulheres e fizemos parte, juntamente com outros coletivos, da organização da Marcha das Mulheres do Campo e da Cidade* –; gesto que confere um sentido de participação em um universo, de inserção em um cenário político, reforçando a justificativa de uma Marcha. 5.

Os deslizes de um ‘nós’ através de uma enunciação em terceira pessoa do plural que convoca diferentes lugares de fala: ‘nós-mulheres’/‘nós-sociedade’ - *precisamos mesmo de uma marcha das vadias?* - na relação com um outro funcionamento de um *nós-organizadores* que se coloca a partir de expressões como: *realizamos, mobilizamos, levamos* 6. **A necessidade de se afirmar como presença virtual e física**, convocando na enunciação a discrepância no processo de engajamento em tais espaços - *Mobilizamos virtualmente quase 30.000 pessoas, levamos mais de 1.000 pessoas às ruas do centro de Curitiba.*

Vale lembrar que o *manifesto* é uma das modalidades de enunciação dos ‘coletivos’ e que há outras *maneiras de dizer* no Facebook, como por exemplo, através da publicação de cartazes virtuais, imagens, audiovisuais e textos postados na linha do tempo em formas verbais e visuais que se aproximam das materialidades que circulam intensamente no ciberespaço entre perfis pessoais e não militantes. Essa dinâmica do ‘fazer circular’ gera toda uma economia de frases curtas, como também fotografias e artes gráficas, constituindo enunciados que mudam de enunciador pelas vias do ‘compartilhar’ no Facebook. Uma ferramenta de circulação de sentidos entre sujeitos e grupos na rede, carregando em cada postagem já ditos, não ditos, gerando efeitos de identificação ou sofrendo inversões e deslocamentos. Esse regime de circulação em rede leva a reflexões sobre como vem se constituindo *o dizer político-militante* na atualidade, já que há uma circulação de sentidos que não se prende ao espaço digital, mas transborda, demandando, como disse Dias (2011):

[...] uma compreensão do modo como o espaço urbano e o espaço digital se sobrepõem e se significam, faz falta uma noção que dê conta de considerar as relações sociais, os efeitos de sentido, o funcionamento da ideologia, o político, os conflitos, as tensões, enfim, o real dessa relação de mão dupla entre o eletrônico e o urbano. (Idem, p. 11).

Essa relação de mão dupla à qual a autora se refere já se mostra como um ponto de ancoragem para possíveis gestos de leitura que incidem sobre as formas materiais e suas existências históricas. É neste ponto que chama a atenção um certo funcionamento que tanto está na rua quanto na rede, o processo de enunciação em primeira pessoa do singular tanto por parte dos integrantes como dos organizadores das Marchas das Vadias. Soma-se a esta primeira reflexão, o próprio funcionamento do Facebook como ‘dispositivo de

enunciação' centrado do 'eu'¹⁷, lembrando que no momento em que o usuário da rede efetua o *login*, o Facebook lhe faz uma pergunta - *no que você está pensando?* Um funcionamento centrado na sui-referencialidade, carregando para a militância um modo de enunciação de si, aliás não só linguisticamente, mas visualmente, já que enunciados como '*não sou santa nem sou puta, sou livre*', '*minha saia não tem nada a ver com você*', frequentemente se juntam à exposição intensa da imagem de si, o '*self-militante*'.

Segundo Nunes (2013), esse processo de enunciação, marcado por uma diversidade fraseológica do *coletivo*, do *individualizado* e do *fragmentado em grupos*, aponta para as contradições do acontecimento: “[...] que se constitui nas fronteiras entre um coletivo (não) organizado e as manifestações individualizadas” (Idem, p. 80). No caso da Marcha das Vadias, essa divisão em grupos reforça o caráter heterogêneo (e até inconciliável) da militância de gênero na atualidade em que o ‘nós-vadias’ se subdivide em ‘nós-lésbicas’, ‘nós-transexuais’, ‘nós-negras’, dentre outros, que por sua vez ainda se fragmentam nas múltiplas formulações do ‘eu’, cada um com a sua demanda, sua denúncia, seu motivo para protestar.

A escrita também se apresenta como um ponto significativo nesse processo de enunciação constituído pela relação com diferentes tecnologias, logo marcado por distintas materialidades que conduzem a processos de significação distintos, pois apontam para diferentes relações do sujeito com a linguagem, como afirma Dias (2009): “Assim, falar, escrever, digitar/teclar vão produzir sentidos diferentes e diferentes conhecimentos do mundo, pois cada um desses gestos têm repercussões no modo como nos relacionamos com o conhecimento” (Idem, p. 11). Assim, a autora elabora o conceito de *corpografia* partindo da concepção de que a inserção da língua em uma espacialidade funda modos específicos de dizer: “A corpografia é, portanto, o simulacro da voz e do corpo na escrita. É por esse gesto que a escrita se ressignifica no ciberespaço para dar visibilidade a um sujeito que constrói modos de subjetivação pela/na escritura” (DIAS, 2007, p. 4).

A noção de *corpografia* é retomada nas reflexões de Nunes (2013) para pensar a escrita das *marchas urbanas* em que o digital e o manual se imbricam constantemente no

¹⁷ Esta reflexão foi iniciada nas aulas da Profa. Dra. Mônica Graciela Zoppi Fontana (UNICAMP – IEL), durante a disciplina de Introdução à Semântica a partir do texto *Da subjetividade na Linguagem* (BEVENISTE, 1958). Nessas discussões, pensamos também na fragilidade que este modo imprime ao laço do sujeito-militante com o coletivo de militância através de um enunciado que circula frequentemente: *isso não me representa*.

movimento das ruas e das redes. Assim, “[...] das reuniões da internet com sua ‘corpografia’ virtual, desloca-se para as rodas de escrita no espaço público” (Idem, p. 75). Segundo o autor, a presença irregular do traço manual sobretudo em cartazes e no corpo dos participantes traz a marca da singularidade, da *identificação dos sujeitos* (“*de carne e osso*”) *na multidão*, além de permitir que cada um seja fotografado e, assim, tem-se a cada imagem publicizada um ‘microacontecimento’ a ser trabalhado na ‘grande’ mídia e nas redes sociais, mas além de tudo, essa escrita a próprio punho marca a necessidade de superar os *espectros virtuais* e se situar espacialmente como um movimento ‘real’:

[...] A escrita digital exhibe seus limites e se mostra insuficiente para a realização do acontecimento público: há algo que falta, e que é metaforizado na distinção entre o virtual e o real. Trazer o ‘real’ de volta implica em acrescentar algo ao digital, fazendo irromper uma nova forma de uma velha técnica de escrita, marcada pelo gesto da mão. E, assim, os sujeitos virtuais imaginados em suas ‘casas’ se tornam ‘reais’ e têm na cidade, nas ruas, o lugar de realização dos vínculos sociais [...]. (NUNES, 2013, p. 81).

Trago abaixo algumas publicações da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, Curitiba e Belo Horizonte no Facebook, com o olhar voltado para os processos de escrita e enunciação em tais materialidades.



Figura 5 - MDV BH 2014



Figura 6 - MDV BH 2014



Figura 7 – MDV BH 2014



Figura 8 – MDV CTBA 2013

Ressalto nesses cartazes virtuais a relação que se estabelece entre o acontecimento nas ruas e os materiais de circulam no Facebook. Uma relação de intercambialidade, como é possível perceber no uso das *hashtags* (#) presentes na imagem da moça que segura um cartaz (fig. 5) em que está escrito: *Nem Deus pode me julgar. #mariamadalena, #porummundofilógeno, livre #Lilith*¹⁸. Da rede para a rua e vice e versa, logo, chamo a atenção para esse trânsito de materialidades: a escrita à mão no cartaz e no corpo trazendo uma enunciação em primeira pessoa, marcando a *posição-militante* no acontecimento da manifestação (fig. 5 e 6), ao mesmo tempo em que tanto as imagens quanto os textos são agenciados por uma enunciação do ‘coletivo’ e se tornam elementos estéticos na composição de cartazes de convocação que circulam no Facebook (fig. 7 e 8) – *Isso não é um convite; meu corpo, meu campo de batalha*.

No cartaz de divulgação da Marcha das Vadias BH (fig. 7) há uma relação entre o verbal e o visual estabelecida não só pela imagem do corpo feminino onde funcionam *pré-*

¹⁸ O recurso à memória do discurso moral-religioso será abordado com mais detalhes no próximo capítulo, bem como a presença de mulheres públicas, como Maria Madalena, dentre outras no processo de constituição dos sentidos de *vadia* na Marcha.

construídos (de um corpo assediável), ou seja, constituindo no discurso do sujeito *os traços daquilo que o determina* (PÊCHEUX, 1975), na formulação ‘*isso não é um convite*’; mas a relação texto/imagem também ocorre no funcionamento da letra enquanto materialidade visual, naquilo o que diferencia o traço manual e a fonte digital, marcando a *posição-militante* e a *posição-coletivo*. Recurso que se repete de modo particular no cartaz de Marcha das Vadias de Curitiba (fig. 8), em que a enunciação do coletivo em um material de divulgação/convocação também se dá em primeira pessoa do singular com o uso de dois tipos de fonte manuscrita, reforçando o efeito de pessoalidade que a frase evoca – *meu corpo, meu campo de batalha*. Enunciado que embora carregue as marcas da singularidade está sujeito à deriva a cada compartilhamento no Facebook, em que esse ‘*meu*’, esse ‘*corpo*’ e essa ‘*batalha*’ mudam de ‘dono’ e deslizam de sentidos.

A escrita dos cartazes na relação com a escrita do *manifesto* analisado anteriormente impõe o confronto com diferentes materialidades que constituem *formas de enunciação* da prática da militância na Marcha das Vadias no espaço de uma memória que é atualizada, convocada e reorganizada pelo acontecimento (PÊCHEUX, 1983). Acontecimento que põe a trabalhar uma série heterogênea e conflituosa constituída historicamente, em que é possível destacar: as tensões que envolvem a presença do corpo feminino no espaço público; a militância Feminista na atualidade e as disputas que envolvem os sentidos de ser ‘mulher’ e ‘feminista’; e a prática política de tal militância no entremeio entre a rua e a ‘rede’ com as contradições e migrações de sentido situadas entre uma memória do fazer político ligada às formas linguísticas do *nós-coletivo* e da figura do *porta-voz* (PÊCHEUX, 1982a) – que fala “em nome de”, mediando as relações entre o político e o social – e o acontecimento das marchas urbanas, que na relação imbrincada com a tecnologia, faz emergir o protesto de ‘cada um’. Dessa forma, é possível apreender que há efeitos de (in)definição marcando o funcionamento desta prática política: (in)definição das demandas e objetivos, lançados no levantar dos cartazes, bem como nas publicações online; dos sujeitos representados em torno da opacidade da designação *vadia* que abriga grupos, indivíduos e coletivos; e das figuras que o representam, postas como ‘coletivos’, o que conduz a repensar o funcionamento político de tais posições mediadoras, uma vez que:

No movimento organizado em ‘rede’, são silenciados tanto os porta-vozes (‘líderes’), quanto os contatos com as ‘autoridades’, com o ‘Estado’, na

conjuntura globalizada. O discurso de organização na Internet, ao se sustentar na legitimidade jurídica, simula, como voz anônima, o discurso da lei e da colaboração universal, evitando os sentidos da rebelião, do conflito. Não teríamos aí o funcionamento do Estado pela falta e a absorção do político pelo funcionamento automático (digital) de um poder invisível? (NUNES, 2013, p. 82).

Apesar de me aproximar em alguns pontos das reflexões de Nunes, sobretudo no que diz respeito ao processo de individualização, descentralização e dispersão que constituem as marchas urbanas atuais, acredito que também é possível pensar o outro lado desta relação, através de uma visão que foge de romantismos sobre o espaço da rede como a ‘terra prometida’, o lugar da liberdade plena, mas que por outro lado, leva em conta a possibilidade de circulação que as redes sociais proporcionam, na “[...] abertura de espaços para o “inconcebível” em meio ao saturado e, então, novos preenchimentos [...]” (MITTMANN, 2011, p. 119). Questão que se relaciona com *o esgotamento da figura clássica do porta-voz* (PÊCHEUX, 1982) e a burocratização de certos *discursos com pretensão revolucionária* presos aos performativos políticos e aos formatos já conhecidos (análises, programas, apelos...). Ao mesmo tempo que é inegável um olhar crítico sobre essa ‘abertura’ bem como sobre esses ‘novos formatos’ que emergem na rede – *cartazes virtuais, memes, audiovisuais*, além da própria escrita – já que eles tendem a cair no lugar comum da militância na contemporaneidade, *desvanecendo-se na proliferação vazia*, contudo, vale a pena lembrar que eles são produtos de linguagem e por isso, sujeitos à falha, ao equívoco, a possibilidade do inesperado. Há duas passagens em duas obras de Pêcheux¹⁹ que considero a base dessas afirmações. Nelas, o autor se refere às quebras nos rituais, em que ao falar do lapso e do ato falho, ele assinala “[...] o momento imprevisível em que uma série heterogênea de efeitos individuais entra em ressonância e produz um acontecimento histórico, rompendo o círculo da repetição” (1982a, p. 17), momentos esses que devem ser pensados em uma origem que não é nada evidente, como o próprio Pêcheux dá a entender, quando enfatiza “[...] essa origem não detectável da resistência e da revolta: formas de aparição fugidias de ‘alguma coisa de outra ordem’, vitórias ínfimas que, no tempo de um relâmpago, colocam em xeque a Ideologia dominante, tomando partido do seu

¹⁹ *Delimitações, inversões e Deslocamentos* (1982) e *Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação* (1978)

desequilíbrio” (1978, p. 278), o que nos leva também a pensar a temporalidade própria desses momentos.

A partir destes apontamentos sobre algumas relações que se estabelecem entre a militância da Marcha das Vadias e a Internet, em especial o Facebook, acredito que foi possível atentar para alguns funcionamentos que regem essa via de mão dupla entre o virtual e o acontecimento das marchas, ambos ‘espaços urbanos’ em que o político, o ideológico e o social se tencionam em diferentes nuances, seja no efeito de liberdade excessiva face aos movimentos de cesura, na questão da leitura, da escrita e da enunciação política, enfim, fatores que se colocam como constitutivos da prática política que é prática também, e sobretudo, de linguagem. No próximo capítulo, pretendo avançar em outras direções, especialmente no que tange ao funcionamento da *memória discursiva* que constitui sentidos para as mulheres no espaço público e que é atualizada pelo acontecimento das marchas das vadias. Neste embalo, percorrerei alguns trajetos que logo se cruzarão no gesto analítico que se volta para enunciados verbais e visuais que circulam no Facebook, tendo em seu processo de constituição raízes profundas na história.

3. A História, um começo.

What is SlutWalk? SlutWalk is a worldwide movement against victim-blaming, survivor-shaming, and rape culture. Originated in Toronto in 2011, it started as a direct response to a Toronto Police Services officer perpetuating rape myths by stating “women should avoid dressing like sluts”²⁰ in order not to be victimized.²¹

Este é o fragmento de um texto que está presente no site da *SlutWalk* de Toronto na aba *Frequently Asked Questions* e é retomado frequentemente em *Blogs*, *Wordpress*, *Facebook*, matérias jornalísticas e demais espaços a cada vez que é explicado o ‘motivo’ e o nome da *onda de protestos que se espalhou pelo mundo*. Na edição Canadense e nos países de língua inglesa, o movimento *SlutWalk* se dá como ‘resposta’, ou, poderíamos dizer, ‘apropriação’ do dizer do outro – do oficial de polícia – sobre os motivos que levam mulheres a serem vítimas de estupros. Um relato que funciona como ação, pois ao mesmo tempo em que rememora, produz um fazer político: “[...] Narração que opera como reorganização imaginária do acontecer histórico e que implica um árduo trabalho enunciativo sobre a memória discursiva, destinado a configurar um lugar de legitimação [...]” (ZOPPI-FONTANA, 1997, p. 22). Narração, inclusive, que se materializa sob a forma de versões em mais de duzentas cidades nas Américas do Norte, Central e do Sul, Europa, Ásia e África, onde o movimento se realiza com diferentes denominações: *Marcha das Vadias/Marcha das Vagabundas* no Brasil, *Marcha das Galdérias/Marcha das Ordinárias* em Portugal, *Marche des Salopes* na França, *SlutWalk* em países de língua inglesa,

²⁰ Segundo o *Oxford English Dictionary* (OED), o substantivo ‘slut’ tem uma gama de significados que vão dos pejorativos ‘mulher suja’, ‘promíscua’, à designação da atividade de ‘empregada de cozinha’ e o emprego em um modo ‘brincalhão’ de dizer, como por exemplo: ‘*Slut and naughty Girl*’, equivalendo a algo como ‘que garota safadinha!’. Obviamente, ‘slut’ e ‘vadia’ são significantes cujo funcionamento possui nuances específicas na memória dos países de língua inglesa e no Brasil. Neste trabalho, não faço um estudo comparativo entre tais diferenças, mais adiante tratarei da memória recortada no caso brasileiro.

²¹ Informação disponível em: <http://www.slutwalktoronto.com/about/faqs>. (acessado em 17/04/15). *O que é SlutWalk? SlutWalk é um movimento mundial contra a culpabilização da vítima, a vergonha do sobrevivente, e a cultura do estupro. Originado em Toronto, em 2011, iniciou-se como uma resposta direta a um oficial da Polícia de Toronto, o qual perpetuava mitos sobre o estupro ao afirmar que “as mulheres devem evitar se vestir como vadias”²¹ para não serem vítimas.* (Tradução nossa).

Besharmi Morcha na Índia, *Marcha de las Putas* na Espanha e nos países de língua espanhola na América Latina – Equador, Argentina, Colômbia, Peru, dentre outros.

Acredito que a abrangência mundial do movimento revela a eficácia tanto das redes sociais eletrônicas que são amplamente utilizadas no funcionamento dos movimentos quanto a eficácia ideológica, pelo fato de milhares de mulheres se reconhecerem, a partir de condições específicas de gênero e nacionalidade, na ‘apropriação militante’ dos termos ‘vadia’, ‘puta’, ‘slut’, ‘vagabunda’, ‘salope’, dentre outros. A cerca deste assunto, destaco, no caso brasileiro, a relação que existe entre a *SlutWalk* e as Marchas das Vadias, uma vez que processos de unidade/dispersão atuam pelo funcionamento da nomeação *vadia* de modos diferentes de *slut*. Ao mesmo tempo que *vadia* se coloca como uma tradução, cuja memória se filia à *unidade* de um movimento global através de vários elementos sendo um deles o discurso de origem – que retoma as palavras do policial canadense, há, porém, uma *dispersão* atuando de modo a evidenciar o caráter regionalizado do movimento cada vez que é atualizado por uma coletividade política em determinado país/cidade com condições de produção específicas tendo, portanto, elementos que se repetem e se deslocam constantemente. É neste ponto que pretendo me voltar para as seguintes questões: como o discurso de constituição da *SlutWalk* é retomado no Brasil? E ainda, por que *vadia* e não outra palavra em seu lugar?

Começo pela primeira questão procurando observar como esta ‘narrativa de origem’ se apresenta em forma de versões, a começar pelo próprio texto que se encontra no site da *SlutWalk* quando traz as palavras do policial canadense em discurso direto sob a evidência de uma transcrição daquilo o que foi dito em um determinado lugar/dia/ocasião por alguém. Assim como Orlandi (1996), considero o texto um *bólido de sentidos*, um *sítio signifiante*, em que qualquer modificação na sua materialidade implica em distintos recortes de memórias e relações com a exterioridade, fala de diferentes *posições-sujeito*, diz de diferentes gestos de interpretação. O que nos permite questionar o próprio sentido de originalidade do suposto texto primeiro:

É só no imaginário que todas essas versões, digressões, formulações, partiram de um texto ‘original’. Neste sentido, o texto ‘original’ é uma ficção, ou melhor, é uma função da historicidade, num processo retroativo. São sempre vários, desde a sua ‘origem’, os textos possíveis num ‘mesmo’ texto. (ORLANDI, 1996, p. 14).

É neste sentido que considero os textos aqui trazidos em suas distintas materialidades de onde resultam diferenças nos processos de significação. A seguir, veremos como alguns recortes das Marchas das Vadias de Curitiba, Belo Horizonte e Rio de Janeiro retomam a ‘narrativa de origem’ da *SlutWalk* no Facebook e Blogs dos movimentos:

Marcha das Vadias de Curitiba – ‘Por que Vadias?’²²

O movimento Marcha das Vadias surgiu no Canadá, batizado de Slutwalk. O movimento surgiu porque, em janeiro de 2011 na Universidade de York, um policial, falando sobre segurança e prevenção ao crime, afirmou que “as mulheres deveriam evitar se vestir como vadias, para não serem vítimas de ataque”.

Marcha das Vadias Rio de Janeiro²³

A Marcha das Vadias teve início no Canadá em resposta à conduta machista de um policial. Este declarou que as mulheres eram vítimas de ataques sexuais, pois se “vestiam como vagabundas”.

Marcha das Vadias Belo Horizonte - Por que usar o termo vadia?²⁴

Vadia..... É uma forma de ressignificar o termo e expor os preconceitos, machismo e moralismo que estão embutidos nele, usado de forma pejorativa para criticar somente mulheres (homens não são considerados vadios!) e constrangê-las a assumir um papel de gênero bastante restritivo.

Tomando a interpretação como um gesto ideológico, situado na história, textualizando o político e tendo a metáfora como base da significação (PÊCHEUX, 1975), percebe-se nos trechos referentes à Marcha das Vadias de Curitiba e do Rio de Janeiro,

²² Disponível em: marchadasvadiascwb.wordpress.com/conheca-a-marcha (acessado em 17/04/15)

²³ Disponível em facebook.com/MarchaDasVadiasRioDeJaneiro (acessado em 17/04/15)

²⁴ Disponível em marchadasvadiasbh.blogspot.com.br/2014/05/ (acessado em 17/04/15)

como as palavras do policial, embora modificadas e interpretadas, são postas entre aspas marcando o dizer do outro, daquele que chama a mulher de ‘*slut*’, ‘*vadia*’, ‘vagabunda’. Relembrar o surgimento da Marcha Canadense é convocar esta memória, constituir uma história, filiar-se a um movimento mundial e dar sentido a própria existência em expressões como ‘*surgiu porque...*’, ‘*teve início no Canadá em resposta à...*’. Frases que evidenciam a necessidade de construir um motivo que ao mesmo tempo em que é o ficcional da *história* contada e reatualizada, revela-se também pelo real da língua e da *História* “[...] na forma de um saber que não se transmite, não se aprende, não se ensina, e que, no entanto, existe produzindo efeitos” (PÊCHEUX, 1983, p.43); um saber que coloca significantes como ‘estupros’, ‘mulheres’, ‘vítimas’ e ‘vadias/*sluts*’ em relação causal.

Volto-me agora para a sequência referente à Marcha das Vadias de Belo Horizonte, que não traz as palavras do policial, mas a evidência do sentido de que *vadia* é exatamente aquilo o que *todo mundo sabe o que é: um termo embutido de preconceitos, machismo e moralismo, ‘usado de forma pejorativa para criticar somente mulheres (homens não são considerados vadios!’*. Formulação que adquire sentido sob a forma da universalidade em conformidade com as *condições de produção* de um movimento que eclode já na segunda década do século XXI, mas quando dirigimos o olhar para a História, é possível afirmar que não só mulheres, mas também homens foram considerados vadios em outras condições sócio-históricas, interpelados juridicamente sob a acusação do *crime de vadiagem*, que embora estivesse ligado à ociosidade, desocupação, posição de classe e raça entre o final dos séculos XIX e início do XX, era produzido em uma sociedade marcada por diferenças fundamentais na forma de conceber a presença de homens e mulheres no espaço público²⁵. Portanto, o enunciado - *homens não são considerados vadios!* - evidencia tanto um processo de (de)significação da vadiagem masculina ligada à vagabundagem/ociosidade, como também marca uma divisão histórica dos sentidos da vadiagem pelo gênero, quando *vadia* remete pela evidência à vagabunda/prostituta. Esquecer-se desta pluralidade de sentidos é estar no interior de outra formação discursiva, na posição de *militante-vadia*, tendo a certeza daquilo o que está dizendo, o sujeito seleciona “[...] um enunciado, forma

²⁵ A respeito das relações entre gênero envolvidas nos crimes de vadiagem do século XIX, Garzoni discorre: “[...] Há uma série de questões de gênero que poderiam ser discutidas em relação aos “vagabundos”, relacionadas à forma como estereótipos acerca dos homens pobres, muitas vezes tidos como irracionais e violentos, poderiam ser acionados nessas situações [...]”. (2007, p. 8).

ou sequência, e não um outro, que, no entanto está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada” (PÊCHEUX, 1975, p.161).

É nesta linha que nos capítulos que se seguem busco compreender como a história rememorada – a fala do policial – dá de encontro com determinações históricas, a saber, as relações tensas e múltiplas entre as mulheres e o espaço público, materializadas no dizer que se repete - ‘*evitar se vestir como vadia, para...*’ – e em um trabalho de leitura de um arquivo em que foi possível encontrar outros ditos e não-ditos que se repetem e se deslocam nas Marchas das Vadias, tais como, a questão do vestuário e a disponibilidade do corpo – decotes e shortinhos –, a relação entre mulheres e bebida, o falar palavrões, o estar na rua, enfim, regularidades que revelam uma rede de sentidos envolvendo as mulheres, o corpo, a posição de classe, a cor da pele, a identidade de gênero, dentre outros fatores, trazendo um jogo de forças na memória sob o choque do acontecimento (PÊCHEUX, 1984b).

Entendendo a dominação ideológica, sobretudo como uma dominação interna, encontro nas palavras de Rancière (1990) o modo como venho a olhar para a Marcha das Vadias, como um movimento dos sentidos e dos sujeitos na História, compreendendo que “[...] as mulheres não são nem passivas nem submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por mais reais que sejam não bastam para contar a sua história” (*apud* PERROT, 1998, p.152). Uma história ligada tanto ao espaço privado, em que um trabalho documental vem revelando que elas falavam de si e deixavam rastros tanto de dominação como de resistência, através de diários, escritos, artefatos pessoais, processos policiais, dentre outras fontes que tem sido objeto de estudo; mas também uma história de barulhos e aparições, onde a irrupção da fala feminina se faz presente em espaços até então masculinos: a fábrica, a política, a greve, a criação artística e, sobretudo, a rua, o espaço do ‘acontecimento’ (PERROT, 1998), restrito para as mulheres *cujas virtudes ela ameaça*:

[...] É significativo o vocabulário que opõe, por outro lado, a ‘mulher pública’, o horror, ao ‘homem público’, a honra. A primeira é propriedade comum – a prostituta; o segundo, a própria figura da ação. O espaço público, do qual a cidade é uma forma, sublinha com veemência a diferença entre os sexos. (PERROT, 1998, p.343)

O horror e a honra, ao mesmo tempo em que a cidade marca um lugar de liberdade e liberação para as mulheres, ela demarca fronteiras entre os sexos. A possibilidade de circular é ao mesmo tempo permitida por Lei e restringida por uma ritualização sexual dos espaços que atua de modo diferente para ‘mulher do povo’ e para a burguesa, para a mulher branca e para a negra, em um processo sempre dividido e desigual. Neste ponto, outra questão se atravessa no caso brasileiro e sua tradução para *vadia*, a do já mencionado *crime de vadiagem*, tema a ser aprofundado na sua interface com o gênero nos próximos capítulos, que seguem não o rastro de uma memória “[...] cujo conteúdo seria um sentido homogêneo, acumulado ao modo de um reservatório [...]” (PÊCHEUX, 1984b, p. 53), mas que traz as marcas de um real histórico enquanto presença na materialidade descritível possibilitando o gesto de interpretação: “[...] é porque há essa ligação que as filiações históricas podem-se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes” (PÊCHEUX, 1983, p. 54). Desse modo, parto do relato que se repete como uma ‘narrativa de origem’ do movimento Marcha das Vadias como um começo possível também para o percurso desta pesquisa em direção a trajetos de sentido que se repetem e se deslocam na História.

3.1 Mulheres que saem

*A mulher ideal deve ser
dama na mesa e puta na cama*
Nelson Rodrigues

Tomando como ponto de partida que a relação entre a forma da cidade e a forma-sujeito se dá de maneira constitutiva, ou seja, “[...] o modo como se dispõe o espaço é uma maneira de configurar sujeitos em suas relações, em suma de significá-los” (ORLANDI, 2012, p. 199), rememoro a famosa frase do escritor Nelson Rodrigues como um (re)dito ecoando historicamente as tensões que envolvem a presença das mulheres no espaço público. Dessa forma, dou continuidade a uma reflexão sobre as Marchas das Vadias levando em conta a relação mulher/espaço-público como constitutiva de sentidos, a começar pela narrativa que explica a origem do movimento *SlutWalk* de Toronto, recontada pelos vários coletivos que atualizam o protesto no Brasil e no mundo, e marcada pelo dizer do policial Canadense sobre os casos de estupro na *York University*, quando afirmou “*women should avoid dressing like sluts in order not to be victimized*”.

Tanto na frase de Nelson Rodrigues quanto no dizer do policial canadense há um elemento que se torna presente pela sua ausência: o espaço público. Em ambos os enunciados a distinção público/privado se coloca fortemente, seja sob a forma do par mesa/cama, puta/dama, seja pela paráfrase possível de *evitar se vestir como vadia* em *evitar sair como vadia*. Confrontando tais dizeres, aliados a outros que circulam nas conversas cotidianas como: “*isso não é hora de mulher andar na rua*”, “*fulana estava pedindo para ser estuprada*”, “*prendam suas cabras que meus bodes estão soltos*”, somando-se ao famoso slogan “*eu não mereço ser estuprada*”²⁶ que virou tema de campanha antiviolaência sexual sobretudo nas redes sociais eletrônicas - *Facebook e Instagram* - após a ampla divulgação da pesquisa em que o IPEA²⁷ informou que 65% dos entrevistados haviam concordado com a afirmação de que *mulheres que usam roupas que mostram o corpo*

²⁶ Disponível em: <https://www.facebook.com/diganaoamachismo> (acessado em 18/02/2015).

²⁷ Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.

*merecem ser atacadas*²⁸; enfim, uma rede de enunciados que permitem um gesto de interpretação sobre aquilo *o que é dito em outro lugar, independentemente* (PÊCHEUX, 1975), como um processo de interpelação envolvendo o corpo e o feminino em sua circulação pelo espaço público, legitimando práticas de violência.

Para desenvolver tal reflexão, apoio-me tanto em autores que se debruçaram sobre a relação entre a cidade e o sujeito a partir da Análise do Discurso materialista, a exemplo de Eni Orlandi, que compreende a cidade pelos discursos, aliando, portanto, a história, a língua e o sujeito, “[...] que se individualiza em seus modos, que se identifica e (se) produz sentidos que são afinal o que vai significar a cidade em todas as consequências que isso acarreta” (2004, p. 14), assim como autores do campo da História, sobretudo, aqueles cuja perspectiva recai sobre a temática feminina, fazendo emergir não só um conhecimento sobre as mulheres, geralmente apagado da narrativa histórica tradicional que elegia o povo e o Estado como objetos por excelência, mas também questionando a homogeneidade e as polarizações em torno da própria mobilização da categoria ‘mulheres’, seja a promiscuidade encarnada na figura da prostituta ou na suposta reclusão aos domínios do lar, no estereótipo da mãe, como disse Del Priore:

[...] Para romper com a silenciosa paisagem dos estereótipos femininos, fundada na negação dos papéis históricos representados por mulheres, faz-se necessário rastrear a informação mais humilde, adivinhar a imagem mais apagada e reexaminar o discurso mais repetido. (1992, p. 11).

Foi, então, a partir dos cruzamentos entre estes dois campos do saber que percorri os trajetos de memória que se encontram na Marcha das Vadias, memória esta, como disse Pêcheux (1984b), que não se apresenta como uma *esfera plena*, mas deixa rastros bem visíveis e audíveis, assim como o enunciado ‘*nem santa, nem puta, vadia*’, que circula nos cartazes, nos manifestos, nas postagens pelo Facebook e, especialmente, escrito com batom vermelho sobre os corpos das mulheres que saem às ruas em dias de Marcha. Enunciado que será retomado diversas vezes neste capítulo, mas em outros lugares, em outras épocas, sustentado por outras falas, dizendo das brasileiras da Colônia, do Império e do início da República, aliás, dizendo também das mulheres de hoje, que além de serem ditas, também

²⁸ A pesquisa trazia duas possibilidades de escolha para o enunciado (concorda ou discorda). Informação disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal> (acessado em 18/02/2015).

dizem de si. Foi em busca de histórias que me trouxessem rastros de memória, pedaços de dizer, que parti em busca da História feita por Mary Del Priore (1992, 1993), Martha de Abreu Esteves (1989), Michelle Perrot (1998a, 1998b), Raquel Soihet (1989), George Duby (1995) e Margareth Rago (1985, 1991), historiadores(as) cuja abordagem se volta para o discursivo, interroga o imaginário, historiciza os acontecimentos e questiona sentidos e sujeitos.

Nem santa, nem puta, vadia. Nem Maria, nem Eva, Madalena, a “*beata amorosa*”. É assim que George Duby (1995) descreve a mulher que *mais ardentemente amou Jesus*, como figura central no projeto de reforma eclesiástica ocorrido entre 1075 e 1125, cujo objetivo visava à purificação da igreja principalmente por meio da difusão de valores morais aos homens, dividindo-os em celibatários ou *esposos de uma só senhora*, ao que restava um problema: as mulheres sem homens, as prostitutas e àquelas as quais a reforma havia tirado seus maridos, seja para o caminho do sacerdócio ou pelo pecado da poligamia. São nessas condições que o culto à Maria Madalena, *aquela que se lançou aos pés de cristo*, é construído no imaginário coletivo dos Séculos XI e XII nos cadernos dos peregrinos, nos sermões, nas homílias, dentre outros escritos, como a imagem de uma mulher, a mulher de Jesus, a amiga, a amante, a devota, a perdoada, a ‘prostituta arrependida’:

[...] A morte entrou neste mundo por intermédio de uma mulher, Eva. Certamente uma outra mulher, Maria, mãe de Deus, reabriu as portas do paraíso. Ora, eis que entre essas duas mulheres, a meio caminho, posta-se Madalena, acessível, imitável, pecadora como todas as mulheres (DUBY, 1995, p. 38).

Madalena era a representação contraditória de uma Igreja em vias de saneamento, pois, afastada do mundo carnal, entregue a reclusões, jejuns e penitências corporais, a pecadora transformada em santa era o exemplo ideal de entrega e submissão, assim como aparece no sermão de Geoffroi, abade do grande mosteiro da Trindade de Vendôme: “*pecadora famosa, depois gloriosa pregadora*”, e acrescenta “*mais por meio das lágrimas do que das palavras*”²⁹. Esse relato forma junto aos dizeres do pregador Guillaume d’Auvergne o relicário que compõe a imagem ambígua e perturbadora de Maria Madalena

²⁹ *Apud* DUBY, 1995, p. 46.

com seus ‘*longos cabelos sem o véu*’ e portando ‘*ornamentos lascivos, capazes de induzir em tentação os homens que passam*’³⁰. Pelo Pecado e pela remissão, Maria Madalena é o exemplo da mulher pública arrependida, daquela que se cala, que prega com o choro e a devastação física e, por isso, é o modelo a ser seguido por aquelas que devem se tornar esposas resignadas de um senhor, seu marido, ou do Senhor, confinando-se em um convento:

[...] O que se repetia então às mulheres é que elas seriam mais ou menos recompensadas por suas boas obras conforme se enfileirassem, seja entre as virgens, seja entre as viúvas, seja entre as esposas. Nem virgem, nem esposa, nem viúva, Madalena permanecia a própria marginalidade, e a mais inquietante, por todos os pecados que seu ser se deixou cativar por muito tempo. *Peccatrix, meretrix*. Não, os pregadores falavam da Madalena aos homens pra despertá-los de seu torpor, para fazê-los corar de suas fraquezas. Vejam o que pode fazer uma mulher, sua coragem, sua constância. E vocês? O motivo da exortação jaz, com efeito numa misoginia fundamental. A Madalena, nessas homilias, é no fundo a antimulher. Entretanto, mais mulher que todas, por seus pecados e seus atrativos. (DUBY, 1995, p. 53).

O *mito da santa* também é uma construção central no trabalho de Mary Del Priore (1993), que estuda a condição feminina no período do Brasil colonial indo de encontro à investigação de documentos e fontes impressas entre os séculos 16 e 18: processos do arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, textos de teólogos, expressões cotidianas, palavras de confessores e médicos. A autora aborda o esforço de colonização específico para as mulheres do período que refletissem a participação feminina tanto na conquista ultramarina quanto na defesa do catolicismo frente à difusão da reforma protestante, o que resultou em um “[...] longo processo de domesticação da mulher no sentido de torna-la responsável pela casa, a família, o casamento e a procriação, na figura da ‘santa-mãezinha’ [...]” (DEL PRIORE, 1993, p.26).

Dizer das *mulheres do período* é convocar a heterogeneidade que se forma em torno de tal categoria frente ao entrecruzamento de diversas etnias, englobando as índias, as mulheres de origem europeia, sobretudo, portuguesa, e as de sociedades africanas, escravas que na maioria eram de tipo sudanês e banto, bem como invocar os conflitos de classe,

³⁰ *Apud* DUBY, 1995, p. 54.

credo, cor e etnia que se dava em meios aos processos de colonização pelo qual passava o Brasil, ainda Terra de Santa Cruz, e do qual essas mulheres, em diferentes graus, faziam parte. Segundo Priore (*op. cit.*), adestrar a mulher fazia parte de um pacote que envolvia padrões de comportamento importados da metrópole e, principalmente, a pulverização do discurso da Igreja através dos sermões dominicais, das palavras de confissão, passando também pelos contos populares e os ‘causos’ moralizantes.

Ao descrever o processo de construção da *casa* e da *rua* do período colonial, a autora resgata a noção de *público* e *privado* como herança Renascentista legada à Europa e largamente difundida nos processos de colonização. A mística da vida comum envolvia não só a modificação dos espaços domésticos visando equipar a casa em prol da autonomia dos moradores, a exemplo da construção de capelas no interior das residências, das múltiplas salas, da sofisticação dos móveis e utensílios, como também, moldava a vida conjugal, seja pela gestão dos afetos, em que o racional prevalecia ao pulsional, seja na delimitação dos papéis de gênero através de uma divisão criteriosa de tarefas entre o casal. Para a mulher, a maternidade, a casa, a administração do cotidiano, a educação e cuidado da prole. Uma espécie de confinamento, mas também uma forma de garantir as condições materiais e um lugar privilegiado no imaginário social:

Não é à toa que, até bem recentemente, os homens da Terra de Santa cruz – a que hoje se chama Brasil – entronizaram e reverenciaram no cerne de suas casas a santa-mãezinha. Figura poderosa tornada estereótipo, esta mulher sendo branca, negra ou mulata, pobre ou rica, detém um enorme patrimônio de poderes informais. O seu avesso, a ‘mulher da rua’, faz o contraponto necessário para lembrar que não existe uma sem a outra [...]. (DEL PRIORE, 1993, p. 39).

A construção da figura materna encontra nestas condições os pressupostos de moralidade, ordem e trabalho prescritos pelo sistema sócio-produtivo-eclesiástico do período, mas essa construção, supostamente exemplar, vinha acompanhada de diversas falhas: 1) a ampla circulação de mulheres pobres no espaço público 2) a ausência masculina durante longos períodos em vista da política de conquista de territórios, o que acarretou em famílias administradas exclusivamente por mulheres 3) ou mesmo aquelas que não casadas, possuíam filhos e viviam formas não-sacramentadas de convívio sexual-amoroso, os amasiamentos, concubinatos e as ligações esporádicas, que representavam a linha tênue

entre a prostituta e a mulher ‘sem qualidades’, além de desestabilizar a construção da figura assexuada da mãe.

Considerada um crime/pecado menor do que o adultério e o homossexualismo, a prostituição encontrava discursos que a legitimavam, posto que sua existência dava vasão aos instintos masculinos, ‘garantindo’ a virgindade das moças donzelas e a continuidade dos casamentos. Nas palavras de São Tomás de Aquino e Santo Agostinho, a sociedade ‘*carecia de bordéis, tanto quanto necessitava de cloacas*’ (apud Del Priore, 1993, p. 84). Dessa forma, enquanto a prática do sexo transgressor tinha certa ‘permissão’ institucional pelo viés da figura mundana e luxuriosa da prostituta, o grande imbróglio vinha por parte daquelas que viviam na ambiguidade da maternidade e do ‘viver meretrizante’, assim significado por estar fora dos padrões determinados como castos, normais e honestos. Essas mulheres foram constantemente perseguidas e julgadas em tribunais eclesiásticos, pois “[...] o uso autônomo da sexualidade feminina era interpretado como revolucionário e contrariava o desejo da Igreja e do Estado de colocar o corpo feminino a serviço da sociedade patriarcal e do projeto colonizador” (DEL PRIORE, 1993, p. 83).

Expressões como *mulheres do segre, putas, mundanais, mundanas, públicas, mancebas* e *mancebas do mundo* eram comumente utilizadas em Portugal e transpostas para o Brasil no intuito de designar tanto a prostituição declarada quanto com as práticas não ortodoxas de relações extraconjugais, sobretudo entre as classes pobres. A preocupação das autoridades se concentrava na ordem pública, o que justificava leis como a do livro de Direitos D’El-Rey: “*Hei por bem e mando que todo homem sem necessidade falar com mulher em alguma igreja na porta ou no adro dela, assim homem como mulher, sejam castigados com todo o rigor em pena pecuniária, prisão e desterro*”³¹. A linha tênue entre a prostituta e a ‘desonesta’ se fazia, sobretudo, pela ocupação do espaço público, o modo de se vestir, com véus bem *açafreados*, o modo de se portar, envolvendo-se em brigas ou furtos e, especialmente, o julgamento da comunidade que representava os olhos dos valores difundidos pela Igreja, denunciando ou fazendo vista grossa:

Para a vizinhança, a ideia de contaminar-se com a venalidade era temida e comumente rechaçada. Espalhavam-se aí, por certo, os procedimentos

³¹ BENONTE, M. A. As Mancebias nas cidades medievais portuguesas, 1985, p.226-8 (Apud DEL PRIORE, 1993, p. 85).

institucionais, pois as próprias leis extravagantes só perseguiram ‘as mulheres solteiras que vivem pública e escandalosamente entre outra gente de bom viver’, ameaçando-as com o despejo. Mas aquelas que não fossem ‘tão públicas e escandalosas e que tenham em seu viver mais resguardo’³², dissimular-se-iam com elas (DEL PRIORE, 1993, p. 90).

Esse foi o caso de muitas mulheres denunciadas sob alegações diversas, como é o caso de Apolônia, mulher solteira, que em 1747 é denunciada ao Tribunal Episcopal da cidade de São Paulo porque:

Devendo viver como católica e não causar escândalos a seus próximos com o mau procedimento, ela faz tanto pelo contrário, assistindo a dois meses com a dita sua mãe e outras duas irmãs, vivendo todas escandalosamente e com o consentimento da mãe, [e]... Por razões que entre elas houveram se apartou a denunciada de sua companhia para umas casas que alugou no campo onde assiste sem mudar de vida, porque atualmente está recolhendo em sua casa, de noite, a quem busca.³³ (DEL PRIORE, 1993, p. 88).

O discurso da mãe como guardiã dos preceitos da Igreja, responsável pela transmissão de valores à filha se coloca em oposição à figura da alcoviteira, mas o que mais desperta a atenção nesta passagem são duas questões, a primeira é a mobilidade espacial e financeira desta família composta e comandada por mulheres, que, embora vivesse sem a presença efetiva masculina, outra forma de controle se exercia: a vigilância da comunidade; a segunda é o modo como esse controle se operava, perseguindo e punindo essas mulheres que ‘viviam escandalosamente’ e ‘recolhiam em sua casa, de noite, a quem busca’, significando tal prática como criminosa por *não viver como católica e causar escândalos*.

Assim como Apolônia, muitas mulheres da Terra de Santa Cruz incomodaram a Igreja e a vizinhança gerindo famílias, gerenciando hospedarias, fomentando pequenos comércios, deambulando pelas ruas em serviços terciários – como o artesanato caseiro, o comércio ambulante, além das lavadeiras, domésticas, doceiras, etc. - e sofrendo as consequências de serem “mulheres com facilidades de costumes”, *surdas aos deveres do matrimônio e genitoras de irregularidades morais* (DEL PRIORE, 1992). Segundo a historiadora Margareth Rago (1991), no último quarto do século XIX e início do século XX

³² Coleção Cronológica de Leis Extravagantes, Coimbra, vol. 1, 1819, p.55 (*Apud* DEL PRIORE, 1993).

³³ A. C. M. S. P., processo-crime não-catalogado. Apolônia, filha de Maria Rodrigues Machado, São Paulo (*Apud* Priore, 1993).

grandes mudanças ocorreram ao estatuto social da mulher principalmente devido à urbanização, à industrialização e à migração intensa do campo para cidade. Este período marca a separação do espaço doméstico do espaço do trabalho, a casa é eleita como o espaço do aconchego e a mulher burguesa, a ‘rainha do lar’. Apesar de ainda conviver com o discurso que a romantizava, colocando-a na posição de ‘sexo-frágil’, novas oportunidades ligadas ao espaço público surgem como o acesso, ainda que restrito à educação pública e privada, a profissões como o magistério, a enfermagem, e posteriormente, a advocacia e a medicina, dentre outras; ao mesmo tempo em que na esfera privada, as relações que ocorriam entre escravas e patrões no ambiente rural do Brasil Colônia já não eram mais tão explícitas e nasce aí um campo fértil de trabalho para as negras, como domésticas na casa burguesa, quitandeiras com seus tabuleiros nas ruas de grande movimento, dentre outras atividades ligadas ao serviço doméstico, e prostitutas *pelas ruas estreitas*. Esta última expressão se encontra narrada nos cadernos de viagem de Saint Hilaire³⁴:

[...] Ele enfatizava a existência de uma certa movimentação noturna, quando meretrizes pobres iam ‘vender os seus encantos, únicos recursos de que dispunham’. Registrava um grande número de prostitutas, de ‘todas as raças’, fervilhando pelas calçadas [...]. (RAGO, 1991, p. 61).

O olhar do viajante sobre as mulheres que estão na rua se repete como o julgamento da vizinhança sobre Apolônia, afinal que evidência faz dessas mulheres ‘*de todas as raças*’, prostitutas? Neste sentido, o trabalho de Martha A. Esteves (1989), que se voltou para processos de defloramentos, estupros e atentados ao pudor, ocorridos nos primeiros anos do século XX, dedica um capítulo ao *mito de sair só*, onde constata, através de inquéritos, como frases do tipo: ‘*saídas à rua*’, ‘*ela saía só*’, ‘*transita pelas ruas*’ eram recorrentes por parte dos advogados de defesa contra as possíveis vítimas cuja ação poderia ser considerada improcedente a partir de sua conduta moral. O horário, a companhia e o destino eram referências cruciais a respeito da honestidade de uma mulher, conforme relata Luiz Edmundo³⁵, um cronista da época: “*quando (a mulher), em voltas pela parte central da ‘urbs’, sente algum apetite, não entra nunca em um café, muito menos em um bar ou*

³⁴ SAINT-HILAIRE, A. A viagem à província de São Paulo, 1976, p. 133 (*Apud* RAGO, 1991, p. 61).

³⁵ EDMUNDO, L. O Rio de Janeiro do Meu Tempo. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1938, V.1, p.336 (*Apud* ESTEVES, 1989, p. 43).

restaurante; em uma confeitaria, porém, entra”. O que se observa é que um dizer como esse, voltado para a mulher burguesa, recai para as demais classes sociais, atingindo, desse modo, a branca pobre, a parda e as negras trabalhadoras que circulavam pelo espaço público de forma mais intensa, devido ao próprio modelo econômico e fabril emergente na época. Instalava-se, então, um sistema de verdades para a mulher urbana, higienizada, de sociabilidade moderada e com a noção de honestidade intimamente ligada ao governo da sexualidade.

Se no período colonial a mulher na figura da *santa-mãe* se fazia peça-chave no discurso normativo da Igreja, segundo Priore (1992), *lisonjeando-a para melhor submetê-la*, é possível observar em Esteves (1989) como tal funcionamento se engendra nos discursos jurídicos do início da república que, atuando de forma pedagógica, difundia valores relativos a um projeto de progresso e civilização nas cidades e nos sujeitos, atrelados à disciplinarização do trabalhador e à moralização da mulher. Dessa forma, os dizeres que circulavam nos tribunais em contendas entre réus, mulheres ofendidas e testemunhas arroladas logo migravam para o disse-me-disse das conversas cotidianas e “[...] todos esses, de uma forma ou de outra, acabavam vivenciando determinadas noções de honestidade, relacionadas com as proibições da rua e do exterior” (ESTEVES, 1989, p. 47). Tal é o caso no processo contra o condutor de bonde Antônio Correia Madeira³⁶, acusado por Laura, pretensa ofendida e possível namorada, a qual o advogado de defesa do réu dirige as seguintes palavras:

... A convicção de seu procedimento o afirmam as testemunhas de defesa, e entre estas diz a de nome José da Motta ‘*que assiduamente via a menor Laura entrar fora de horas na casa de cômodos da Rua General da Pedra, esquina da travessa dos Ferreiros*’, e como é público e notório esta casa é frequentada por prostitutas, e da pior espécie.

A testemunha Ernesto da Silva também afirma em seu depoimento que, em tempos, *ao entrar em casa de uma prostituta, a menor Laura convidou-o a acompanhá-la*. Para que fim? É pois uma moça de família honrada a menor Laura, que fora de horas frequenta casas suspeitas e convida transeuntes para acompanhá-la?!!! É muito honesta a moça que frequenta e transita pela Rua do Núncio fora de horas!!! (Apud ESTEVES, 1989, p. 45)

³⁶ Antônio Correia Madeira, proc. nº 76, 1905. Grifos no próprio processo (Apud ESTEVES, 1989, p. 45).

Ao mesmo tempo em que os processos criminais revelam um sistema de normas específico para as mulheres cujas exigências morais representavam o valor da honestidade, o universo da criminalidade feminina também desconstrói sentidos sedimentados, agregando um ‘saber sobre’ que revela novas dimensões em torno do par dominação/resistência. A imagem que se constrói calcada na delicadeza, submissão, recato, pureza e fragilidade, geralmente ligada ao ideal burguês/religioso de feminilidade se contrapõe quando passamos a olhar as ocorrências de ofensas físicas, homicídios, infanticídios, dentre outros crimes envolvendo mulheres, como disse Raquel Soieht (1989) em estudo sobre mulheres pobres e ordem urbana no Rio de Janeiro de 1890 a 1920: “[...] são mulheres que trabalham e muito, em sua maioria não são formalmente casadas, brigam, pronunciam palavrões, fugindo em grande parte aos estereótipos que lhes são atribuídos” (Idem, p. 11). Mulheres para quem a divisão público/privado se fazia praticamente inoperante, já que moravam em *casas de cômodo*, *estalagens* e *cortiços* superlotados, mas sobre as quais o peso da moral não deixava de se fazer presente quando assumiam atitudes desviantes daquilo o que se espera de uma *dama*, tal é o caso da cozinheira Justa Joaquina dos Santos, mineira, de 28 anos, residente no Rio de Janeiro em uma casa de cômodos na Rua do Rezende, acusada de agressão porque:

[...] quando saía foi chamada pelo senhorio senhor Matias o qual ordenou que se mudasse pois tinha grandes queixas contra ela *pelo seu comportamento irregular*, saindo e entrando várias vezes com diversos homens. Que sentindo-se indignada com isso deu-lhe uma bofetada...³⁷ (*apud* SOIEHT, 1989, p. 152).

Assim como nos casos de Justa Joaquina e Laura, chamou-me a atenção o julgamento moral no processo envolvendo a costureira Carlinda da Silva, parda e operária de uma fábrica de chapéus, contra Carlos Augusto Araújo³⁸. Nas palavras do advogado de defesa, a acusadora há muito não possuía o ‘*perfume da flor de laranjeira*’, pois, frequentadora de Bailes, de hospedarias e do *Moulin Rouge*, Carlinda foi descrita como mulher de *vida desregrada, sendo geralmente (tida) como prostituta*. O desenrolar deste processo, assim como tantos outros marcam a tênue linha que separava a nomeação ser

³⁷ Processo Justa Joaquina dos Santos e Matias José de Matos Oliveira, nº 3853, caixa 1079, GA. Arquivo Nacional, 14.12.1901 (*apud* SOIEHT, 1989, p. 152).

³⁸ Carlos Augusto Araújo, proc. nº 33, 1908 (*Apud* ESTEVES, 1989, p. 49). Grifo meu.

prostituta, de ser *prostituída*, pois enquanto as primeiras, embora estigmatizadas, recebiam certa complacência do Estado para existir, posto que a política era mais de controle do que de erradicação, as últimas constituíam uma ameaça àquilo que se apresentava como modelo ideal-burguês-familiar, pois desestabilizavam a dicotomia santa/puta. Essas mulheres *tidas como prostitutas* simbolizavam no universo logicamente estabilizado do discurso jurídico o desamparo de um segmento que não contava com a proteção do Estado, as *prostitutas de fato*, e a outra parcela, as *tidas prostitutas* também não merecedoras de proteção. Dupla forma de controle: um modelo na oposição com a ‘mulher de respeito’ e uma justificação para o descaso e os abusos de poder com as mulheres das camadas populares:

[...] a comercialização sexual do corpo feminino se caracterizará como prostituição, segundo conceito elaborado no século XIX, saturado de referências médico-policiais, e a figura da prostituta poderá ser estrategicamente redefinida, aparecendo como parâmetro limite para o comportamento feminino no espaço urbano. Ora, em geral é a referência à entrada da mulher no âmbito da vida pública que a prostituição vai sendo tematizada. (RAGO, 1991, p. 64).

Neste sentido, trago também um estudo realizado por Nunes (2001), que ao considerar os processos de produção de sentidos próprios da cidade e tomando o dicionário como local de observação do léxico imbricado aos processos discursivos, observa como a análise da palavra ‘rua’ em tais instrumentos definidores delineia um percurso semelhante à história da palavra ‘público’, que aparece na França e Inglaterra entre os séculos XVII e XVIII marcando distinção aos sentidos de ‘privado’, região ligada à família, ao *estar em casa*. Posteriormente, associado aos processos de urbanização e construção de espaços de sociabilidade como parques, praças e cafés, o domínio público passa então a designar volume e diversidade de pessoas, mas é no século XIX com a ascensão do capitalismo industrial nacional e a necessidade de moldar, higienizar e controlar a ordem pública que “[...] as pessoas passaram a enfatizar mais o aspecto e ser protegerem contra ela. A vida pública, em contraposição à família, passa a ser considerada como moralmente inferior” (NUNES, 2001, p. 102).

O autor analisa cinco dicionários: *Vocabulário Portuguez e Latino* de Rafael Bluteau (1712), *Dicionário de Língua Portuguesa* de Antônio de Moraes e Silva (1789),

Dic. Contemporâneo da Língua Portuguesa de F. J. Caldas Aulete (1881), *Grande e Novíssimo Dic. Da Língua Portuguesa* de Laudelino Freire (1954) e *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* de Aurélio B. de H. Ferreira (1975). É interessante perceber o número reduzido de derivados para a palavra ‘rua’ até o século XIX e suas definições pautadas numa relação com a espacialidade ordenada e harmônica. É a partir de Aulete (1881) que é possível observar uma mudança significativa na definição de ‘rua’ pela introdução da expressão “arruaça”, termo que significa não pelo sujeito nem pela organização do espaço, mas pelo acontecimento conflituoso. Acréscimo significativo, que permite notar a intrincada relação da língua com a história, de modo que “[...] o espaço da cidade vai se tornando negativo, com a sufixação indicando a desordem, a vadiagem, as ações e os sujeitos que de alguma maneira perturbam o espaço citadino” (NUNES, 2001, p. 104).

Nomeando o espaço e o sujeito, o dicionário de Bluteau (1712), traz *ruão* como aquele que vive na cidade, apontando para o atual sentido de *cidadão*. Sentido este que desliza para ‘*plebeu, homem do povo, peão*’ em Freire (*op. cit.*), ou seja, aquele que está na rua é então significado por uma relação de classe. Neste processo de definição, chamo a atenção para uma das acepções da palavra “rua”, primeiro em Aulete (*op. cit.*): “Moço ou rapaz da rua: vadio, gaiato | Mulher da rua, prostituta”, depois em Freire (*op. cit.*), onde “arruaceiro” é definido como o *sujeito que faz arruaça*, já “arruadeira” é a *mulher que está sempre na rua, prostituta*. Um percurso pelo léxico que marca a relação entre o espaço e o sujeito, atravessada não só pela posição de classe, mas também pela sexualidade. Retomando Nunes, quando diz que “[...] é a classe baixa que está na rua” (2001, p. 108), acrescento, que no caso da mulher, além da classe é o corpo que parece também estar em jogo. Desse modo, inicio um percurso sobre trajetos de memória que constituem sentidos para *vadia* e *vadiagem* no atravessamento com as questões de gênero em determinados períodos da História.

3.2 Quando a memória perde o trajeto...



Figura 9 – Cláudia. Facebook Marcha das Vadias RJ.

Cláudia da Silva Ferreira, negra, auxiliar de serviços, moradora do morro da Congonha em Madureira no Rio de Janeiro, saiu de casa na manhã de domingo do dia 16 de março de 2014 para comprar pão quando no caminho foi atingida por uma bala-perdida na comunidade onde morava. Em matérias jornalísticas sobre o caso, testemunhas disseram que ela foi colocada no porta-malas do carro da polícia para ser levada ao hospital, mas durante o trajeto, o porta-malas abriu e Cláudia, presa pelo reboque, foi arrastada pela rua por cerca de 250 metros³⁹. O relações-públicas da Polícia Militar, tenente-coronel Cláudio Costa, em entrevista ao site GloboNews, referiu-se ao procedimento utilizado para o

³⁹ Informação disponível em: folha.uol.com.br/cotidiano-mulher-arrastada (acessado em 17/03/15)

‘socorro’ da vítima do seguinte modo: “*O ideal era que ela fosse no banco de trás amparada por um policial. O que não aconteceu*”⁴⁰. O título da matéria do site foi o seguinte: “*‘Trataram como bicho’. Diz marido de mulher arrastada em carro da PM*”. Já no site da Folha de São Paulo, a matéria sobre Cláudia veio com a seguinte chamada: “*Mulher arrastada por carro da PM foi morta por tiro, aponta laudo*”. *Tratada como bicho ou morta por tiro*, Cláudia se tornou famosa como a mulher sem nome, aliás, a ‘mulher arrastada’; esse foi o nome que deram para aquela, cuja imagem em forma de ilustração, que remete aos antigos retratos-falados policiais, estampa o cartaz virtual da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, publicado no Facebook também em 2014. Segundo Garcia e Sousa (2015) há um processo de circulação de discursos-outros desencadeados pelas formulações a respeito do ‘caso Cláudia’ nos grupos Marchas das Vadias no Facebook, caracterizando um *acontecimento discursivo*, pois:

[...] Se intenta interromper um processo de reformulação parafrástica (em que se sustenta um dizer sobre a mulher negra pobre habitante da favela) e permitir a emergência de enunciados, da posição sujeito-militante que luta para que nenhuma mulher seja vítima de violência, nos quais se busca romper com uma naturalização da violência contra o “segundo sexo”⁴¹ (GARCIA & SOUSA, 2015, p. 52).

Esqueçamos a evidência de algum conhecimento sobre a Marcha das Vadias. Poderia, então, este cartaz ser um levante popular do final do século 19? As ‘vadias em luta’, neste caso, bem que poderiam ser aquelas a protestar contra as prisões arbitrárias e o fim dos abusos de poder cometidos pela polícia e pelo Estado em nome do *crime de vadiagem*, mas hoje o *sujeito-meliante-vadio(a)* que fora enquadrado na lei 339 no início do período republicano dá lugar no cartaz ao *sujeito-militante-vadia* constituído historicamente a partir de protestos iniciados em 2011 no Canadá. Tudo leva a crer que essa memória do *crime de vadiagem* perdeu o trajeto e sob o mesmo da materialidade da palavra *vadia*, um outro processo de significação se constitui, como disse Pêcheux sobre a metáfora como nova possibilidade de articulação discursiva “[...] Uma espécie de repetição vertical em que a própria memória esburaca-se, perfura-se antes de desdobrar-se em paráfrase”

⁴⁰ Informação disponível em: g1.globo.com/trataram-como-bicho (acessado em 17/03/15)

⁴¹ Título do célebre livro de Simone de Beauvoir, publicado em 1949.

(PÊCHEUX, 1984b, p. 53). O que conduz a pensar nessas novas possibilidades de articulação e suas *condições de produção*.

O cartaz da Marcha das Vadias rememora o assassinato de Cláudia, pede o fim da PM (Polícia Militar) e da UPP (Unidade de Polícia Pacificadora), programa de segurança pública que é descrito no site do Governo Federal do Rio de Janeiro como “*fundamental no desenvolvimento social e econômico das comunidades, pois potencializa a entrada de serviços públicos, infraestrutura, projetos sociais, esportivos e culturais, investimentos privados e oportunidades*”⁴². Sigo no rastro dessa memória sócio-histórica dando de encontro com a palavra ‘*vadia*’ hoje em uma Marcha no Rio de Janeiro do século 21, enquanto ontem, figurava nos processos criminais do mesmo Rio de Janeiro do século 19, o qual passava também por um processo de ‘*desenvolvimento*’, ‘*infraestrutura*’, ‘*investimentos*’, ‘*oportunidades*’ e exclusão, prendendo em nome desses ideais, homens e mulheres, negros e pobres na maioria, sob acusação do *crime de vadiagem*.

A vadia hoje é outra, significada em outras *condições de produção*, resultando conseqüentemente, em processos discursivos distintos. A Marcha das Vadias já foi inclusive criticada por alguns segmentos como um movimento elitista-branco-intelectual, mas, *estranhamente familiar* – expressão tomada de Freud por Pêcheux (1975), para caracterizar o efeito de *pré-construído* como uma “[...] discrepância pela qual um elemento irrompe no enunciado como se tivesse sido pensado ‘antes, em outro lugar, independentemente’”. (PÊCHEUX, 1975, p. 142) – neste cartaz, a vadiagem ecoa na história como uma tensão entre o Estado e aqueles que são ‘*tratados como bichos*’, os cidadãos de terceira classe, prostitutas, desempregados, capoeiras, negros, pobres, mendigos, inválidos; esses todos que são arrastados para a mala do carro, ao invés do banco de trás.

⁴² Informação disponível em: http://www.upprj.com/index.php/o_que_e_upp (acessado em 17/03/15)

3.2.1 Da Vadiagem à Vadia – disputas e esquecimentos

Desde o fim do século XV na Europa Ocidental foi criada uma *legislação sangrenta* (MARX, 1867) contra a ‘vagabundagem’ decorrente dos expropriados dos séquitos feudais, que, não absorvidos pela manufatura ascendente e ainda insipiente, vagavam pelas ruas, roubando e mendigando. Na Inglaterra com Henrique VIII (1530), os mendigos idosos e os inválidos recebiam licença dos castigos, já para os vagabundos tidos como saudáveis a lei determinava que fossem “[...] atados à parte de trás de uma carroça e fustigados até que o sangue corra do seu corpo [...]”, (MARX, 1867, p. 980) devendo também fazer “[...] um juramento de regressarem ao seu lugar de nascimento ou aonde moraram nos últimos três anos e de se porem ao trabalho [...]”. (Idem, p. 981). No caso de uma reincidência, o castigo para o *vadio* se repetia com o acréscimo do corte de parte da orelha e se novamente o vagabundo fosse pego, a pena previa execução.

Em 1547, ainda na Inglaterra, segundo o estatuto do primeiro ano do reinado de Eduardo VI, o indivíduo que se recusasse a trabalhar seria ordenado escravo daquele que o denunciou e marcado com a letra S (de *slave*) na frente ou na face, podendo ser vendido, alugado ou legado como um bem ou animal. Caso se verificasse que não tivesse produzido nada durante três dias, o ‘vadio’ era levado ao local de nascimento e marcado com a letra V (de *vagabond*) no peito, podendo ser utilizado no serviço público. Tais ordenações se mantiveram com diferentes nuances até o século 18 através das práticas de chicoteamentos, encarceramentos, marcações a ferro, trabalhos forçados e execuções não só na Inglaterra, mas em outros países da Europa, a exemplo da França, que sob o reinado de Luís XVI, em 1777, ordenava o envio para as galeras aqueles *que não tivessem meios de existência e exercício de uma profissão*.

Segundo Marx (1867), a organização e manutenção do processo de produção capitalista dificulta qualquer possibilidade de resistência, visto que as condições de trabalho se constituem pela polarização entre o capital e a força de trabalho, esta última como a única coisa a qual os homens têm a vender. Mas vender-se de livre vontade ainda não é eficaz nem tampouco suficiente e é aí que historicamente tal modo de produção se dá como uma *evidente lei da natureza*, uma tradição na formação da classe operária educada e

coagida. Dessa forma, a parceria entre a burguesia e o Estado está na gênese da legislação sobre o trabalho assalariado constituída pela exploração do trabalhador e ao mesmo tempo inimiga dele no seu decurso:

[...] A burguesia ascendente precisa e emprega o poder do Estado para «regular» o trabalho assalariado, isto é, para o comprimir dentro dos limites que convêm à obtenção de mais-valia [Plusmacherei], para prolongar o dia de trabalho e para conservar o próprio operário num grau normal de dependência [...]. (MARX, 1867, p. 984).

No Brasil, desde o período colonial eram previstas penas para mendigos e vadios, quando o país ainda era regido pela legislação portuguesa e, embora ainda sob o regime imperial, havia uma preocupação em substituir a herança colonial, oriunda das antigas Ordenações do Reino (Código Filipino), por um Código Penal brasileiro. Assim, o Código Criminal de 1830 se estabelecia segundo critérios universalistas, embasados no conceito do indivíduo contemplado pelo livre-arbítrio (SANTOS, 2004), mas é em meio à Proclamação da República (1889) que os debates sobre vadiagem tomam contornos mais delimitados e rigorosos.

A bibliografia sobre o tema é vasta, por isso, durante o processo de aprofundamento teórico no tema delimitei a minha perspectiva pelo tipo de abordagem, seguindo a linha daqueles que consideram o sistema legislativo e as instituições disciplinadoras constituídas no início da República como aparelhos de repressão às classes subordinadas, como também, realizando um recorte a partir da relação entre vadiagem e gênero. Concentrei-me, portanto, nos autores(as) que investem de algum modo na questão das mulheres, a exemplo de Raquel Soihet (1989) na obra *Condição Feminina e formas de violência: mulheres pobres e a ordem urbana (1890 -1920)*⁴³, Martha A. de Esteves (1989) em *Meninas Perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da belle époque* e a dissertação de Mestrado de autoria de Garzoni (2007) sobre *vagabundas e conhecidas* no período republicano. Obras, cujo percurso investigativo recai especialmente sobre os crimes sexuais do início do século, identificando conflitos que envolvem posição de classe, raça/cor e papéis sexuais.

⁴³ R. Soihet utiliza as seguintes fontes em sua pesquisa: Processos criminais, relatórios de polícia, jornais, obras literárias, teses de medicina e escritos que a autora considera como ideologicamente relevantes.

Ao discorrer sobre as condições de produção do período republicano, Esteves (1989) retoma as palavras do jurista Francisco José Viveiros de Castro⁴⁴, que supunha a exuberância sexual do brasileiro como decorrente do seu “[...] caráter sensual, talvez pela influência do clima tropical, da alimentação forte, da hereditariedade de duas raças que se confundem na mestiçagem” (*apud* ESTEVES, 1989, p. 25). Preocupações que se situam em um Rio de Janeiro tumultuado, assolado por doenças epidêmicas, como a febre amarela, dispondo de precária infraestrutura e inchado demograficamente devido à migração expressiva de estrangeiros - em sua maioria de origem portuguesa - e ao contingente de escravos libertos vindos da zona rural. Transformações políticas, econômicas e sociais que se iniciam no fim do império para o começo da república e se ligam à transição do trabalho escravo para o livre-assalariado, bem como à formação de uma ordem burguesa:

O regime republicano, erguido dentro desse processo, se não foi o responsável pela inauguração de uma política de disciplinarização do trabalhador, colocou-a como centro do seu projeto político. Notabilizou-se assim, por uma vigilância e repressão contínuas sobre o liberto e o imigrante e pelo aprofundamento de uma nova ideologia do trabalho, no sentido de fazer com que eles assumissem suas responsabilidades, enquanto livres e assalariados. (ESTEVES, 1989 p.26)

O processo de implantação do regime capitalista no Brasil ultrapassa as mudanças nas relações de trabalho, era preciso inculcar no trabalhador valores e formas de comportamento que iam da disciplinarização do espaço e tempo de trabalho às relações privadas, atingindo o seio da família como matriz da instauração e manutenção da nova ordem burguesa. Neste ponto, Soihet (1989) situa a questão do trabalho no quadro das relações que envolviam as mulheres dos segmentos populares. Diferente das burguesas, as mulheres da classe trabalhadora atuavam tanto na forma do trabalho doméstico, em casa ou como empregadas domésticas, como em outros setores da economia, onde além de trabalharem em teares e pequenas indústrias, muitas exerciam os afazeres de lavadeiras,

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO. Atentados ao pudor. 3ª ed., Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1934, p. XIII (*apud* Esteves, Martha de Abreu, 1989). Entre o final do Século XIX e o início do XX, Viveiros de Castro juntamente com cinco juristas (Evaristo de Moraes, Macedo Soares, João Vieira e Galdino Siqueira) se dedicaram a produzir/aprofundar saberes sobre crimes sexuais, organizando uma jurisprudência orientadora das punições.

engomadeiras, doceiras, cartomantes e prostitutas na própria moradia. Estas últimas sofreram duplamente com a intensa repressão do Estado e da polícia que envolvia, em muitos casos, a expulsão e derrubada dos cortiços do centro da cidade em nome de políticas urbanísticas e higienistas que marcavam o esforço de ‘afrancesar’ a cidade do Rio de Janeiro, capital do Brasil no período:

[...] a falta de comida, as doenças, a dificuldade de trabalho levavam muitas mulheres a ocuparem espaços nas áreas ‘condenadas’ pelo sistema. Situam-se aqui as cartomantes, bicheiras, prostitutas, sem falar naquelas que passaram a vagar nas ruas do Rio de Janeiro sem qualquer possibilidade de ocupação, chamadas de vagabundas e vadias, pelas autoridades. Sobre todas recaía o peso da repressão policial. (SOIHET, 1989, p.9)

É neste cenário, caracterizado pela construção de uma ideologia positiva do trabalho, regras higiênicas aplicadas ao espaço público e difusão de valores morais à figura do cidadão, que emerge o projeto de repressão à ociosidade, discutido em 1888 na Câmara dos Deputados. Tal iniciativa veio acompanhada de um debate fortemente marcado por uma política sexual em que os negros recém-libertados, significados como indivíduos que ‘viviam em depravação’ e ‘cheios de vícios’⁴⁵, eram os mesmos que deveriam servir de força para o trabalho, daí a necessidade de uma organização disciplinar e familiar, em que o aparelho judiciário articulado com a medicina, a fábrica e a polícia estabeleciam condutas ditas ‘doentias ou sadias’, ‘produtivas ou ociosas’, ‘legais ou criminosas’ em nome do desenvolvimento, da ‘raça e da civilização’. Tal conjuntura resulta no Código Penal da República, sancionado em 1890, em que a *vadiagem* passa a ser definida como uma contravenção, podendo ser condenado aquele que, segundo o artigo 399:

Deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistência e domicílio certo em que habite, prover à subsistência por meio de ocupação proibida por lei e manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes.⁴⁶

⁴⁵ “Discussão na Câmara dos Deputados, 1888”, In: O Parlamento e a Evolução Nacional Brasileira, Brasília, Senado Federal, 1979, p. 501 (*Apud* Esteves, 1989, p. 29).

⁴⁶ Código Penal Brasileiro (Decreto n. 847 de 11 de outubro de 1890) comentado por Affonso Dionysio Gama. São Paulo: Saraiva e Cia. Editores, 1923.

O artigo 399 previa pena de 15 a 30 dias de prisão para aqueles(as) que fossem considerados(as) “vadios(as)”, incluindo assinatura de termo de ‘tomada de ocupação’ dentro de 15 dias após a liberdade. Para os reincidentes nessa contravenção, o artigo 400 do mesmo código determinava reclusão de um a três anos em colônias penais localizadas em ilhas marítimas, ou nas fronteiras do território nacional.

A indefinição da lei em torno de termos como ‘*exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister*’ e ‘*domicílio certo*’, representava, segundo Marcos L. Bretas (1997)⁴⁷, uma contradição no caso da aplicação feminina, pois, embora muitas mulheres pobres trabalhassem e circulassem pelo espaço público, as condições ideológicas do período sustentavam a figura da mãe/dona-de-casa reclusa e dedicada ao lar, mas a preocupação das autoridades com o crescente número de mulheres perambulando pelas ruas deixava a polícia em alerta para qualquer comportamento ‘impróprio’, o que explica o fato de que 57% das infratoras registradas nos livros de ocorrência da 9ª delegacia urbana de Santana - RJ, no primeiro trimestre de 1905, declarou estar empregada em “ocupações domésticas”⁴⁸, além do alto número de prisões, principalmente de mulheres negras, cujas acusações eram embriaguez e desordem, e não propriamente o *crime de vadiagem*:

[...] Quando o Jornal do Commercio resolver ilustrar os deveres noturnos de um guarda civil, o cronista descreveu-o diante de um larápio arrombador que ele deixa de prender, de um grupo de homens barulhentos cantando que ele manda parar, e de uma mulher negra embriagada, dormindo num banco de praça, a quem ele devidamente dá voz de prisão. (BRETAS, 1997, p. 196).⁴⁹

A Vadiagem se configurava como um *estado de depravação* dos costumes propício a levar o indivíduo a tramar outros crimes. Uma leitura dos processos criminais da época demonstra tanto abuso quanto arbitrariedade das autoridades policiais, já que a aplicação da Lei 339 atingiu um grande número de pessoas que vagavam pela cidade. Os acusados(as)

⁴⁷ BRETAS (1997) trata da relação entre a polícia e os policiados no período de 1907 – 1930 através da leitura dos livros de ocorrências policiais, escritos pelos comissários da época, funcionários de nível médio e responsáveis pelos plantões 24h nas delegacias.

⁴⁸ MORAES, E. Ensaios de Pathologia Social. Vagabundagem, Alcoolismo, Prostituição, Lenocínio. Rio de Janeiro: Editora Leite Ribeiro, 1921 (*apud* GARZONI, 2007).

⁴⁹ Dominical, de João Luso, Jornal do Commercio, 28/01/1917 (*apud* BRETAS, 1997, p. 196).

geralmente não possuíam direito de defesa e as testemunhas em grande parte eram os próprios policiais e demais funcionários das delegacias. Garzoni (2007) diz que o imbróglio em torno das (in)definições que compreendiam os sentidos de vagabundagem/vadiagem se reflete nas muitas controvérsias relacionadas à forma pela qual cada um dos envolvidos relata o momento da prisão:

O que seria, afinal, um flagrante de vadiagem? Os condutores, policiais que efetuam as prisões, têm suas falas registradas de forma padrão. Após serem qualificados, dizem onde e quando prenderam a ré, na maioria das vezes, porque ela estava “vagando”, “perambulando”, “flanando”, “vagabundando” pelas ruas. O que incrimina, de fato, não é o lugar ou horário em que são vistas, mas o fato de fazerem isso constantemente, como hábito. (GARZONI, 2007, p. 29-30)

É possível perceber essa regularidade apontada por Garzoni (2007) no processo Edith Alves de Oliveira, narrado do seguinte modo: *‘vagava sem destino pela Praça da República frente ao corpo de bombeiros, que conhece a acusada há um bom tempo, não só como vagabunda como também por ébria’*⁵⁰ (apud SOIHET, 1989, p. 224). Os autos contêm algumas das expressões que se repetem constantemente em processos similares “*vagava sem destino*”, “*conhecida como vagabunda*”, “*ébria*”. Enunciados que marcam o pressuposto que havia um conhecimento prévio dos policiais para com os as acusadas de vadiagem, além de explicitar os numerosos episódios de reincidência. Este é o caso de Maria Antônia Cândida, negra, de 41 anos e viúva, que é descrita pelo Inspetor Seccional Albino José de Aguiar do seguinte modo:

É conhecida como vagabunda, não tem domicílio certo em que se abrigue, nem meios de subsistência, levando durante o dia a vagar pelas ruas e praças desta circunscrição e à noite dormindo ao relento pelas matas da mesma, pelo que já em janeiro do ano passado foi a acusada processada por esta delegacia.⁵¹ (Apud SOIHET, 1989, p. 224).

⁵⁰ Processo Edith Alves de Oliveira, nº 1434, caixa 787, GA. Arquivo Nacional, 29.8.1907 (apud SOIHET, 1989). Grifos meus.

⁵¹ Processo Maria Antônia Cândida nº 1217, caixa 785, GA. Arquivo Nacional, 25.4.1905 (apud SOIHET, 1989).

É interessante perceber a resposta de Maria Antônia registrada no processo que, em recusa à designação *vadia/vagabunda* que lhe é atribuída, denuncia em seu depoimento a falta do Estado em prover condições básicas de moradia e emprego, reconhecendo a sua marginalidade como um problema que não é só seu, mas sobretudo é social, ela diz que:

Não é vagabunda e se não trabalha é porque não encontra onde se empregar e daí a falta de recursos pecuniários para alugar um cômodo para morar, razão porque dorme no relento. (*op. cit.*)

Retomando a redação do código penal 339, volto-me agora para a expressão ‘*ocupação [...] ofensiva da moral e dos bons costumes*’, que abria múltiplas possibilidades de interpretação, como os frequentes deslizamentos de sentido em que ‘*ocupação*’ e ‘*conduta*’ significavam o mesmo no meio jurídico e em um ambiente policial onde o que estava em pauta não parecia ser apenas o crime, mas aquilo o que o acusado e o acusador eram enquanto ‘trabalhadores de bem’ e ‘mulheres honestas’. Estas últimas passavam da posição de ‘vítimas’ (em casos de crime por defloração, estupro, atentado ao pudor) à ‘culpadas’ a partir daquilo o que se significava como *comportamento honesto*, um discurso que, segundo Esteves (1989), fazia da mulher o principal alvo de uma política sexual, no qual “as ofendidas se tornavam, mais que os acusados, o centro da análise dos julgamentos” (Idem, p.41), a exemplo de um caso trazido pela autora em que o Juiz da 6ª Pretoria se pronuncia sobre o processo movido contra Eneas Bússola:

Além de se basear em exame de defloração para declarar a denúncia improcedente, apela para o fato de que os precedentes da ofendida não são bons, pois em 4 de março de 1908, dois anos antes, ela foi apresentada ao chefe de polícia, ‘*por ter sido encontrada vagabundando na estação Cascadura*’⁵² (apud Esteves, 1989, p. 40).

Muitos dos processos criminais envolvendo mulheres na época demonstravam que a rua, no simbólico dos discursos dos juristas, era um espaço de tentações e desvios, de modo que era comum a pergunta à ré ou vítima: *ela saía à rua?* (ESTEVES, 1989). Tal enunciado funcionava como mecanismo de pôr a honestidade da mulher em questão, inclusive a

⁵² Eneas Bússola, proc. nº 52, 1910 501 (apud Esteves, Martha de Abreu, 1989, p. 40).

validade da sua denúncia ou acusação. Comum também era dizer que tal mulher ‘*vagava constantemente pela vizinhança do lugar, indo às vezes à quitanda assim como as outras casas de negócio fazendo compras*’⁵³ (*op. cit.*). Daí a expressão ‘*fulana era muito saidinha*’, pois andava na rua em horários suspeitos, frequentava determinados locais considerados impróprios ou até mesmo trabalhava, como era o caso das lavadeiras, das operárias e das empregadas domésticas; mulheres que frequentemente eram tidas marginalizáveis, não merecedoras da proteção da justiça.

Havia também o caso das prostitutas que, inseridas em uma atividade tida como marginal e suja, tornavam-se alvo tanto da repressão policial quanto do discurso higienista que reproduzia em meados do século XIX, através da Academia e da Faculdade de Medicina, verdades sobre aquelas que: “*mantendo relações sexuais por dinheiro e entregando-se à masturbação, à sodomia e práticas anti-naturais do gênero apresentavam-se como um manual vivo da forma anti-higiênica de ser mulher*”⁵⁴ (SOIHET, 1989, p.201). Segundo Margareth Rago, os tratados médicos não só fundamentavam as investidas policiais da época, “[...] sua influência ultrapassou em muito o âmbito das políticas públicas, pois construíram o conceito de prostituição como doença, associada ao perigo da morte e, como falas científicas, apresentaram a própria definição da verdade sobre o sexo” (1991, p.151). Ao mesmo tempo em que tais saberes circulavam, havia também o discurso da prostituição enquanto *mal necessário* – pois permitia a vasão dos instintos sexuais masculinos e poupava o defloramento das ‘moças de família’ – sustentando a necessidade da sua existência desde que ‘sob controle’ e fora do alcance da vista das *mulheres de respeito* e dos *homens de bem*. O importante era não circular em determinados lugares e horários.

É relevante neste caso não homogeneizar aquilo o que se entende como ‘prostitutas’ no início do período republicano, já que eram muitas e de tipos diversos. Havia as de alta classe, a exemplo das *cocottes* francesas, de clientela rica, que moravam isoladas e vestiam-se elegantemente. “[...] tinham em público um ar de honestidade, tornando difícil distingui-las das mulheres honestas” (SOIHET, 1989, p.201). As de segunda classe, em sua maioria, negras, pardas e portuguesas, espalhavam-se por toda a cidade do Rio de Janeiro

⁵³ A frase citada consta no processo contra José Maria dos Santos, nº 9, 1904. (*apud* Esteves, 1989).

⁵⁴ FREIRE COSTA, J. Ordem médica e norma familiar. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979, p. 250. (*apud* SOIHET, 1989).

especialmente nas áreas centrais em sobrados ou casas térreas, de onde vinha o incômodo por *portarem-se muito tempo à janela*. Já as prostitutas de terceira classe, tida como as mais baratas, eram aquelas que moravam em casebres, concentrando-se às portas das tabernas, chocando ‘*a decência pública com suas vociferações obscenas, seus ademães desonestos e seus gestos libidinosos*’⁵⁵ (SOIHET, 1989, p.202).

É no ponto em que a prostituição toca a perturbação do espaço público, que a ação repressiva da polícia se dá de forma ostensiva, embora o Estado não estivesse diretamente envolvido no controle do meretrício (apenas o lenocínio era considerado crime), esse controle muitas vezes significava acusar mulheres de ‘*ocupação ofensiva da moral e dos bons costumes*’, enquadrando-as como *vadias*, expulsando-as das áreas centrais em nome das prescrições de higiene (o horror da sífilis) e das campanhas moralistas por parte de moradores, comerciantes, da imprensa e das autoridades, a exemplo das palavras do chefe da polícia do Rio de Janeiro em 1903, afirmando seu empenho em acabar com o ‘*espetáculo vergonhoso de mulheres públicas expostas dia e noite nas ruas de maior trânsito*’⁵⁶.

Desse modo, muitas mulheres foram presas e condenadas pelo *crime de vadiagem* pelo simples fato de estarem na rua, como foi o caso da Polaca Fany Fredenam, de 23 anos, solteira, analfabeta e moradora da Rua Visconde do Rio Branco (RJ). Fany foi detida no dia 8 de fevereiro de 1907 às 10h30 da noite porque estava sentada em uma cadeira:

Tendo de tal forma uma das pernas colocadas sobre outra cadeira, que as pessoas que passavam pelas ruas viam as pernas e coxas da acusada, e exibindo-se assim tão impudicamente ofendia a moral pública... Achava-se no topo da escada do sobrado, estando a casa aberta e luz no corredor⁵⁷ (SOIHET, 1989, p.213).

Destaco nesta passagem a frase ‘*estando a casa aberta e luz no corredor*’, como uma forma de dizê-la prostituta sem, contudo, pronunciar a palavra. Além de Fany, muitas mulheres foram detidas sob a legação de deambulação, embriaguez, de agarrar transeuntes

⁵⁵ MACHADO, R. et al. Danação da norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil. Rio de Janeiro Ed. Graal, 1978, p.330 a 332 (*apud* SOIHET, 1989).

⁵⁶ “Relatório do Chefe de Polícia ao Ministro da Justiça”. In: Relatório apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo Ministro da Justiça e Negócios Interiores, 1903 (*apud* SOIHET, 1989, p.211).

⁵⁷ Processo Fany Fredenam, nº 4665, caixa 1088, GA, Arquivo Nacional, 8.2.1907 (*apud* SOIHET, 1989)

pelo braço, de proferir palavras obscenas, de estar em luta corporal, dentre outros comportamentos significados como típicos de prostitutas/prostituídas. Dessa forma, o discurso que fazia da prostituta uma doente, imoral e delituosa nas fichas criminais e nos saberes médicos era o mesmo que por outro lado construía por polaridade outra figura feminina, a ‘mulher de respeito’, representando o ideal de honestidade, dedicação e submissão. A dona-de-casa, mãe, rainha do lar, se constituía no contraponto da ‘mulher pública’, símbolo de perdição, da sujeira, da animalidade. Uma discursividade que perpassa também muitas das produções literárias do período, a exemplo das crônicas de João do Rio⁵⁸, publicadas na imprensa em 1908:

Em *Mariposas do Luxo*, o autor fala da aparência das trabalhadoras:

Essa miséria é limpa, escovada. As botas rebrilham, a saia não tem uma poeira, as mãos foram cuidadas [...]. Há mesmo anéis – correntinhas de ouro, pedras que custam barato; coralinas, lápis-lazuli, turquesas falsas [...] quantos sacrifícios essa limpeza não representa? (GARZONI, 2007, p. 102).

Na crônica *Mulheres Detentas*, o autor descreve as visitas à uma casa de detenção:

Há caras vivas de mulatinhas como olhos libidinosos de macacos, há olhos amortecidos de bode em faces balofas de aguardente, há perfis esqueléticos de antigas belezas de calçada, sorrisos estúpidos navalhando bocas desdentadas, rostos brancos de medo, beijos trêmulos, e no meio dessa caricatura do abismo as cabeças oleosas das negras, os narizes chatos, as carapinhas imundas das negras alcoólicas (GARZONI, 2007, p.165).

A honestidade, a limpeza e a honra estão no corpo, assim como o seu oposto, a sujeira, a desordem, o descuido. Descrita pelos adereços, as correntinhas, anéis, saias e botas, a *miséria limpa e escovada* das *Mariposas do Luxo* contrasta com as *carapinhas imundas das negras alcoólicas de cabeças oleosas, narizes chatos, olhos libidinosos de macacos, amortecidos de bode e beijos trêmulos*. A caricatura do abismo é, então, descrita não pelo cuidado nas miudezas dos detalhes das pedrinhas – já diz o provérbio, *Deus mora nos detalhes* – mas aos pedaços, em cortes do corpo; uma figura demoníaca, um híbrido do

⁵⁸ JOÃO DO RIO. A alma encantadora das ruas. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. E Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995 [1908]. (*Apud* GARZONI, 2007).

humano com o animal. Significadas como bestas feras, as *Mulheres Detentas* de João do Rio relembram o início deste capítulo exatamente naquilo o que o marido de Cláudia Ferreira dos Santos, a mulher baleada e arrastada pelas ruas do Rio de Janeiro numa viatura da polícia, disse em desabafo para o site G1: “*ela foi tratada como bicho*”.

3.2.2 Quando os trajetos se cruzam no meio da rua



Figura 10 – MDV Curitiba

Nem santa nem puta, Madalena, Apolônia, Justa Joaquina, Laura, Carlinda, Fany, as *mulheres detentas*, as *mariposas de luxo* e tantas outras que se encontram em formas de designação opacas, tais como ‘escandalosas’, ‘mundanas’, ‘públicas’, de ‘comportamento irregular’, de ‘vida desregrada’, ‘prostituídas’, e também as *vadias* na História e na Marcha. A palavra de ordem ‘*nem santa nem puta, vadia*’ ou mesmo suas variações ‘*não sou santa, não sou puta, sou livre*’, que circula na Marcha em cartazes, postagens e no corpo dos participantes, traz na estrutura a marca de uma terceira possibilidade frente à negação da famosa dualidade feminina já tão conhecida na História. Prendendo-se às outras duas e desgarrando-se como uma significação-outra, a vadia se situa na brecha, no espaço do não logicamente estabilizado, pois, atravessada por uma série de equívocos, ela não é nem uma coisa nem outra, ao mesmo tempo em que também o é.

Depois de percorrer estes trajetos de memória que dizem das relações conflituosas entre as mulheres e o espaço público, seja nas fichas criminais, nos sermões da Igreja, na

literatura, nos ‘causos’ cotidianos e na ciência, ponho-me agora a tarefa de olhar para o presente, para este barulho no meio da rua, a Marcha das Vadias, e em como essas memórias até aqui remexidas funcionam nos corpos dos que protestam, nas frases escritas à mão nos cartazes, nas postagens digitais, enfim, no gesto da formulação, como disse Eni Orlandi, “[...] momento que a linguagem ganha vida, que a memória se atualiza, que os sentidos se decidem, que o sujeito se mostra (e se esconde)” (2001b, p. 9). Com o corpo enlaçado ao corpo dos sentidos, o sujeito se inscreve na história e a ‘mulher falada’ é também a mulher que fala e diz no início do século XXI ‘*não sou santa, não sou puta, sou livre*’.

Das palavras do policial à tomada da palavra. O dizer do outro e o dizer de si se cruzam na materialidade da língua com a materialidade da história, ou, melhor dizendo, os dizeres se trombam, entram em choque, na medida em que falam de diferentes *posições-sujeito*, tratam de distintas relações com a memória. Desse modo, recorro à afirmação de Pêcheux (1975), ao dizer que não há sentido a priori nas palavras, mas em relação àqueles que a empregam, assim como à reflexão de Zoppi-Fontana (2001) sobre *lugares de enunciação* e sua eficácia ideológica que considera “[...] o processo de constituição do sujeito do discurso nas relações de identificação estabelecidas com a forma-sujeito e as posições de sujeito definidas nas FD que o afetam” (Idem, p. 201). É nesta filiação que vejo o processo de produção de sentido na Marcha das Vadias como uma tensão entre o mesmo e o diferente, dita a partir de lugares e em *condições de produção* que fazem o discurso sofrer uma espécie de torção entre ‘depreciação’ e ‘empoderamento’. Portanto, as vadias da marcha carregam a ‘*slut*’ do policial canadense, a puta e a dama de Nelson Rodrigues, as madalenas pecaminosas da Igreja, as prostituídas, as embriagadas, as que ‘se vestem como...’, as que ‘se portam como...’, mas com um acréscimo significativo que se dá pelo atravessamento de uma discursividade-outra, a dos *movimentos Feministas*, logo, além de tudo isso, a *vadia* é também a aquela que assume uma posição política, que ‘luta por...’, mas, seria essa afirmação um ponto pacífico no interior de outras correntes Feministas?



Figura 11 – Marcha das Vadias BH 2014



Figura 12 – Marcha das Vadias BH 2014

Gostaria de situar a Marcha das Vadias nessa questão a partir de alguns recortes. Começo pela imagem à esquerda (Fig. 11), postada no Facebook da Marcha das Vadias de Belo Horizonte, em que quatro moças seguram um cartaz onde termos como ‘periguete’, ‘vadia’, ‘puta’, ‘piranha’, ‘fácil’, ‘diva’, ‘feminista’ são postos em relação de equivalência. Contudo, há algo que destoa historicamente entre ‘diva’ e ‘feminista’ e ‘piranha, puta, fácil, vadia, periguete’, e esse algo paira entre o tom do elogio e do xingamento, mas que no processo de enunciação na Marcha se embrincam em trânsitos de sentido, misturando-se, alterando-se umas às outras. É possível afirmar, portanto, que a relação entre as cinco primeiras palavras com as duas últimas caracteriza um sistema de relações de substituições, paráfrase, sinonímia, que, como disse Pêcheux (1975), faz tanto as palavras mudarem de sentido em relação à outra formação discursiva, como adquirirem o mesmo sentido quando postas desse modo e nesta FD.

Já na segunda imagem (Fig. 12), em que uma mulher levanta um cartaz escrito “*este é um movimento feminista*”, há um processo de antecipação, uma resposta que se coloca antes mesmo da pergunta, o que leva a questionar: a quem essa formulação se dirige? Por que a necessidade de tal afirmação? Tomando o discurso como um processo contínuo, penso naquilo o que foi dito antes, como condição para que este dizer se formule, a saber, a presença-ausência de um ‘não’ vindo de outro lugar, e quando levamos em consideração

que os movimentos Feministas não são um bloco homogêneo, assim como a categoria das ‘mulheres’, essa afirmação ganha sentido na relação com uma (des)legitimação da Marcha por outros segmentos. Como exemplo dessa tensão, segue abaixo um trecho publicado no grupo *Feminismo Radical* sobre a Marcha das Vadias:

“A Marcha das Vadias está consolidada podemos dizer assim. Infelizmente a marcha abafa muitas questões feministas, ao mesmo tempo que utiliza de argumentos feministas para justificá-la. A meu ver a marcha não só é bastante inconsistente como ação feminista mas é contraditória como tal e um passo atrás. Eu acho ainda estranho que as pessoas que defendem a Marcha das Vadias falem em vários feminismos ao mesmo tempo que não aceitam outros feminismos e procuram categorizar qualquer crítica à Marcha como conservadora. A Marcha tem conseguido de forma eficaz uma homogeneização das feministas que nos prejudica bastante. Ser feminista passou a ser sinônimo de ser participante da Marcha ao ponto de ser um choque quando uma feminista não se engaja à Marcha das Vadias”⁵⁹

O cartaz exibido pela moça (Fig. 12) traz uma afirmação que pode ser lida de várias maneiras, como um aviso para quem está na rua vendo a Marcha passar, ou como um ‘recado’ para outros segmentos Feministas, a exemplo desse recorte extraído em grupo de Feminista Radicais. Pondo em relação esses dois lugares de enunciação, temos: “*este é um movimento feminista*”, o *um* que se choca com a existência de *vários feminismos, outros feminismos, questões feministas, argumentos feministas, homogeneização das feministas, ser feminista, uma feminista*. Polêmico e plural, o sentido de *feminismo* entra em disputa neste processo de definição daquilo o que é face ao que não pode ser, do que é consistente e do que não é, do que é coerente e do que é contraditório. Com que fronteiras se faz a diferença entre *este* e *aquele* feminismo? Os limites frágeis entre um *feminismo* e *outro*, atesta, como disse Pêcheux, a singularidade dos mais diversos movimentos populares cuja insistência reside na “[...] repreensão de objetos (constantemente contraditórios e ambíguos) paradoxais, que são, simultaneamente, idênticos consigo mesmos e se comportam antagonicamente consigo mesmos [...]” (1982b, p. 115). Objeto paradoxal, o *feminismo* muda de sentido a partir das suas interseções com outros elementos, a classe, o gênero, a identidade sexual, a expressão do desejo e o coletivo que o emprega (Marcha das Vadias?

⁵⁹ Disponível em: riseup.net/radfem/a-marcha-das-vadias. (Acessado em 20/02/15). (Grifos meus).

Feministas Radicais? Transfeministas? Movimento de Mulheres Negras?); fatores que não cessam de marcar diferenças, desdobrando-se “[...] em relações de forças móveis, em mudanças confusas, que levam a concordâncias e oposições extremamente instáveis”. (Idem, p. 116).

Esta relação conflituosa entre os dizeres que marcam o antagonismo entre um lugar identificado com o Feminismo Radical e a Marcha das Vadias, coloca também outras questões, a do *porta-voz* (PÊCHEUX, 1982a), daquele que fala em nome dos que representa, “[...] no centro visível de um ‘nós’ em formação e também em contato imediato com o adversário exterior [...]” (Idem, p. 17). A primeira questão é a relação que se estabelece entre o dizer que se afirma ser *um movimento feminista* – admitindo a possibilidade de que existam diferentes movimentos igualmente feministas – em face de outro que, embora admita a Marcha como ação feminista, significa-a como *inconsistente*. Neste ponto, recorro novamente a Pêcheux em sua crítica sobre os discursos revolucionários, que atados aos efeitos e fronteira e presos à lógica paranoica da interpretação, caem na “[...] administração religiosa do sentido, gerida por porta-vozes/permanentes, funcionários no espaço sem sobra de uma contradição simétrica, que foge de toda heterogeneidade interna” (PÊCHEUX, 1982a, p.18). Neste sentido, a segunda questão se junta à primeira, pois se há um nós-(**não**)vadias em oposição – ‘*A Marcha tem conseguido de forma eficaz uma homogeneização das feministas que nos prejudica bastante*’ – como pensar em um *nós-vadias* em formação? Aproveito o gancho desta pergunta para refletir sobre esta formulação a partir da relação que se estabelece entre política e representação, posto que, se as feministas radicais representam determinadas mulheres ao mesmo tempo em que as significa, assim como as Transfeministas representam as mulheres-trans*⁶⁰ e o Movimento de Mulheres Negras, por sua vez, age em nome das mulheres negras, como, então se constitui o processo de produção de sentidos para a *vadia* no movimento, se afinal, a Marcha é das *vadias*?

Sabendo que a incompletude é intrínseca aos processos de significação, a pergunta que guia a minha busca ao longo deste trabalho não supõe uma resposta cujo fechamento

⁶⁰ A designação *trans** é frequentemente mobilizada pela militância Transfeminista tanto como um termo para a abreviação de *transsexual* ou *transgênero*, funcionando também como ‘palavra guarda-chuva’ por abrigar qualquer identificação dentro ou fora do sistema normativo binário – masculino ou feminino. Esta informação está disponível em: <http://transfeminismo.com/trans-umbrella-term/> (acessado em 08/08/2014).

recai na ilusão de um objeto total, mas admite o equívoco, a dispersão, a opacidade, sendo assim, a *vadia* se coloca como uma questão em aberto, mas como disse Eni Orlandi (2001b), “[...] não é porque o processo de significação é aberto que não seria regido, administrado”. A questão do sentido toma, portanto, o viés do seu funcionamento, a inscrição da língua na história, a relação com o político, o simbólico e o ideológico, o batimento *estrutura/acontecimento*, “[...] articulação do que é da ordem da língua e do que deriva da sua historicidade, relação entre o que em linguagem é considerável estável e o que é sujeito a equívoco” (ORLANDI, 2001b, p. 21).

A partir do exposto, e influenciada por um percurso reflexivo que considera “[...] o sentido como efeito de um trabalho simbólico sobre a cadeia significante, na história, compreendendo a materialidade como o modo significante pelo qual o sentido se formula.” (LAGAZZI, 2010), continuarei trazendo formulações verbais e visuais que circulam no Facebook ao longo deste capítulo com o objetivo de observar como se constitui o processo de produção de sentidos para a *vadia* em tais materialidades, levando em conta as tensões que envolvem o feminino e o espaço público. Tendo em vista essa *imbricação material significante* (LAGAZZI, 2007), no desenrolar do processo analítico adoto a *noção de recorte* proposta por Orlandi (1984) e mobilizada por Lagazzi (2007, 2010) no trabalho com a imagem, que visa estabelecer marcas significantes relevantes para o funcionamento discursivo em questão. Durante a análise, também levo em conta a relação entre o verbal e o visual, tomados como estruturas materiais distintas em sua composição, como disse a autora: “[...] não temos materialidades que se complementam, mas que se relacionam pela contradição, cada uma fazendo trabalhar a incompletude na outra” (LAGAZZI, 2007, p. 68).

Nesta esteira, também me aproximo do posicionamento de Pedro de Souza (2001) em uma reflexão a respeito do controle sobre o trajeto dos indivíduos na cidade ante ao aparecimento de grades de ferro cercando praças, monumentos, jardins e demais espaços públicos como integrantes de um regime de circulação que interpelam sujeitos em supostos agressores e supostas vítimas. Ao voltar-se para a imagem fotográfica como materialidade discursiva, o autor se posiciona da seguinte forma: “[...] tenciono, portanto, reverter o percurso analítico próprio de um linguista que analisa o discurso a fim de mostrar que o linguístico não passa de um expediente de cumplicidade entre o invisível e o indizível”

(SOUSA, 2001, p. 73). Sendo assim, o olhar para a cidade incide nas formas materiais que a significam e em como os sujeitos se constituem mediante o processo de interpelação que envolve estar na cidade, sentir-se pertencente ou por ela ameaçado, significar-se e ser significado segundo certa ordem simbólica:

Os discursos correlativos aos modos de circulação na cidade, em dado contexto histórico e social, são os mesmos que tornam visível a permanência estável de formas de subjetividade na rua: trabalhadores, homens de negócio, ambulantes, mendigos, ladrões, mulheres, crianças [...]. (SOUSA, 2001, p. 73).

A reflexão de Sousa conduz a pensar em como se constituem as relações que envolvem corpo/mulher/espço público na Marcha das Vadias. É interessante perceber o quanto os sentidos sobre o corpo da mulher a colocam numa determinada posição no discurso. O corpo da mãe, o corpo da santa, o corpo da pecadora, o modo como é vestido, aquilo que o cobre e o quanto se descobre, os lugares por onde transita, sua gestualidade, tudo isso no crivo do olhar. O corpo é uma *materialidade significativa* (ORLANDI, 2012) e isso implica dizer que ele não possui apenas uma dimensão física, mas é também corpo simbólico, produzido em processos de significação onde se relacionam língua, sujeito e História. Essa discursivização do corpo na relação com a Ideologia admite que: “[...] a forma sujeito histórica tem sua materialidade e que o indivíduo, interpelado em sujeito pela ideologia traz seu corpo por ela também interpelado” (Idem, p.87). Essa é uma questão que historicamente ecoa para o feminino, quando pensamos nas relações que envolvem o corpo e a reprodução, o corpo e a moral, o corpo e o trabalho, relações de atravessamento, que segundo a historiadora Michelle Perrot, coloca o corpo no centro de toda relação de poder:

[...] Mas o corpo das mulheres é o centro de maneira imediata e específica. Sua aparência, sua beleza, suas formas, suas roupas, seus gestos, sua maneira de andar, de olhar, de falar e de rir (provocante, o riso não cai bem às mulheres, prefere-se que elas fiquem com as lágrimas) são o objeto de uma perpétua suspeita. Suspeita que visa o seu sexo, vulcão da terra. Enclausurá-las seria a melhor solução: em um espaço fechado e controlado, ou no mínimo sob um véu que mascara sua chama incendiária. Toda mulher em liberdade é um perigo, e, ao mesmo tempo está em perigo, um legitimando o outro. Se algo de mau lhe acontece, ela está recebendo apenas aquilo que merece. (PERROT, 1998, p. 447).

Não é por acaso que o corpo tem ocupado um lugar de destaque nos debates Feministas tanto na produção teórica como nos movimentos sociais, seja através de conhecimentos que questionam saberes e levam em conta a diferença entre os sexos como construída discursivamente e não como um dado da ‘natureza’, seja também através dos debates que desde o final dos anos 1960 tratam da questão do aborto, da livre escolha da maternidade e da contracepção como políticas reprodutivas, seja nas práticas políticas que envolvem etnia e cor, como também nas lutas pela expressão do desejo e nos movimentos que questionam as identidades de gênero. Discursividades que circulam em espaços de enunciação Feministas em que o corpo é considerado como um lugar de disputa de sentidos e onde os saberes acerca da sexualidade e da violência de gênero são constantemente postos em questão.

Enquanto memória nas práticas feministas, o uso do corpo atravessa décadas, nos levando da famosa ‘queima de sutiãs’ do *Women’s Liberation Movement* contra a realização do concurso de Miss América em 7 de setembro de 1968, em *Atlantic City* (EUA), aos protestos mais recentes, como os praticados pelo grupo Femen, originado na Ucrânia já na segunda década do século XXI, onde mulheres, usando coroas de flores, pintam e escrevem sobre os corpos semi-nus, realizando performances em lugares públicos como igrejas, praças e pontos de grande circulação. Acontecimentos que nos levam a refletir na relação entre a linguagem e os sujeitos tendo o corpo não apenas como suporte, invólucro, estrutura biológica, mas sendo o *lugar material de significação*: “[...] o corpo, uma vez que entra neste processo, passa a ser visto, sentido como um texto” (ORLANDI, 2004, p. 119).

E o corpo também entra em cena na Marcha das Vadias, com um maciço investimento simbólico, protagonizando performances, vestindo lingerie, despido, fantasiado, pintado, escrito e, sobretudo, inscrito na História, um *corpodiscurso* (LEONEL, 2010), produzido em processos de significação. Levar em conta a noção de *materialidade discursiva* (PÊCHEUX, 1983) em tais processos significa pensar no trabalho da ideologia formado as evidências do que é um corpo, administrando-o, sensualizando-o, disponibilizando-o, normatizando-o, em uma relação de sentidos que, embora se evidencie transparente, é opaca, o que quer dizer que: “[...] o sujeito relaciona-se com o seu corpo já

atravessado por uma memória, pelo discurso social que o significa, pela maneira como ele se individualiza. No entanto sempre há a incompletude, a falha, o possível” (ORLANDI, 2012, p. 93). Neste ponto, retomo um questionamento que fiz anteriormente sobre o processo de produção de sentidos para a *vadia* no movimento da Marcha e, somando-se a ela, acrescento uma problemática em relação ao corpo e ao espaço público, onde pergunto, quais são os corpos que marcham? Guiada por essas questões, trago abaixo, algumas imagens postadas na linha do tempo da Marcha das Vadias de Belo Horizonte.



Figura 13 – MDV BH 2014



Figura 14 – MDV BH 2014



Figura 15 – MDV BH 2014

Escrever no cartaz e sobre a pele. Duas materialidades, dois gestos de formulação que, embora digam coisas parecidas, significam de modo diferente. São dizeres que denunciam os abusos que ocorrem cotidianamente com mulheres em espaços públicos, como ruas, metrô, ônibus, mas, além dos enunciados em primeira pessoa, há uma força que reveste⁶¹ o linguístico: a força da imagem destes corpos inscritos que estão postos no dizer e que significam o político no lugar de imbricação entre o público e o privado. É na tensão entre essas duas materialidades que o equívoco se faz ouvir.

Começo a pensar neste processo de significação partindo do pressuposto de um sujeito livre e responsável, que é a *forma-sujeito* histórica do capitalismo, e nas determinações jurídicas que incidem sobre este sujeito de direito. Sendo assim, o artigo 13 do Código Civil estabelece que: “*Salvo por exigência médica, é defeso o ato de disposição do próprio corpo, quando importar diminuição permanente da integridade física, ou contrariar os bons costumes*”⁶²; ou seja, corpo é do sujeito e simultaneamente não é. É neste sentido que o enunciado ‘*meu corpo, minhas regras*’ (Fig. 15) coloca esta contradição à medida que introduz a evidência de pertencimento ao mesmo tempo em que traz também a de sujeição. Desse modo, proponho aqui pensar no efeito de *auto-apropriação do corpo*⁶³ na Marcha das Vadias, estar na rua expondo o corpo e falando dele, especialmente, no gesto de escritura sobre a pele, no dizer que se escreve sobre um corpo que está inscrito na história. Isso nos leva a problematizar as *condições de produção* em que se dá essa *apropriação*, um gesto onde o simbólico atravessa o físico/biológico, pois não se trata de tomar posse apenas da carne, mas dos sentidos ali depositados, ressoando em conflito no acontecimento da enunciação.

Contrariando os ‘bons costumes’ e a relação de determinação entre os corpos e os espaços – como devem se vestir, agir e se comportar – essa imagem em que a moça está na rua de lingerie (Fig.15) faz lembrar a máxima de Nelson Rodrigues que abre este capítulo – ‘*a mulher deve se comportar como uma dama na mesa e uma puta na cama*’. (Des)comportada, ela desafia as regras morais-jurídico-religiosas, impondo, outras, as

⁶¹ Agradeço à Profa. Suzy Lagazzi pelos apontamentos durante a ocasião da defesa, sobretudo nas reformulações deste parágrafo.

⁶² Código Civil da Presidência da República, disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002 (Acessado em 28/02/15)

⁶³ Esta reflexão teve início com a Profa. Dra. Mônica Graciela Zoppi Fontana em reunião do Grupo Mulheres em Discurso CNPq.

“*minhas regras*”, ora, teria o sujeito a autonomia de formular as próprias regras sem ser atravessado por uma dimensão social/histórica/ideológica de normatividade? Ou melhor, haveria essa necessidade de tomar posse do próprio se não houvesse uma suposta repressão funcionando e constituindo tal tomada?

Essas questões são formuladas a partir das reflexões de Pêcheux (1982a) a respeito dos discursos revolucionários, sua constituição histórica e a relação com o inexistente, o irrealizado e o impossível. Neste sentido, não se trata de buscar a fonte do processo revolucionário como algo exterior, por exemplo, no discurso teórico e seu poder de ‘esclarecimento’ – penso aí nas relações que se estabelecem entre a produção de conhecimentos no campo dos estudos Feministas e de Gênero, e as práticas políticas – nem mesmo, do contrário, pressupondo na interioridade a existência de um *germe revolucionário* como essência, *entravada, reprimida, dominada, prestes a fazer irromper*:

[...] Aqui é necessário insistir, porque encontramos numerosos exemplo desta concepção, tanto na acepção corrente da noção de ideologia proletária, quanto por detrás de formulações que atribuem generosamente à ‘negritude’, ao ‘feminismo’, ao ‘judaísmo’, etc., o estatuto de contra-ideologias revolucionárias: esta concepção se encontra em suma sob a garantia da existência das ideologias dominadas concebidas como germes reprimidos e abafados pela ideologia dominante [...]. (PÊCHEUX, 1982a, p.16)

Afastar-se de certo efeito religioso de leitura bem como de interpretações populistas é reconhecer que “[...] as ideologias dominadas se formam sob a dominação ideológica e contra elas, e não em um ‘outro mundo’, exterior, anterior ou independente” (PÊCHEUX, 1982a, p. 16). É neste sentido que agora volto o olhar para as duas primeiras imagens (Fig. 13 e 14), onde chama a atenção os efeitos de sentido na relação entre o verbal e o visual, em que é possível perceber como o funcionamento do *interdiscurso* guia o trajeto de leitura das imagens a partir da sua relação com o linguístico: o dizer que afirma ‘não’ face ao corpo já significado como ‘sim’. “*O transporte é público, meu corpo não!*”, “*Isso não é um convite*”. Enunciados que se antecipam, revelando as situações de violência que já acontecem no espaço público pela interpelação do corpo feminino, através de ‘cantadas’ e violações físicas. No primeiro (Fig. 13), o ‘corpo’ se coloca duplamente: como materialidade linguística e visual, seguida da imagem da mulher que segura o cartaz com a

marca dêitica ‘*meu*’ indicando um processo de individuação, pois não se trata de qualquer corpo, ou de todos os corpos, mas desse aqui que ‘*eu*’ mostro. Já no segundo enunciado, “*isso não é um convite*”, a fotografia é constitutiva de qualquer gesto de interpretação, pois, enquanto o pronome demonstrativo ‘*isso*’ sem nenhum referente faz funcionar os sentidos da indeterminação, a imagem do corpo, por sua vez, demonstra, possibilitando gestos de leitura. Inscrito enquanto materialidade visível, o corpo se escreve na sua passagem pelo dizível e a interpretação deriva tanto para “*isso*” é este corpo que ‘*eu*’ mostro decotado no espaço público, logo, um corpo disponível e violável, como, ao mesmo tempo, admite uma série de brechas: *isso* o quê? *Convite* de quem? *Convite* para quem? *Convite* para quê? Quais corpos são considerados convites? E ao olhar a imagem abaixo, uma pergunta incomoda: por que aí se fala em *padrão* e não em *convite*?



Figura 16 – MDV BH 2014

“*Tire os seus padrões do meu corpo*”, enunciado escrito sobre a pele, onde o corpo se coloca verbal e visualmente na relação com os sentidos de ‘padrões’. Corpo e enunciado se apresentam ao olhar, um constituindo o outro. Retomo Pêcheux (1975) acerca das relações de *desdobramento entre o ‘sujeito da enunciação’ e o ‘sujeito universal’*, especificamente quando diz da segunda modalidade caracterizada pelo *discurso-contra* a evidência do sentido que lhe é fornecido: “[...] evidência afetada pela negação, revertida a seu próprio terreno. Essa reversão apresenta traços linguísticos: ‘*aquilo o que você chama de crise do petróleo*’, ‘*suas ciências sociais*’, ‘*tua Santa Virgem*’ (como se alguém dissesse ‘*tua neurose*!’)” (PÊCHEUX, 1975, p. 199). A partir do exposto, retomo o enunciado ‘*seus*

padrões’ e volto à relação entre as figuras 15 e 16. Duas imagens semelhantes quanto ao plano fotográfico e a posição do sujeito fotografado, já que em ambas as mulheres estão de costas. Posição que no discurso se revela outra, pois ao mesmo tempo em que a violência do assédio e do estupro é evocada por um corpo que se diz ‘convite’ negando sê-lo, há uma questão que surge simultaneamente, a violência simbólica, do corpo medido, pesado, vestido, medicalizado, manipulado, enfim, assujeitado aos padrões dos outros e do Outro.

Venho agora a tratar de outro ponto que chama a atenção no acontecimento das Marchas: a diversidade de posições de sujeito (e de corpos) sob o funcionamento da designação *vadia*. Trago algumas imagens para pensar sobre esse processo de generalização/particularização que ocorre na Marcha das Vadias, em que gays, lésbicas, heterossexuais, transexuais, travestis, prostitutas compõem uma marcha de muitas reivindicações.



Figura 17 – MDV BH 2014

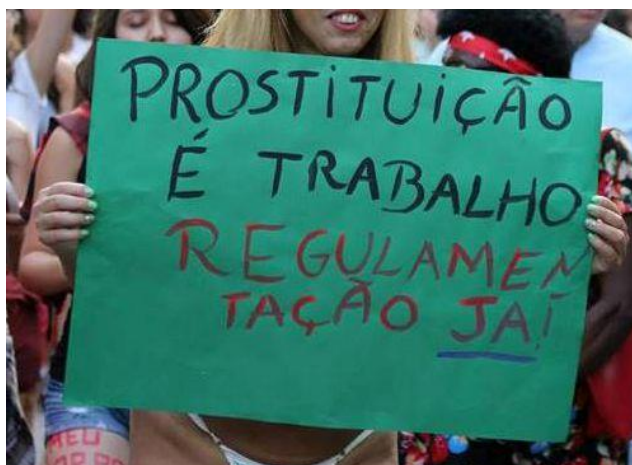


Figura 18 – MDV BH 2014



Figura 19 – MDV BH 2014



Figura 20 – MDV BH 2014

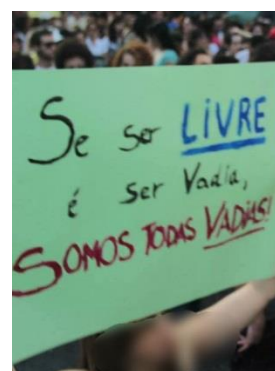


Figura 21 – MDV BH 2014

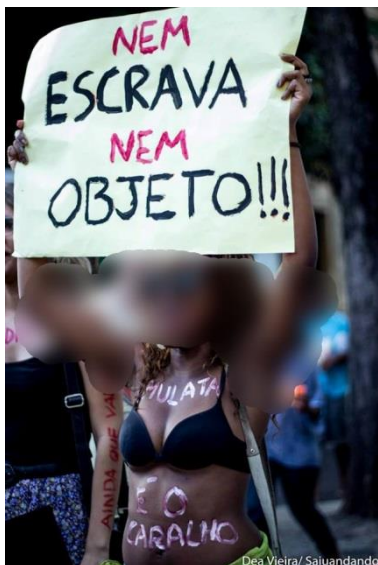


Figura 22 – MDV BH 2014



Figura 23– MDV BH 2014



Figura 24 – MDV BH 2014

Afinal, é uma marcha ou são várias? É sobre prostituição? É uma Marcha pelos direitos das mulheres lésbicas? É uma marcha-gay? Seria sobre maternidade? Ou é uma manifestação de mulheres negras? Essas perguntas colocam a multiplicidade de demandas implicadas em meio ao acontecimento da Marcha, que sob uma mesma designação abarca várias posições-militantes e reivindicações. A proliferação de cartazes na Marcha das Vadias em muito lembra aquilo o que se falou sobre as manifestações que marcaram junho de 2013, significados com frequência como ‘confusos’ e heterogêneos, porque neles cada um fazia o seu protesto. Para refletir sobre o assunto, retomo alguns apontamentos de José Horta Nunes (2013) sobre marchas urbanas, quando diz da relação entre enunciados que evocam um nós-coletivo com outros que trazem marcas de individuação, revelando uma sociedade coletiva e fragmentada, seja pela reivindicação muitas vezes em primeira pessoa e até pelo próprio modo de (não) organização dessa escrita em que “[...] a marca irregular do traço manual, a singularidade, o gesto de autoria surgem como modo de identificação de sujeitos (“de carne e osso”) na multidão [...]” (NUNES, 2013, p.74). Escrita que é também afetada pelas novas tecnologias, já que cada um pode ser fotografado e ter sua imagem publicada em redes sociais digitais como o Facebook, configurando novas práticas políticas:

[...] Pode-se dizer que há, no acontecimento das marchas, uma imbricação entre os movimentos nas redes e o que ocorre nas ruas, entre o digital e o acontecimento que toma corpo no espaço público, com as contradições e as migrações de sentido que envolvem esse processo [...]. (NUNES, 2013, p.65).

É nesta rede de *constituição, formulação e circulação* (ORLANDI, 2001b) de sentidos que o ‘nós-vadias’ se fragmenta em muitos ‘eus’: *eu-lésbica, eu-negra, eu-prostituta, eu-viado, eu-feminista, eu-transexual, eu-mãe, eu-contra-os-padrões*, em enunciados, predominantemente em primeira pessoa do singular, com as mais diversas demandas em torno da sexualidade: ‘*cis⁶⁴ ou trans, mulher merece respeito*’, ‘*sou lésbica, não sou seu fetiche*’, ‘*prostituição é trabalho. Regulamentação já*’, ‘*deus ama quem dá com alegria*’, ‘*nem escrava nem objeto*’, ‘*mulata é o caralho*’, ‘*viado é vadia*’, ‘*sou mãe, sou livre*’, ‘*este é um movimento feminista*’, ‘*se ser livre é ser vadia. Somos todas vadias*’. Múltiplos, uns debochados, outros de insulto, há também os que evocam a coletividade e os que fazem reivindicação jurídica, de modo que a diversidade imagética e fraseológica provoca no espectador embaralhado a pergunta, a *Marcha das Vadias é sobre o quê?* Na falta de uma resposta unívoca, penso na Marcha como *estrutura e acontecimento* no espaço público, com todo estranhamento que um objeto *discursivo de talhe instável* provoca no leitor cuja necessidade de homogeneidade lógica é atravessada por uma série de equívocos. E é justamente neste espaço que ao olhar para a Marcha me encontro, como disse Pêcheux (1983), numa divisão discursiva entre dois espaços:

[...] o da manipulação de significações estabilizadas, normatizadas por uma higiene pedagógica do pensamento, e o de transformações do sentido, escapando a qualquer norma estabelecida a priori, de um trabalho do sentido sobre o sentido, tomados no relançar indefinido das interpretações. (PÊCHEUX, 1983, p. 51)

⁶⁴ O termo *cisgênero* é frequentemente mobilizado em blogs e espaços virtuais denominados *Transfeministas* para a designação de pessoas não-transgêneras. Segundo Coacci (2013, p. 154): “[...] As normas de gênero vigentes exigem a coerência entre sexo, gênero e orientação sexual, nesse esquema as pessoas *cis*, diferentemente das *trans*, seriam aquelas que estão confortáveis e em coerência entre o sexo e o gênero que foram designados ao nascer [...]”. Nestes espaços de militância fala-se em *cissexismo* como forma de visibilizar a regulação de práticas identificatórias, a deslegitimação político-social e a patologização de pessoas não-cisgêneras.

Imagens semelhantes as que figuram neste capítulo circulam com frequência nos vários grupos Marcha das Vadias do Brasil no Facebook. O meu gesto analítico poderia ter se voltado para qualquer grupo, mas o que me fez escolher a marcha de Belo Horizonte e não outra foi devido ao fato deste conjunto de fotografias estar presente em um álbum com dezenas de outras divulgando a manifestação ocorrida em 2014, e ao acompanhar a circulação das fotos em tal período, fui surpreendida por uma sequência um tanto inusitada; as imagens do que eu significava como militantes do movimento se misturavam àquilo que eu interpretava como *não-militantes* – passantes, moradores de rua, ambulantes, “o povo” em geral... Imediatamente fui conduzida por uma série de questões que envolviam a memória da palavra ‘vadia’ na Marcha na relação com as discursividades que constituem a ‘vadiagem’ do século XIX, a leitura sobre a imagem fotográfica, a circulação digital e as equivocidades intrínsecas ao processo de interpretação.

Para refletir sobre tal questão, trago dois *print screens* do Facebook da Marcha das Vadias de Belo Horizonte referente às fotos publicadas em 2014. Nestes blocos de imagem tomados para a análise, mantive a sequência em que elas aparecem na tela – em que é possível visualizar o conjunto ou clicar em alguma especificamente – de modo que durante a o percurso analítico me volto tanto para o todo, pelas relações de sentido que as fotos adquirem em conjunto, como para alguma particularidade. A *noção de recorte* (LAGAZZI, 2007) foi assim, duplamente adotada, por decidir fazer o *print* de determinada sequência, como também ao analisar mais profundamente uma imagem pertencente ao conjunto, de modo a seguir em busca de marcas significantes relevantes para o funcionamento discursivo em questão.



Figura 25 – sequência 1 MDV BH 2014

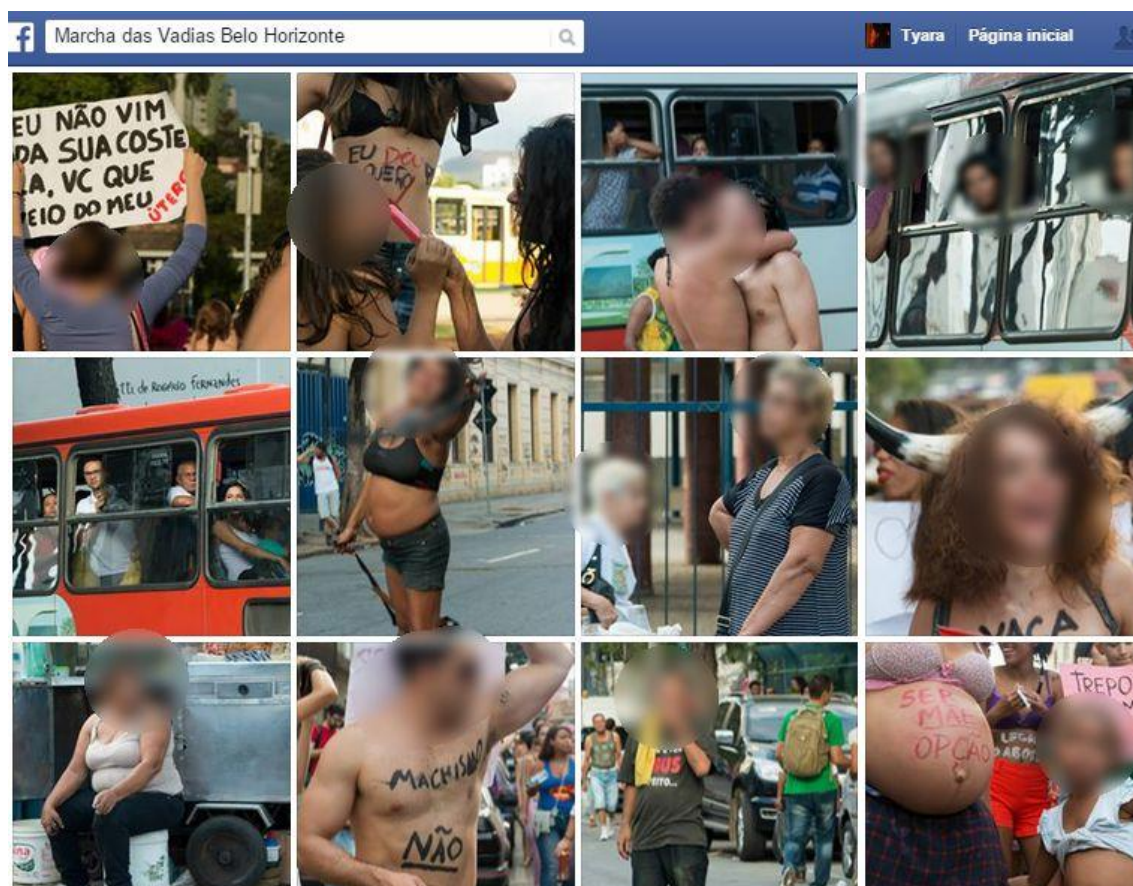


Figura 26 – sequência 2 MDV BH 2014

Como não observar o olhar dirigido para a Marcha? Um olhar que atravessa o tempo e nos faz retornar a fotografia de Ruth Orkin – *American Girl in Italy* –, assim como as histórias que abrem este trabalho; um olhar de surpresa, que examina e se escandaliza com a presença feminina, a nudez, os corpos semi-despidos, as frases provocativas na pele e nos cartazes. Ao mesmo tempo como não se afetar com aquele corpo caído no chão, destoando do protesto irreverente que colore a rua? Diferentemente da Marcha, transitória na ocupação do espaço, o homem não passa, ele permanece na rua - dormindo? Desmaiado? – assim como tantos pelas cidades. Mas, afinal, o que me permite afirmar quem é e quem não é da Marcha? Qual o papel da fotografia e da circulação pelo Facebook neste processo? Estaríamos diante de um *efeito de construção* de um ‘dentro’ e um ‘fora’?

Começo pensando nesta afirmação de um ‘dentro’ e um ‘fora’ como uma questão mantida em suspenso e ao invés de insistir no equívoco dessa certeza, ou de enveredar por um trajeto investigativo em busca da procedência de cada fotografado, acredito que há

caminhos-outros que me fazem indagar quais as pistas que permitem tanto a evidência quanto o equívoco de tal construção. No artigo *O Papel da Memória*, Pêcheux afirma: “[...] na transparência da sua compreensão, a imagem mostraria como ela se lê” (1984b, p.51). Afirmação que nos faz, analistas de discurso, atentos e duvidosos ao processo de interpretação da imagem: “[...] não mais a imagem legível da transparência, porque um discurso a atravessa e a constitui, mas a imagem opaca e muda, quer dizer, aquela da qual a memória perdeu o trajeto de leitura” (Idem, p.55)

Por isso, eu gostaria de propor aqui um olhar voltado não só para a Marcha que é vista, mas para a Marcha que vê, que olha para fora, fotografa e publica, devolvendo para o outro o seu olhar. Retorno a Pêcheux, quando propõe à análise de discurso se distanciar “[...] das evidências da proposição, da frase e da estabilidade parafrástica [...]” (1984b, p.54), lembrando o provérbio chinês “*quando lhe mostramos a lua, o imbecil olha o dedo*”, a busca seria de uma retirada da questão do sentido, sabendo que o tempo inteiro ele retorna sob a forma da interpretação, e novamente nas palavras do autor: “[...] Por que a análise do discurso não dirigiria seu olhar sob os gestos de designação antes que sobre os designata, sobre os procedimentos de montagem e as construções antes que sobre as significações? [...]” (*op. cit.*). É neste embalo que eu gostaria de pensar aqui em dois movimentos, o de ser visto e ver, o de mostrar a si e ao outro, pensando no papel que as redes sociais desempenham junto à prática política e numa recíproca, pensando na presença dos movimentos sociais no ciberespaço, bem como disse Mittmann que “[...] a internet, então, já não pode ser concebida como simples repositório, deve ser observada em seus inconstantes e descontínuos movimentos” (2011, p. 121).

É sobre esse conjunto de imagens opacas, mudas e misturadas circulando no Facebook que eu provooco uma reflexão. Imagens sem legenda, tendo como cenário a rua, circulando, inclusive em outro espaço público, o ciberespaço. Imagens de uma variedade inusitada e é sobre este inusitado que recai o meu olhar. Novamente, recorro aos apontamentos sobre militância digital de Mittmann (2011), que ao pensar a internet como cenário de circulação de discursos-outros pondera sobre o controle da mídia hegemônica cujo funcionamento consiste na saturação do mesmo pela ideologia dominante, ao passo que, simultaneamente há um processo de *articulação em rede* por parte de grupos sociais que fazem circular no ciberespaço discursos de denúncia, contestação e contrainformação:

“Neste segundo caso, tem-se a abertura de espaços para “[...] o ‘inconcebível’ em meio ao saturado e, então, novos preenchimentos [...]” (2011, p. 119). Neste sentido, Sousa (2004) também problematiza as relações entre linguagem e tecnologia, na emergência de novos modos de leitura e as possibilidades que a rede agrega: “Para os incluídos no leito da tecnologia, vale dizer que a internet abre espaço para se pensar a emergência de novas posições-sujeito, de discursos e contra-discursos, de sentidos de dominação e resistência, que se enrodilham em espirais movimentadas [...]” (SOUSA, 2004, p. 75).

Foi em meio a esses movimentos que cheguei e permaneci na galeria de fotos da Marcha das vadias de BH, primeiramente em busca de imagens da manifestação e seguidamente, impactada pelo que embaralhava os sentidos: a relação entre inclusão e exclusão na rede e na rua incidindo de modo diferente a partir das questões de gênero e dos conflitos de classe. É este ‘inconcebível’, que algo escapa entre uma fotografia e outra, entre uma Marcha que desliza o tempo todo, a cada corpo e a cada demanda em torno da sexualidade, face à imobilização social dos que não navegam em rede, mas perambulam pelas ruas, assim como os vadios do século XIX. Como ler esses acontecimentos?

Na trilha de Pêcheux, tento me colocar no espaço intermediário em que olhar para a Marcha e produzir um saber sobre não é negar o gesto de interpretação, mas atentar para os perigos de uma *sobreinterpretação*, correndo o risco de absorver “[...] o acontecimento desse discurso na estrutura da série, na medida em que esta tende a funcionar como transcendental histórico, grade de leitura ou memória antecipadora do discurso em questão” (1983, p. 56). É a partir desta perspectiva que olho para estas imagens numa relação com a história e do equívoco como constitutivo dos processos de significação, pensando na fotografia-registro como registro do quê?

Registro de uma Marcha que passa, denunciando a violência sexual sob a forma da cantada de rua, da criminalização do aborto, a transfobia, a lesbofobia, o racismo atravessado pelo gênero através de cartazes, palavras escritas sobre o corpo, performances. Registro de uma denúncia que escapa muda, imagética e não menos gritante: a desigualdade social, o fetiche do outro face ao escândalo da (super)exposição, o choque das diferenças entre as vadias de hoje e os mendigos, esses que estão na rua invisíveis para o Estado e para o próprio ‘povo’; as mulheres *Da* rua (a vendedora ambulante, a moradora de rua, as que passam no ônibus, as senhoras) que em meio às mulheres *Na* rua destoam

talvez por um corpo já inscrito de significados na história, como disse Eni Orlandi: “[...] No silêncio, o corpo. Como compreendê-lo? Pensando em seus modos de significar: o corpo em relação a [...]” (2012, p.103). É neste em ‘relação a’ que neste conjunto de imagens surge uma diferença não textualizada, porém visualizável que proporciona o gesto de leitura de um ‘dentro’ e um ‘fora’: *a permanência* da condição social face à *passagem* do protesto.

Gesto incerto, de uma deriva indefinida (e não infinita) como disse Jean Davallon sobre o processo de interpretação da imagem cuja passagem do legível ao dizível viria pela via de certo programa de leitura variável, mas não tão aleatório que seja qualquer um: “[...] ela assinala certo lugar ao espectador (ou melhor, ela regula uma série com a passagem de uma a outra posição de receptor no curso da recepção) [...]” (1984, p. 31). Bem... Meu lugar, diante da tela se faz aqui assinalado, como alguém que olha para a Marcha das Vadias de Belo Horizonte pelas lentes dos meios de registro e difusão contemporâneos, atravessada por uma teoria que questiona a evidência do sentido e dos sujeitos, percebendo um jogo de visibilidade no espaço público atravessando a história em que um *eu que sou vista* e um *eu que te vejo* emergem a cada click – do dispositivo fotográfico ao online – em um jogo de visão interminável: *você está me vendo, mas não vê que eu te vejo, muitos estão te vendo e me vendo pelo Facebook, talvez você não tenha Facebook, mas mesmo assim está lá, integrado à rede como um nó entre muitos nós.*

4. Mulheres públicas

*Assim que resolvi escrever um livro, vi o demônio.
Presumo que cada um de nós vê o seu demônio.
O meu tomou esta forma: um senhor de meia idade
mais pro balofo que pro atlético, linguista,
e muito interessado nos esotéricos da semântica,
da semiótica, da epistemologia,
coisas essas que eu nunca vou saber o que são.*

Hilda Hilst – Contos d'escárnio/Textos grotescos.

Neste capítulo procuro dar continuidade à reflexão que venho tentando construir sobre as tensões que envolvem a presença de mulheres no espaço público como constitutiva de sentidos na Marcha das Vadias. Para tanto, retomo brevemente o percurso que venho traçando de modo a estabelecer relações e apreender funcionamentos. O primeiro passo nesta direção foi revisitar a aquilo que signifiquei como ‘narrativa de origem’ do movimento *SlutWalk* e suas retomadas nos dizeres das Marchas das Vadias pelo Brasil, sobretudo na citação das palavras do policial Canadense sobre táticas para prevenir estupros, a saber, que *“as mulheres devem evitar se vestir como vadias para não serem vítimas”*. Adotando a noção de paráfrase discursiva (PÊCHEUX, 1969), como uma forma de acesso à produção dos sentidos, marcando a possibilidade do dizer-outro, reformulei a fala do policial do seguinte modo: *“as mulheres devem evitar sair como vadias para não serem vítimas”*. Afinal, como disse Nelson Rodrigues, portar-se como uma *puta na cama* é permitido, desde que na rua a mulher se mostre como uma dama.

A partir de então, segui o rastro de uma História que, ao invés de afirmar a suposta reclusão as mulheres ao espaço privado, interroga o modo como se constitui uma certa divisão sexual dos espaços, o que não significa dizer que as mulheres viviam confinadas, mas que as tensões históricas sobre o transitar das mulheres revelam traços de dominação e resistência. O modo como George Duby discorre sobre a figura contraditória de Maria Madalena, “[...] Madalena é doravante, em primeiro lugar, a mulher pública arrependida [...]” (1995, p. 52); a forma como *O mito da santa* é retomado no trabalho de Mary Del Priore (1993) como uma construção central no processo civilizatório e catequizante

empreendido pela Igreja no Brasil Colonial, “[...] o seu avesso, a ‘mulher da rua’, faz o contraponto necessário para lembrar que não existe uma sem a outra [...]” (Idem, p. 39); a abordagem de Margareth Rago (1991), sobre as mudanças que ocorrem ao estatuto social das mulheres ligadas à urbanização, à industrialização e à instauração da República no último quarto do século XIX e início do século XX: “[...] em geral é a referência à entrada da mulher no âmbito da vida pública que a prostituição vai sendo tematizada” (Idem, p. 64); a análise de José Horta Nunes sobre a palavra ‘rua’ em dicionários brasileiros, em que no dicionário de Bluteau (1712), a definição de “arruadeira” é a *mulher que está sempre na rua, prostituta*. Enfim, trabalhos que revelam que nas estreitas relações entre as mulheres e o espaço público há um terceiro elemento que se atravessa fortemente, o corpo.

O corpo também como elemento central no processo de criminalização da mulher acusada de *crime de vadiagem* nos séculos XIX e XX. Ao visitar os processos criminais do período foi possível perceber trajetos de memória em que língua e História se atravessam, revelando apagamentos e deslocamentos que produziam o *sujeito-meliante* do século XIX face ao aparecimento do *sujeito-militante-vadia*, significada em outras condições de produção, a partir de uma onda de protestos iniciada em 2011 no Canadá. A vadia da Marcha aparece como outra possibilidade de articulação discursiva, em que a memória opera tanto em esquecimento – pois, esburacou-se (PÊCHEUX, 1984b), perdeu o perdeu o trajeto (do crime de vadiagem) – quanto em disputa, pois sob o mesmo da materialidade da palavra *vadia*, ecoam determinações históricas de uma sociedade marcada por diferenças significativas na forma de conceber a presença de homens e mulheres no espaço público.

Nas análises realizadas até o presente momento, problematizei a relação entre ‘ser dita vadia’ e ‘dizer-se vadia’. O dizer do outro e o dizer de si se cruzando na materialidade da língua com a materialidade da história, ou, melhor dizendo, os dizeres entram em choque, na medida em que falam de diferentes *posições-sujeito* e tratam de distintas relações com a memória. Neste sentido, podemos falar em relações de atravessamento entre *memórias discursivas* ligadas à moral, ao jurídico e ao religioso em face de uma discursividade-outra, a dos *movimentos Feministas*. O sentido de vadia desliza constantemente numa relação de paráfrase e polissemia entre a ‘mulher falada’ e a ‘mulher que fala’. Dessa forma, busquei olhar para o conjunto de imagens postadas no Facebook da Marcha das Vadias de Belo Horizonte, em que memórias se atravessam, são esquecidas e

disputadas, discursos se torcem em espirais de dominação e resistência. É neste sentido que, a partir de então, volto as atenções para a figura da *mulher pública* se fazendo presente em materiais de divulgação das Marchas das Vadias através, por exemplo, da imagem de Gal Costa, Laerte Coutinho, Hilda Hilst, Chiquinha Gonzaga, Pagu, dentre outras.

É interessante perceber como os deslizamentos nos sentidos de *mulher pública* se constituem historicamente em condições de produção específicas, o que hoje nos faz ler com certo estranhamento uma frase do presidente no Relatório de um Chefe de Polícia ao Ministro da Justiça em 1903 criticando o ‘*espetáculo vergonhoso de mulheres públicas expostas dia e noite nas ruas de maior trânsito*’⁶⁵. Gostaria, através deste dizer, pensar na relação que se estabelece entre a *mulher pública* como aquela que ‘*leva fama*’ – de promíscua, prostituta – e da mulher pública como a ‘*mulher famosa*’ – a intelectual, a que ocupa cargos políticos, a celebridade, a diva –, figuras que aparecem como decorrentes de uma série de fatores, dentre eles, o processo de industrialização, a inserção maciça de mulheres no mercado de trabalho, na produção de conhecimento nas universidades, a constituição dos Feminismos como movimentos políticos, a presença feminina no campo das artes não só como musa, mas como artista, a ocupação de cargos políticos, os meios de comunicação de massa, além do cinema e da publicidade com o intenso investimento simbólico na imagem feminina, enfim, um conjunto de fatores que constituem e reproduzem sentidos para a *mulher pública*, revelando distintas *posições-sujeito*.

É neste sentido que agora lanço o olhar para o álbum *Vadivas*, postado no Facebook da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Na composição visual desse material há a imagem de mulheres públicas – do cinema, da televisão, da política, das artes visuais, da literatura, da música. O que chama a atenção nesta regularidade é o trabalho da/com a *memória* da *mulher pública* no processo de constituição e formulação, que faz os sentidos tanto se prenderem pelo seu atravessamento constitutivo a dimensões históricas/ideológicas, quanto se abrirem a outras possibilidades pelo equívoco estruturante da língua face à contradição da história, como disse Pêcheux, se “[...] a revolta é contemporânea à linguagem, é porque sua própria possibilidade se sustenta na existência de uma divisão do sujeito, inscrita no simbólico” (1978, p.279). Sigo, portanto, numa busca de apreender esses funcionamentos,

⁶⁵ “Relatório do Chefe de Polícia ao Ministro da Justiça”. In: Relatório apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo Ministro da Justiça e Negócios Interiores, 1903 (*apud* SOIHET, 1989, p.211).

formulando as seguintes questões: como as memórias de *mulheres públicas* se inscrevem na Marcha das Vadias? E como tal inscrição reescreve os trajetos de memória sobre *vadias* e *mulheres públicas*?

4.1 As Vadivas

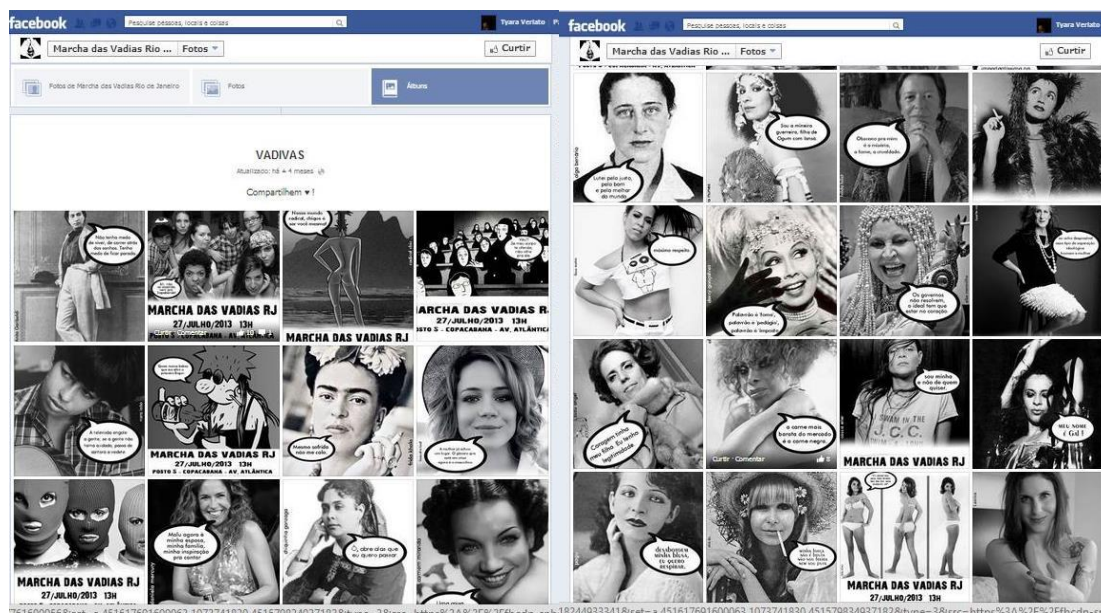


Figura 27 - Álbum *Vadivas* – MDV / RJ

Publicado pelo Coletivo *Marcha das Vadias Rio de Janeiro* no Facebook em 2013, o álbum *Vadivas* é composto de vinte e oito cartazes virtuais com a imagem de mulheres famosas - do cinema, da televisão, da internet, da política, das artes visuais e da música. Começo meu gesto de leitura sobre o álbum *Vadivas* intrigada com as evidências sobre o que é um *álbum*⁶⁶: um conjunto de fotografias em sequência? Um modo de agrupar uma vida, um acontecimento? Um gesto de organização de memórias? Se tomarmos como base a sua materialidade impressa, podemos percorrê-lo obedecendo a ordem de um começo até o fim, ou saltando, até o ponto em que a vista se prender ou onde a mão decidir parar. Mas neste álbum há uma particularidade, ele é virtual, de modo que é possível vê-lo por

⁶⁶ Agradeço à Profa. Dra. Suzy Lagazzi pelo questionamento na disciplina Seminários Avançados em Análise do Discurso.

completo como uma só imagem geral composta de miniaturas, como também clicar em imagem por imagem, seguindo a ordem estabelecida pelo autor do álbum ou em cliques aleatórios. Resolvi, no gesto inicial de descrição, seguir a sequência formulada pela Marcha das Vadias RJ e observar os efeitos de sentido que ela reserva. Nela estão presentes: Anita Garibaldi, o grupo Sapabonde, Radical Chique, Persépolis, Nara Leão, Rê Bordosa, Frida Khalo, Leandra Leal, a banda *Pussy Riot*, Daniela Mercury, Chiquinha Gonzaga, Carmem Miranda, Olga Benário, Clara Nunes, Hilda Hilst, Luz Del Fuego, Flora Matos, Dercy Gonçalves, Elke Maravilha, Laerte Coutinho, Zuzu Angel, Elza Soares, Cássia Eller, Gal Costa, Patrícia Galvão (Pagu), Rita Lee, Leila Diniz e Lasciva.

Trata-se de personalidades bastante heterogêneas para serem reunidas como um grupo, da Revolucionária Anita Garibaldi (1849) à atriz Leandra Leal (1982), da Bossa Nova de Nara Leão ao rock de Cássia Eller, mas o fato é que mesmo com tantas diferenças, elas dividem o mesmo espaço e a mesma nomeação: são todas *Vadivas*. Além do mais, há outros elementos estéticos que proporcionam certo efeito de grupo, já que a maioria das imagens que compõe o álbum segue a mesma estrutura gráfica, contendo uma fotografia em preto e branco, um balão com uma frase, dizeres relacionados à divulgação da manifestação “*Marcha das Vadias RJ, 27 de julho de 2013, 13h, Posto 5, Copacabana, Av. Atlântica*” e por último, discretamente, localizado em algumas das extremidades, o nome da *vadiva*.

Ao ver pela primeira vez o álbum, no início da pesquisa de mestrado, sequer havia delimitado meu objeto de pesquisa, mas sabia que algo ali me fascinava, a começar pela nomeação, sua sonoridade e sua forma, carregando a *vadia* e a *diva*, duas personagens curiosas e extremamente opacas na História, um duplo de *status* e degenerescência imbrincados a um tom paródico sob uma só palavra: *vadiva*. Além disso, havia uma questão estética relacionada à composição gráfica, de modo que o conjunto se assemelhava às fotonovelas antigas pelo uso da fotografia combinada aos balões confrontando toda a seriedade que se aliava à evidência de certo modo de se fazer uma reivindicação política, a exemplo do manifesto. O destaque dado à imagem também foi um elemento determinante, pela materialidade e pelo metafórico duplamente colocados: *fotografia e biografia* (a imagem de Gal Costa face à imagem que se faz de Gal Costa).

As personagens que integram o álbum também alimentavam minha vontade de percorrê-lo e de pesquisar sobre a suas trajetórias. Algumas, já conhecidas, não me

chegavam só pela fotografia ali encontrada, mas pelas imagens que tinha guardado na memória, como também pelo som de suas vozes, a história de suas vidas, os objetos artísticos que criavam, os atos que empreendiam no campo político, enfim, eu já possuía uma imagem delas que se somava aquela que estava ali. Olhar para a foto de Gal Costa, por exemplo, era lembrar a agudeza da sua voz, as canções interpretadas com vigor, seu corpo no palco, sua performance junto ao movimento Tropicalista em discos como *Tropicalia ou Panis et Circencis* (1968), *Gal Costa* (1969), *Fatal* (1971) e *Índia* (1973). Assim também ocorria com a Cantora Clara Nunes, que chegava à memória vestida com longas saias brancas repleta de babados, coberta de conchas e guias, entoando canções afro-brasileiras como *O mar serenou* (1975). Digo o mesmo sobre ver a fotografia de Leila Diniz no álbum vestida apenas com lingerie e logo ser levada à uma outra imagem em que ela está grávida de biquíni, polemizando nas manchetes dos jornais e revistas em 1971 na praia de Ipanema no Rio de Janeiro; e também Hilda Hilst, que pôs o corpo em sua poesia obscena, a exemplo da trilogia *O Caderno Rosa de Lory Lamby* (1990), *Contos D'Escárnio / Textos Grotescos* (1990) e *Cartas de um sedutor* (1991), além de uma vasta produção poético/literária.

Assim como as que citei, outras *vadivas* já me eram familiares: o alcoolismo debochado de *Rê Bordosa*, a bossa nova de *Nara Leão*, a coragem de *Anita Garibaldi*, a personagem *Radical Chique*, os quadrinhos da iraniana *Persépolis*, a arte visceral de *Frida Kahlo*, a atriz *Leandra Leal*, a cantora baiana *Daniela Mercury*, as marchinhas e a vida da maestrina *Chiquinha Gonzaga*, os balangandãs da ‘pequena notável’ *Carmem Miranda*, a revolucionária *Olga Benário*, a dançarina que se enrolava em cobras, *Luz Del Fuego*, os palavrões de *Dercy Gonçalves*, a extravagância visual de *Elke Maravilha*, a cartunista *Laerte Coutinho*, a estilista *Zuzu Angel*, os graves inconfundíveis na voz da cantora *Elza Soares*, as interpretações marcantes da cantora *Cássia Eller*, as frases famosas da escritora e jornalista *Pagu* e suas relações com o movimento modernista, o tropicalismo e o rock irreverente de Rita Lee. Mulheres que não eram apenas nomes, mas trajetórias, de modo que uma imagem levava a outra e, por sua vez, conduzia a textos, a músicas, a outros lugares que estavam fora do álbum *vadivas*. Mas, por outro lado, o que dizer das que para mim eram só um rosto e uma frase? Foi o que aconteceu quando vi o *Sapabonde*, *Flora*

Matos, Pussy Riot e Lasciva. Nestes casos, o percurso já se apresentava outro, era a Marcha que me levava a significar essas mulheres.

Este pequeno relato sobre a minha relação com a memória introduz de certo modo algumas reflexões, a primeira considera que o acesso à *memória discursiva* não se dá igualmente para todos os sujeitos, ao mesmo tempo em que se distancia de qualquer noção psicológica de memória associada à lembrança individual, como disse Pêcheux, “[...] mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador [...]” (1984b, p. 50). A segunda considera que os saberes que circulam nas Marchas das Vadias no Facebook são um lugar de memória, portanto, estão inseridos em um jogo de forças, além do fato que tais saberes também se encontram na Internet, um lugar que possui especificidades no trato com a memória, já que ao acessar o Facebook, basta abrir mais uma aba com a página do Google e pesquisar sobre esses sujeitos, ver vídeos, ler textos, enfim, navegar sob a evidência de que é possível encontrar de tudo, “[...] como se os sentidos estivessem estocados, prontos para serem acessados, lidos, interpretados, de maneira plena, sem furos, nos quais haveria um espaço de plenitude, sem confronto em que todos os sujeitos interpretariam da mesma forma [...]” (BATOS, GARCIA, SOUSA, 2014).

Somam-se à evidência da internet como o ‘arquivo sem falhas’ outras questões que emergiram nas análises já realizadas sobre as relações constitutivas da militância política da Marcha das Vadias no espaço digital, em que foi possível observar um certo modo de protestar trazendo marcas de individualização pelo uso recorrente da primeira pessoa, como também pela fotografia geralmente de um sujeito, sobretudo em close e primeiro plano. Regularidades que se repetem no álbum *Vadivas* tanto nas materialidades verbais quanto nas visuais, quando temos em cada cartaz virtual a imagem de uma famosa aliada a um dizer cuja estrutura sintática se divide entre frases imperativas, declarativas e afirmativas. Contudo, há uma especificidade que se coloca, pois diferentemente dos materiais até agora analisados, este possui uma particularidade, essas fotografias e esses enunciados não são ‘flagrantes’ do acontecimento da Marcha, são cartazes de divulgação de uma manifestação que ainda vai acontecer através de uma composição gráfica que recorta algo que já aconteceu – uma imagem já circulada e uma frase já dita.

A partir desses apontamentos, gostaria de destacar alguns funcionamentos que guiarão a análise que pretendo esboçar: **1.** O *papel da memória* em percursos de significação distintos, que revelam diferentes relações com o saber: de um lado, um saber sobre essas mulheres públicas constituindo significações para a Marcha e, retroativamente, um saber sobre a Marcha que faz significar tais mulheres **2.** O jogo entre *unidade e dispersão* de *posições-sujeito* que, embora pertençam a épocas e contextos culturalmente distintos, estão ligados por uma mesma nomeação, *Vadivas*, aliando-se ao recurso visual gráfico do cartaz virtual conjuntamente com o uso da fotografia em preto e branco, desse modo, quais diferenças são apagadas sob o efeito da identidade comum? **3.** No álbum há a presença de mulheres públicas cujas imagens retomadas são ao mesmo tempo um recurso à memória e a produção de uma nova enunciação; *como pensar essa autoria* de um enunciador que enuncia (porque se vê sua imagem e seu dizer) e que não enuncia (posto que essa combinação é produzida em um gesto de autoria de um coletivo político)?

Trago agora algumas imagens ampliadas do álbum no intuito de pensar essas questões simultaneamente ao longo da análise, tanto pelos pontos de contato que uma possui com a outra, como pelas demandas que o *corpus* analisado impõe.



Figura 28 - Chiquinha G.



Figura 29 - Dercy G.



Figura 30 - Hilda H.



Figura 31 - Rê Bordosa



Figura 32 - Rita Lee

Começo pela questão da autoria, no ponto em que Beckett é retomado por Foucault, “[...] que importa quem fala, disse alguém, que importa quem fala [...]” (1969, p. 34) e dessa forma, venho olhar para os cartazes com as imagens de Chiquinha Gonzaga, Dercy Gonçalves e Hilda Hilst. A primeira, acompanhada da frase, “*Ô abre alas, que eu quero passar*”, um trecho da marchinha na marcha, o que aliás remete ao protesto que frequentemente une riso, humor e ironia em enunciados e performances no espaço físico e digital, mas afinal, neste caso, quem o diz é a maestrina ou a Marcha das Vadias? Na segunda imagem, Dercy, ainda jovem, no tempo de vedete junto ao enunciado “*Palavrão é fome, palavrão é pedágio, palavrão é imposto*”, juntando-se à imagem da escritora Hilda com os dizeres “*Obsceno para mim é a miséria, a fome, a crueldade*”. Frases que antecipam um *já-dito* sobre palavrão e obscenidade, como se no seu interior houvesse um outro dizer retumbando “*palavrão/obscenidade não é isso que você está dizendo*” ao mesmo tempo em que denunciam a falta e os abusos do Estado como a fome, a miséria, os impostos e a violência, mas, seria uma resposta de quem sobre o quê? Dercy responde para quem a julga falar palavrões desenfreadamente? Hilda retruca quando dizem que sua escrita é obscena? Ou é a Marcha que se defende da utilização da palavra/palavrão-obscena *vadia*

como nomeação de um movimento político ao mesmo tempo em que escapa uma denúncia social?

E dessa forma, como ler o cartaz com a imagem de Rê Bordosa e o enunciado que a acompanha: “*quem nunca bebeu que me atire o primeiro engov*”? Afinal, de quem é a autoria? Do cartunista Angeli, seu criador? Da Marcha das Vadias RJ? Ou seria seu autor original o apóstolo João (8:6), que narrou, na Bíblia, a passagem em que Jesus Cristo se dirige aos Fariseus a respeito do apedrejamento de uma mulher adúltera: ‘*Aquele que entre vós que nunca pecou, atire-lhe a primeira pedra*’, a quem a frase parodia? Ou seria o próprio Jesus, citado por João, o dono de sua autoria? E seguindo o rastro de uma memória nas relações entre mulheres e álcool, pode-se, ainda, estabelecer pontos de contato entre este enunciado e aquilo o que os policiais do século XIX proferiam sobre as mulheres ébrias acusadas de crime de vadiagem.

Faço essas mesmas perguntas quanto ao cartaz virtual de Rita Lee, em que a sua imagem aparece junto à frase “*Minha força não é bruta, não sou freira nem sou puta*”, a autoria é de Rita Lee e Zélia Duncan, compositoras da letra? Seria da Marcha das Vadias RJ? Ou seria o enunciado *não sou freira nem sou puta* uma dessas frases sem dono de tão velhas e pronunciadas ao longo da história?

Não se trata de cair na armadilha de responder a essas perguntas, mas de refletir sobre o funcionamento da autoria no processo de produção do sentido, “[...] a maneira como o texto aponta para esta figura que lhe é exterior e anterior, pelo menos em aparência” (FOUCAULT, 1969, p. 43). Ao levar em conta tal funcionamento, volto-me para seus efeitos produzidos, a saber, o modo como o nome e a imagem dessas mulheres públicas funciona como sustentação de um dizer na Marcha; dizer que ao mesmo tempo em que se fixa a elas, delas também é desgrudado tanto pelo acontecimento da enunciação no álbum *Vadivas* quanto pelas múltiplas formas de seu aparecimento ao longo da história. Esse olhar em direção à autoria recai sobre a ideia de afastamento da escrita como interioridade e expressão de um conteúdo, aproximando-a, portanto, da lógica do significante: “[...] Na escrita não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever, nem da fixação do sujeito em uma linguagem; é uma questão de abertura de um espaço onde o sujeito da escrita está sempre a desaparecer”. (FOUCAULT, 1969, p. 35).

Outro ponto que gostaria de retomar é que na maioria dos cartazes, além da imagem, há a presença do nome dessas mulheres públicas e são muitas! Com diferenças históricas e culturais/ideológicas acentuadas, mas que no álbum *Vadivas* figuram lado a lado. Penso no funcionamento destes nomes próprios a partir de Foucault (*op. cit.*), desempenhando outras funções além da indicadora, posto que se situa entre a descrição e a designação, trabalhado como um nome que permite agrupar textos, relacioná-los, pô-los em oposição e é neste quesito que me refiro ao nome *Marcha das Vadias*, que faz funcionar certo efeito de grupo, organizando em seu interior outros nomes, como o da Maestrina Chiquinha Gonzaga e o da cantora Nara Leão, ambas tão *Vadivas* quanto a cantora de Axé Daniela Mercury e a atriz Leandra Leal. Uma composição que garante a existência de elementos díspares no álbum, caracterizando um certo modo de ser no discurso:

[...] para um discurso ter um nome de autor, o fato de se poder dizer ‘isto foi escrito por fulano’ ou ‘tal indivíduo é autor’, indica que este discurso não é um discurso cotidiano, indiferente, um discurso flutuante e passageiro, imediatamente consumível, mas que se trata de um discurso que deve ser recebido de certa maneira e que deve, numa determinada cultura, receber um certo estatuto. (FOUCAULT, 1969, p. 45).

Para Orlandi (2001b), uma das maneiras de se compreender a interpretação é através da relação que se estabelece entre o *sujeito-autor* com a textualização do discurso e com o processo de construção imaginário de um *efeito-leitor*. Segundo a autora, “[...] pelo mecanismo de antecipação, o sujeito-autor projeta-se imaginariamente no lugar em que o outro o espera com a sua escuta e, assim, guiado por esse imaginário, constitui na textualidade, um leitor virtual, que lhe corresponde, como seu duplo [...]” (ORLANDI, 2001b, p.61). Para Orlandi, uma das características da *função-autor* é a construção de um efeito de unidade do *sentido formulado*, que, por sua vez, encontra no efeito-leitor também o efeito de unidade de um *sentido lido*, ambos atestando o trabalho da língua com a história no discurso, já que os sentidos podem ser outros e esta unidade nada mais é do que um efeito imaginário onde ideologia e inconsciente atuam por dissimulação.

A questão da autoria toma para Orlandi (*op. cit.*) o viés da reformulação, da paráfrase, da deriva, das versões. Uma abordagem que fornece subsídios para compreender como se produz no álbum *Vadivas* uma nova versão sobre o que já foi dito em outro lugar e

por outro sujeito a partir de outras condições de produção. A memória de Chiquinha Gonzaga, Dercy Gonçalves, Leila Diniz, Laerte Coutinho, Carmem Miranda, Rê Bordosa, Pagu, dentre outras, mobilizada a partir de um lugar de enunciação identificado a Marcha das Vadias produz um intercâmbio de sentidos sob o choque da atualização do acontecimento, gerando um efeito retroativo: elas são significadas como *vadias a posteriori*.

Reconhecer no outro uma ‘essência vadia’ a partir da mobilização histórica e militante da palavra coloca em jogo a relação interpretação/autoria - a leitura que se faz do outro no processo de instauração de sentidos para si, ou a leitura de si no processo de instauração de sentidos para o outro. Ressalto neste funcionamento uma particularidade, o fato de que muitas das personalidades presentes já morreram e sequer tomaram conhecimento sobre a Marcha das Vadias, o que não as impede de falar a partir desse lugar.

Trago abaixo alguns cartazes virtuais para refletir sobre essa questão, já que são três mulheres em que no processo de significação que as constitui há uma relação com a política e cuja presença no álbum *Vadivas* evoca o estabelecimento de uma outra relação também política, mas de outra ordem, pois se atravessa de sentidos-outros atualizados na Marcha das Vadias.



Figura 33 - Anita G.



Figura 34 - Olga B.



MARCHA DAS VADIAS RJ

27/JULHO/2013 13H

POSTO 5 - COPACABANA - AV. ATLÂNTICA

Figura 35 - Pagu

Quando falo do estabelecimento de uma outra relação é no sentido de que ao olhar para a imagem dessas mulheres no álbum *Vadivas* é como se um processo de investigação se iniciasse em busca de uma memória do que as fez/faz *vadias* ao mesmo tempo em que esse processo é desencadeado pela própria materialidade significativa do cartaz virtual, levando a um movimento de sentidos do interior do álbum para o exterior e vice e versa. A imagem de Anita Garibaldi, por exemplo, atravessa lugares, livros de história, a estatuaría e os monumentos em cidades que a homenageiam pela sua coragem na Batalha Naval de Laguna e na Batalha dos Curitibanos ao ponto de ser conhecida como ‘heroína dos dois mundos’. No álbum, ela aparece altiva, encostada ao lado de um chapéu que destoa dos modelos enfeitados que as mulheres usavam em sua época (1821 – 1849) e vestida com trajes também considerados masculinos para uma dama no período. No balão, a fotografia de Anita Garibaldi aparece junto ao dizer ‘*não tenha medo de viver de correr atrás dos seus sonhos. Tenha medo de ficar parada*’. O encontro da memória heroica com a imagem andrógina na relação com a frase que soa idealista compõe as relações de atravessamento que a significa no álbum *Vadivas*.

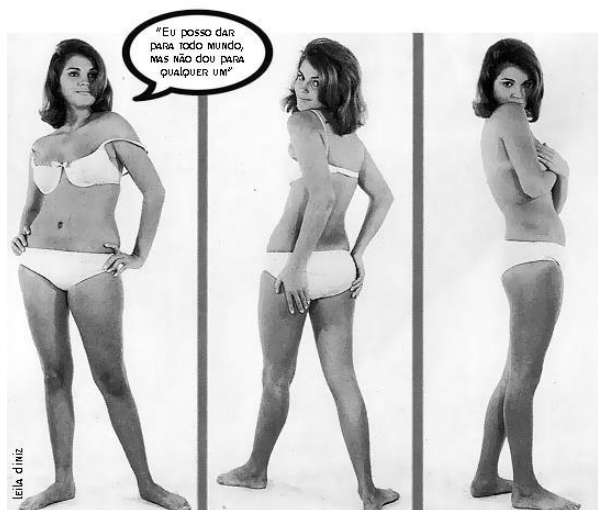
Um processo análogo ocorre com Olga Benário, lembrada pela trajetória no Partido Comunista Brasileiro e pela participação na Intentona Comunista, que culminou na sua deportação para a Alemanha e o assassinato em uma câmara de gás em 1943. Olga aparece no álbum Vadivas com uma expressão séria em plano fechado, que lembra os ‘retratos em 3x4’ e nada remete àquilo que no imaginário da literatura, do cinema, da poesia, da música e das conversas cotidianas se costuma chamar de vadia – a mulher sedutora, decotada, provocante. Ela está junto ao enunciado *“lutei pelo justo, pelo bom e pelo melhor do mundo”*. A luta de Olga Benário na defesa de ideais revolucionários comunistas em prol *do justo, do bom e do melhor do mundo* desliza para uma outra versão de luta ao mesmo tempo em que o imaginário que constitui os sentidos de *vadia* também sofre deslocamentos.

E quanto à Patrícia Galvão? A mulher dos pseudônimos, a poetisa, a jornalista, a desenhista, a produtora, a diretora, a autora do Romance Parque Industrial onde fez críticas abertas ao movimento Sufragista ‘burguês’ de Berta Lutz, a militante do Partido Comunista Brasileiro, a “[...] garota fatal e doidivas que fez vacilar o lar de Tarsila [...]” (CAMPOS, 2014), a esposa de Oswald de Andrade, a ‘musa-mártir antropófaga’ do modernismo na definição de Décio Pignatari, a *Vadiva* na Marcha. Pagu aparece no álbum em pose lânguida, assim como acontece na maioria das suas fotografias divulgadas, e acompanhada do dizer: *‘desabotoem a minha blusa, eu quero respirar’*. Ao mesmo tempo em que a presença de Pagu no álbum evoca um conjunto de memórias, ela também produz uma nova enunciação sob uma mesma formulação que tanto se relaciona com a história de uma mulher criticada e glamourizada pela vida pessoal, pelos hábitos considerados excessivos para uma dama de sua posição social, como fumar em público, divorciar-se, falar palavrões; como também diz também das questões que constituem a Marcha das Vadias na relação com o corpo vigiado, coberto, sensualizado, mas também desnudo, desabotoado, escrito e pintado em busca de se (re)significar.



MARCHA DAS VADIAS RJ
27/JULHO/2013 13H
POSTO 5 - COPACABANA - AV. ATLÂNTICA

Figura 36 - Gal Costa



MARCHA DAS VADIAS RJ
27/JULHO/2013 13H
POSTO 5 - COPACABANA - AV. ATLÂNTICA

Figura 37 - Leila Diniz

Conduzida pelo rastro da memória da imagem de Gal Costa ao lado da frase ‘*meu nome é Gal!*’, fui levada à canção homônima do enunciado (1969). Nela, Gal começa a cantar a letra em tom suave, assim como também são os arranjos melódicos até que em um segundo momento da música, o ritmo ganha os incrementos pesados da guitarra e a cantora, também em graves desafiantes, repete incessantemente o refrão ‘*meu nome é Gal!*’. Um nome que é muito mais do a referência pura e simples à figura em carne e osso, “[...] é mais do que uma indicação, um gesto, um dedo apontado para alguém [...]” (FOUCAULT, 1969, p.42), é um dizer de si com toda a opacidade que um nome próprio evoca no processo de significação e com toda a força de autoafirmação que a sua repetição sustenta quando aliada à eficácia simbólica da imagem sensual de Gal Costa. Da música para a Marcha, a imagem e o enunciado se atualizam politicamente pois estão inseridos em um movimento político cujo processo de significação se constitui também no atravessamento da nomeação. Dizer-se *vadia*, portanto, é um gesto político de afirmação e negação de sentidos.

Volto-me para o cartaz com a imagem de Leila Diniz. Famosa pelo estilo boêmio, pelas aparições polêmicas – de biquíni na gravidez em 1971, nas capas das revistas geralmente com pouca roupa – e pelas frases nada moralistas. Leila Diniz é uma das que

sempre figura na lista das *mulheres à frente do seu tempo*, como disse Drummond, ‘*uma moça que sem discurso nem requerimento soltou as mulheres de 20 anos presas no tronco de uma especial escravidão*’. Leila Diniz aparece no álbum *Vadivas* em primeiro plano, vestida apenas de lingerie e acompanhada dos dizeres: ‘*eu posso dar para todo mundo, mas não dou para qualquer um*’. Ao mesmo tempo em que a presença deste enunciado na Marcha das Vadias funciona de modo a tencionar politicamente a relação da mulher como sujeito/objeto do desejo, é interessante perceber como a imagem de Leila Diniz e a frase que a acompanha destoam de um ‘dizer feminista’ para a sua época (1960-70), período em que as discursividades que constituíam o movimento se aproximavam da luta marxista (pondo em evidência questões como trabalho e maternidade), ao passo de que hoje, quando visitamos os registros das Marcha das Vadias no Facebook, o que vemos são versões pós-modernas de Leila Diniz carregando em seus corpos e nos seus cartazes frases iguais e bastante semelhantes ao enunciado ‘*eu posso dar para todo mundo, mas não dou para qualquer um*’.

Até o momento venho em busca do processo de constituição de sentidos no álbum *Vadivas* observando tanto o funcionamento da autoria (FOUCAULT, 1969; ORLANDI, 2001b) quanto a construção de versões na leitura das materialidades verbais e visuais produzidas em outras condições e atualizadas a partir do acontecimento na Marcha das Vadias – RJ. O recurso às *memórias discursivas* tem guiado trajetos de leitura, já que em cada sujeito presente no álbum, uma região da memória é acessada tanto no questionamento da evidência da interpretação quanto no batimento com a descrição (a materialidade) no momento em que me volto para a composição de cada cartaz observando, como disse anteriormente, o *papel da memória* não como *antecipadora do discurso em questão* (PÊCHEUX, 1983), mas em percursos de significação distintos, que revelam diferentes relações com o saber: de um lado, um saber sobre essas mulheres públicas constituindo significações para a Marcha e, simultaneamente, um saber sobre a Marcha que faz significar tais mulheres. Talvez, por uma posição cômoda, todos os cartazes que analisei tratam de mulheres já conhecidas para mim, por isso, faço agora um exercício de leitura, trazendo aquelas de quem mencionei nunca ter ouvido falar, Flora Matos, Sapabonde, Pussy Riot e Lasciva.



Figura 38 - Flora Matos



Figura 39 - Sapabonde



Figura 40 - Lasciva



Figura 41 - Pussy Riot

Olhar para essas mulheres no álbum é lidar com a mudez da imagem de cada uma frente à sua presença em um conjunto de tantas *Vadivas* cuja memória é um recurso à interpretação e logo, então, ser levada a estabelecer relações entre umas e outras, a buscar

informações nas ferramentas de busca da Internet ou em arquivos impressos, enfim, ser impelida a interpretar. Ao mesmo tempo em que o desconhecimento a respeito dessas mulheres faz aguçar o olhar sobre as imagens, a examiná-las com mais minúcia em busca de pistas e a primeira delas é a diferença que essas fotografias possuem das outras pertencentes ao conjunto, como as de Chiquinha Gonzaga e Anita Garibaldi, que embora sejam retratos em preto e branco, destoam desses, pois possuem a espessura do tempo nas roupas, no jeito do cabelo, na relação com a câmera, já que ambas não olham para a lente do dispositivo fotográfico, ao passo de que nos quatro cartazes que trago agora, todas as fotografadas encaram o espectador. Essa marca do tempo na materialidade fotográfica, fruto de uma interpretação sobre gestualidade, o vestuário, o corpo e a intimidade com a câmera possibilitam gestos de leitura na relação com a Marcha e com as outras mulheres que estão no álbum.

Uma pesquisa sobre Flora matos, Sapabonde, Pussy Riot e Lasciva revelou que elas fazem parte do cenário cultural contemporâneo. A primeira é cantora de Rap, por isso, também chamada de Mc Flora Matos (Fig. 37) e a frase que a acompanha no cartaz virtual – ‘*máximo respeito*’ – está na aba que descreve a sua atividade no Facebook. As segundas são integrantes do grupo de funk Brasiense Sapabonde (Fig. 38) e significam seu estilo musical como: ‘*neo baile funk de roda lésbico proibidão new laje*’⁶⁷. Já Pussy Riot (Fig. 40) é uma banda de punk rock feminista russo, que teve três de suas integrantes condenadas por “vandalismo motivado por ódio religioso”, devido a uma performance na catedral ortodoxa Cristo Salvador, em Moscou (2012), após cantar uma “oração punk” pedindo à Virgem Maria que protegesse a Rússia de Vladimir Putin⁶⁸. No cartaz virtual da Marcha das Vadias não há nenhum dizer acompanhando a imagem, mas é inegável a força silenciosa das balaclavas⁶⁹ e sua associação com o imaginário da marginalidade. Por último, Lasciva (Fig. 39), que gerencia um blog homônimo, em que ela o descreve e a si do seguinte modo: “Não sou atriz pornô, prostituta, ou coisa parecida – só uma garota safada. [...] Produzo conteúdo sobre erotismo, comportamento, música, eventos e estilo pessoal”⁷⁰.

⁶⁷ Informação disponível em: <https://www.facebook.com/sapabonde> (acessada em 26 de março de 2015)

⁶⁸ Informação disponível em: g1.globo.com/mundo/noticia/2014/04 (acessada em 26 de março de 2015)

⁶⁹ Também conhecidas como ‘gorro de ninja’

⁷⁰ Informação disponível em: <http://lasciva.blog.br/sobre-a-autora/> (acessada em 26 de março de 2015)

No cartaz do álbum *Vadivas*, não há nenhum enunciado que acompanha a imagem em que Lasciva aparece insinuando uma nudez e segurando um dildo.

É curioso perceber como o mínimo de informação sobre quem é o sujeito fotografado revela novos contornos, embora isso não seja determinante, tanto pela incompletude intrínseca ao processo de interpretação como pelo próprio funcionamento do álbum que trata, de certo modo, de preencher de sentido essas imagens que se relacionam pela diferença e pela identidade de uma mesma nomeação, *Vadivas*. Da Bossa-nova ao Rap, este representado por uma mulher. Assim com o funk, que geralmente nos vem acompanhado da imagem de mulheres reboativas com trajes mínimos e que no álbum é representado por um grupo autodenominado lésbico, cuja composição visual em nada remete ao imaginário que circula nos meios de comunicação de massa. Do mesmo modo, ponho a imagem de Lasciva segurando o dildo na relação com a imagem de Gal Costa com um microfone na mão, ou mesmo Rê Bordosa com uma garrafa e um cigarro e a balaclavas do Pussy Riot; imagens que metaforizam um ‘ser *Vadiva*’ no discurso.

Cada investida analítica no álbum vai montando uma espécie de quebra-cabeça na construção do sentido, como também vai se formando o perigo de uma peça sem falha nesta montagem, já que a questão não é a de encontrar o porquê ou a justificativa que encaixe certo elemento biográfico com a presença no álbum e aí a interpretação estaria completa, mas de pensar em como este conjunto *Vadivas* que se apresenta ‘uno’ na evidência do agrupamento e da nomeação, revela anacronismos, conflitos e apagamentos. Por exemplo, quando no material de divulgação da Marcha das Vadias do Rio de Janeiro consta a presença de um grupo de Funk Brasiliense e não as famosas ‘funkeiras’ cariocas como Tati Quebra Barraco e Valesca Popozuda. Esta última que até chegou a posar em um ensaio⁷¹ fotográfico com dizeres sobre o corpo, a exemplo de *meu corpo, minhas regras*, que tantas vezes já foi escrito sobre a pele de muitas militantes nas várias edições da Marcha pelo país. Esse apagamento do funk carioca no acontecimento da enunciação do coletivo faz pensar sobre como a Marcha produz um gesto de interpretação na relação com a memória, ou seja, que tipo de vadia e diva se encaixa na constituição de uma imagem de si.

⁷¹ Fotografia e informação disponíveis em: <http://www.tribunahoje.com/noticia/30935/> (acessada em 26 de março de 2015).



Figura 42 - Valesca Popozuda *GI*



Figura 43 - Elza Soares

Se a presença do funk revela uma tensão na forma contraditória como um ‘nós-vadias’ se organiza em movimentos de inclusão e exclusão, o que dizer sobre a mulher negra? É neste sentido que trago a imagem de Elza Soares, a cantora da voz inconfundível, das milhares de plásticas, a mulher de Garrincha, a namorada do rapper quarenta e nove anos mais jovem, a negra que está no álbum *Vadivas*, composto majoritariamente por mulheres brancas. Elza Soares aparece no cartaz virtual seminua com apenas as mãos cobrindo os seios, acompanhada do trecho da música *A Carne*, composição de Marcelo Yuca e Seu Jorge: *A carne mais barata do mercado é a carne negra*.

A presença de Elza Soares junto ao enunciado mobilizado na enunciação do Coletivo Marcha das Vadias do Rio de Janeiro traz a memória de uma carne específica, a carne da mulher negra que, por sua vez, pela ausência/presença coloca em jogo a relação com a suposta carne mais cara do mercado, a carne da mulher branca. Diferença que incide na significação do corpo e remonta às raízes históricas da escravidão nas figuras da escrava, da ama de leite, da mucama – incluindo seus serviços domésticos e sexuais na alteridade com a construção da sinhá. Diferenças essas que caminham ao longo do tempo, trazendo,

em um contexto contemporâneo, empregadas domésticas de um lado e patroas, de outro, presentificando as relações de gênero e suas tensões com a classe, a raça e a cor.

Questões que são retomadas pelo Movimento de Mulheres Negras em 1980 na formação de um *nós-negras* e sua relação de alteridade com um feminismo classificado como branco-classista-intelectualizado no que se refere ao não reconhecimento de si no discurso feminista em circulação na década de setenta, o que pode ser visto no texto *Identidade Feminina*, de Sueli Carneiro (1989), socióloga, doutora em Educação e diretora do Geledés – Instituto da Mulher Negra:

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas como vendedoras, quituteiras, prostitutas etc.; mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou mulata tipo exportação. (CARNEIRO, 1989, p.11)

Transcorridas três décadas, a relação entre ‘Feministas’ e ‘Mulheres Negras’ segue permeada por tensões e polêmicas. Trago brevemente aqui os conflitos e disputas pelos sentidos que marcam tal relação a partir de uma carta aberta, assinada pelas *mulheres de descendência africana, anti-violência, ativistas, estudantes, líderes organizacionais e espirituais*⁷² para a *SlutWalk*, publicada inicialmente no site *Black Women’s Blueprint* em setembro de 2011. Guardadas as especificidades entre o contexto americano e o brasileiro, mas pensando em como alguns elementos do discurso de Sueli Carneiro é retomado, destaco um trecho:

Como Mulheres Negras, não temos o privilégio ou o espaço de nos chamarmos de “Vadia” sem validar a ideologia historicamente intrincada e recorrente de quem é a Mulher Negra. Nós não temos o privilégio de brincar com representações destrutivas que foram marcadas no nosso imaginário coletivo, nos nossos corpos e nossas almas por gerações. [...] É ligado a ideologia institucionalizada de nossos corpos como objetos sexuais da propriedade de outra pessoa, espetáculos de sexualidade e

⁷² O texto utilizado é uma tradução disponível no site: <http://www.feministacansada.com/post> (acessado em 27 de março de 15)

desejo sexual. É ligado as noções de nosso corpos, com roupas ou sem roupas, serem impossíveis de serem estuprados, seja na plataforma de leilão (nota: local onde se colocavam escravos à venda), nos campos ou na tela da televisão. A percepção, e a larga aceitação de especulações sobre o que a Mulher Negra quer, o que ela precisa e o que ela merece, há muito tempo ultrapassou as barreiras de somente como ela se veste.

Não pretendo me aprofundar numa análise detalhada sobre um lugar de dizer do movimento de mulheres negras na contra-identificação aos Feminismos e à Marcha das Vadias, mas penso aqui em como esses acontecimentos são fundamentais para delinear um gesto de interpretação daquilo o que aparece no dizer do coletivo Marcha das Vadias RJ ao falar sobre *a carne negra*. Portanto, olhar para a presença de Elza Soares em um álbum composto maciçamente por mulheres brancas é ao mesmo tempo enxergar tanto um movimento de inclusão da Marcha das Vadias RJ para com as mulheres negras, como ao mesmo tempo lembrar a exclusão desses sujeitos historicamente pelos movimentos feministas no processo de construção de um ‘nós-mulheres’ tanto na prática política como na produção do conhecimento nas universidades:

Quando “o feminismo” diz da opressão das “mulheres” e propõe um programa para sua libertação, dizem as “mulheres negras” não se reconhecerem nem no objeto “mulheres” nem no sujeito do “feminismo”. Estes processos são imbricados à contestação da legitimidade da vertente dominante do feminismo em falar pretensamente em nome de todas as “mulheres”, bem como à luta por um lugar de dizer próprio *das, para e sobre* as “mulheres negras” na história e na realidade brasileiras (CESTARI, 2014, p. 2).

Recorro às formulações de Pêcheux (1984a) sobre *metáfora* e *metonímia* ao dizer da primeira como a figura da perturbação e da segunda como a sua tentativa de tratamento, de reconstrução “[...] um pouco como o biólogo reconstrói conceptualmente o processo de uma doença para intervir sobre ela” (Idem, p. 160), pensando primeiramente em como os feminismos significados como ‘brancos’ tentam ‘resolver’ as críticas que lhes são dirigidas e, a partir de então, lanço o olhar buscando o efeito de uma visão geral sobre o álbum *Vadivas*: uma mulher branca depois da outra e aí surge Elza Soares, *Vadiva* como todas as outras, negra como nenhuma. Poderíamos dizer então, a partir do pequeno espaço reservado para ‘a carne negra’ no álbum *Vadivas*, que Elza Soares representa a metáfora da mulher

negra na Marcha das Vadias? Metonimizada no enunciado sob a forma da carne/ a cor da pele/ a mulher negra (sendo a carne a sua parte essencial), Elza Soares, a única negra, que ao se fazer presente convoca toda uma ausência.

Através do cartaz de Elza Soares podemos observar que embora o gesto de autoria do coletivo marcha das Vadias RJ produza um novo saber sobre essas mulheres públicas através de um efeito de unidade na formulação do álbum *Vadivas*, há o processo de constituição de sentidos que não está apenas no nível do texto e da imagem, mas do discurso, nas *filiações sócio-históricas de identificação* (PÊCHEUX, 1983). É nesta perspectiva que trago os cartazes de Leandra leal e Laerte Coutinho no álbum *Vadivas*, com o objetivo de dar continuidade a esta reflexão que agora toma o viés de um assunto que tem fomentando a produção e intelectual e provocado debates recorrentes na militância feminista e de gênero na atualidade: a questão da identidade de gênero.



Figura 44 - Leandra Leal



Figura 45 - Laerte Coutinho

Começo por de Leandra Leal, atriz da Rede Globo de Televisão, do teatro e do cinema, cuja imagem no álbum *Vadivas* se faz acompanhada de uma frase pronunciada

numa entrevista concedida pela atriz para a Revista *TPM* em julho de 2011: *A mulher já achou um lugar, o gênero que está em crise agora é o masculino*. Questiono-me, então, sobre a opacidade deste enunciado no que tange ao funcionamento da ideologia fornecendo, através do hábito e do uso, as evidências nas quais *todo mundo sabe o que é uma mulher*. Afinal: a que mulher ele se refere? Já que se trata de um lugar, qual lugar foi achado? Quem esteve em crise anteriormente?

Algo neste enunciado funciona como *efeito de sustentação* (PÊCHEUX 1975, p. 153), isto é: “[...] o funcionamento do discurso com relação a si mesmo (o que eu digo agora, com relação ao que eu disse antes e ao que eu direi depois [...])”, permitindo o encadeamento por meio de uma relação de implicação (a logo b) - se a mulher achou um lugar, *portanto* o homem está em crise. Retomando as formulações de Pêcheux sobre o efeito de *encadeamento de pré-construído* e o *efeito de articulação* como elementos do interdiscurso se reinscrevendo no discurso do próprio sujeito como “[...] *os traços daquilo o que o determina* [...]” (Idem, p.150), destaco inicialmente a relação entre a primeira a segunda frase pela determinação *gênero* aplicada para *mulher* e *masculino*.

Proponho também alguns movimentos de interpretação através de paráfrases no intuito de apreender possíveis efeitos de sentido a partir da relação homem/mulher, masculino/feminino:

A mulher já achou um lugar, o gênero que está em crise agora é o homem.

O feminino já achou um lugar, o gênero que está em crise agora é o masculino.

O homem já achou um lugar, o gênero que sempre esteve em crise é o feminino.

Ao mesmo tempo em que o enunciado mobiliza as conquistas das mulheres evocando uma memória associada aos discursos de emancipação feminina que vêm constituindo um certo regime de enunciação dos Feminismos principalmente na década de 1970 em diante, ele o faz numa relação com os significantes: ‘já’ – logo não tinha achado antes; ‘um lugar’ – retomando ao mesmo tempo uma memória do dizer articulada sob a famosa expressão ‘lugar de mulher’; ‘crise’ – quem está em crise agora e quem esteve em crise antes? Outro ponto a se dar atenção é a relação com o gênero por um viés essencialista quando ‘mulher’ se torna metáfora de ‘feminino’, enquanto que o ‘masculino’ fica em

aberto ou é logo associado ao sentido de ‘homem’. Essas oposições estabelecidas no discurso do sujeito marcam desigualdades históricas, sociais e políticas com as quais ele se (contra)identifica.

Neste sentido, compartilho de algumas críticas formuladas pela filósofa Judith Butler (1990) ao uso político na noção de identidade social, bem como à de *patriarcado universal* adotada pelas políticas feministas de onde resultaria a ideia de uma singularidade na opressão sem levar em conta as condições específicas em que ela se dá. Segundo a autora, essa construção se dá pela urgência da necessidade de uma aparência de representatividade: “[...] ao invés de um significante estável a comandar o consentimento daquelas a quem pretende descrever e representar, mulheres – mesmo no plural – tornou-se um termo problemático, um ponto de contestação, uma causa de ansiedade [...]” (1990, p. 20).

A partir desta colocação, penso o quanto a construção do ‘nós-vadias’ se fragiliza a cada vez que o sujeito não se reconhece na representação, abalando a premissa de que *todas* as mulheres lutam por uma causa e por *um* lugar, afinal, as negras lutam pelo mesmo lugar das brancas? As mulheres transexuais lutam pelo mesmo lugar que as mulheres cisgêneras? As mulheres lésbicas lutam pelo mesmo lugar que as mulheres heterossexuais? De que lugar a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro fala na relação com o lugar que Leandra Leal ocupa sócio-historicamente? E o que dizer do lugar de Laerte Coutinho na relação com todas as que estão no álbum *Vadivas*?

Nesta última pergunta, refiro-me à senhora de cabelos grisalhos e longos, colar de pérolas, saia de franjas, sorriso contido e elegantemente sentada, Laerte Coutinho (Fig. 44), cartunista que a partir de 2009 assumiu publicamente a identidade mulher-trans*. Sua presença no álbum *Vadivas* ocorre acompanhada de uma frase extraída de uma entrevista concedida por Laerte para a Revista *Trip* em agosto de 2012: “*Eu acho desprezível esse tipo de separação ideológica homem x mulher*”⁷³

No enunciado está o *desprezo* pela separação *ideológica* homem x mulher. Penso na presença deste significante e de como ele estabelece uma relação entre aquele que é desprezado e aquele que pode desprezar. O desprezo aí é enunciado a partir do atravessamento com o gesto de autoria da Marcha das Vadias em que se embrincam o lugar

⁷³ Informação disponível em: revistatrip.uol.com.br/transformadores/blogs/ (acessado em 20 de março de 15).

de quem não corresponde a um ideal regulatório (Laerte-mulher-trans*), mas ao mesmo tempo é legitimado pelo lugar social de artista plástica (Laerte-cartunista). Poderíamos, a partir do enunciado dito por Laerte e sua presença na Marcha das Vadias, formular perguntas: quem opera esse tipo de separação ideológica? A quem se dirige o desprezo?

Proponho a partir dos questionamentos mais uma paráfrase:

*Eu acho desprezível esse tipo de separação ideológica **mulher** x mulher*

A reformulação parafrástica permite pensar em como o funcionamento da autoria na Marcha a coloca em uma posição frente a discursos transfóbicos e ao cenário em que se constituem as militâncias Feministas na contemporaneidade. Cenário heterogêneo, marcado pelas disputas de sentido em torno das questões classe, cor, raça, etnia, orientação sexual e identidade de gênero, sendo esta última uma questão de muitos tensionamentos que envolvem de um lado, certas correntes Feministas Radicais e de outro, as Transfeministas. As primeiras, defendendo os direitos e a representação política das ditas “mulheres nascidas mulheres” e as segundas, em uma vertente oposta, partem da crítica ao conceito de sexo como categoria pré-discursiva e reguladora do gênero, na luta pela legitimação política e social das mulheres-trans* e sua consequente exclusão dos movimentos feministas (COACCI, 2013).

Novamente recorro à Judith Butler quando diz que a crítica feminista pode ir além da representação do sujeito na linguagem e na política, devendo compreender “[...] como a categoria ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se emancipação” (1990, p. 19). Butler também discorre sobre o quando a mobilização das categorias do sexo no discurso político é assombrada pelas instabilidades que lhes são constitutivas, onde a saída, seria a persistência na desidentificação: “[...] através de práticas que enfatizem a desidentificação com aquelas normas regulatórias pelas quais a diferença sexual é materializada [...]”. (2013, p. 156).

Guardadas as especificidades entre a prática política Feminista e a luta do proletariado, mas problematizando a questão das *resistências* na e pela linguagem, como poderíamos pensar essa desidentificação no quadro teórico da Análise materialista do Discurso? Retomo as formulações de Pêcheux (1975) sobre a *terceira modalidade*

discursiva do funcionamento subjetivo, quando o autor vem a falar não de uma anulação da *forma-sujeito*, mas de um trabalho de *transformação-deslocamento*, na qual a Ideologia não desaparece, “[...] ao contrário, funciona de certo modo às avessas, isto é, sobre e contra si mesma” (PÊCHEUX, 1975, p. 202). Trago essa passagem numa relação com aquilo o que Judith Butler coloca sobre as possibilidades de rematerialização do sexo como instabilidades que “[...] marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória” (BUTLER, 2013, p. 154).

A partir de então, penso no processo de significação que envolve a presença de Laerte Coutinho no Movimento Marcha das Vadias do Rio de Janeiro, afinal, que efeitos de sentido ela provoca? Acredito que, a partir do conhecimento sobre a sua transexualidade assim como a frase que a acompanha, é possível falar tanto em uma relação de lutas políticas marcando o posicionamento da MDV-RJ na intersecção com o Transfeminismo, como também em um âmbito discursivo, indagar, por que Laerte e não outra transexual ou travesti? Quem pode se chamar/ ser chamada de *vadia* nesta posição? Ao mesmo tempo em que a presença de Laerte Coutinho vem a perturbar a rede de memórias que constituem os sentidos de ‘vadia’ e de ‘mulher’, um certo silenciamento se instala, já que a escolha de um sujeito resulta no apagamento de outros, como por exemplo, os que além de serem trans*/travestis, vivem da prostituição e são sempre-já chamadas de *vadias*.

Destaco como essas questões estão presentes na Marcha das Vadias não só pela presença de Laerte Coutinho, mas nos dizeres e nas imagens que circulam tanto nas manifestações nas ruas quanto nas postagens no *Facebook* em um questionamento incessante sobre sujeito e representação. É como se a *figura do porta-voz* (PÊCHEUX, 1982a) emergisse a cada protesto/postagem frequentemente caracterizado pelas marcas de individualização, mas também trazendo uma reivindicação coletiva, pois é passível de reconhecimento. Assim, o *nós-vadias* vai se fragmentando em demandas onde gênero, classe e cor se atravessam constantemente em um ‘nós-trans’, ‘nós-negras’, ‘nós-lésbicas’, ‘nós-feministas’, (d)entre muitos nós.

Dessa forma, concluo a análise do álbum *Vadivas* pensando em como este efeito de álbum é ao mesmo tempo produzido e abalado pelas diferenças que constituem os elementos que o compõem. Ao mesmo tempo, poderíamos também pensar em um ponto de

convergência forte o suficiente que sustenta o gesto de interpretação de cada uma em sua particularidade enquanto *Vadiva*: a transgressão. Cada uma a seu modo, transgredindo, seja a maestrina Chiquinha Gonzaga compondo choros e marchinhas no final do século 19, seja a Mc Flora Matos, cantora de rap em um meio predominantemente masculino em pleno século 21, assim como Elke Maravilha em seu estilo extravagante de se vestir, ou mesmo Laerte Coutinho subvertendo as normas de gênero e se afirmando *mulher-trans*. De modo que em cada uma há uma fama de transgressora que opera pela excentricidade, pelo alcoolismo, pela sexualidade, pela arte, pela política, enfim, por algo que se atravessa no processo de significação dessas mulheres públicas, fazendo-as divas e vadias: *Vadivas*. Assim, se a memória é lacunar em relação a uma posição de sujeito, tem-se, por outro lado, um efeito de seleção, obra, antologia funcionando pelo gesto de agrupamento do álbum, que costura uma figura à outra e projeta os sentidos de vadia = transgressoras. Processo de significação que me deixa atenta tanto para a relação entre o feminino e a transgressão (como ela se constitui?), como também para aquilo o que da transgressão se desloca com o tempo.⁷⁴

⁷⁴ Agradeço à Profa. Mônica G. Zoppi Fontana pela leitura dos sentidos de transgressão e pelo questionamento.

5. Considerações finais: ‘saidinhas’.

*Poucas são as vezes que entro em casa que mamãe não repita o verso:
A mulher e a galinha
Nunca devem passear
A galinha bicho come
A mulher dá o que falar.
E depois diz:
“Era por minha mãe nos repetir sempre este conselho,
que fomos umas moças tão recatadas. Vinham rapazes de longe
nos pedir em casamento pela nossa fama de moças caseiras”.
Eu sempre respondo:
“As senhoras eram caseiras porque moravam na Lomba.
E depois, a fama foi o caldeirão de diamantes que vovô encontrou.
Moça caseira, a senhora não vê que não pode ter fama?
Como? Se ninguém a vê?”.*

Segunda-feira, 18 de março de 1895
Helena Morley – Minha vida de menina

Mulheres que levam a fama, que dão o que falar, as pouco recatadas, as despudoradas, as saidinhas. Mulheres que sempre me fascinaram e talvez por isso eu traga ao longo do trabalho tantas histórias com nomes próprios, tantas memórias em carne e osso, e, como o fim parece ser só uma continuidade do percurso, lá venho eu novamente com mais uma história para essa coisa difícil que é sair. O trecho que trago na epígrafe é um fragmento do diário de Helena Morley, pseudônimo de Alice Dayrrel Caldeira Brant, que registrou seu cotidiano na região de Diamantina entre os anos de 1893 – 1895. Os escritos de Alice trazem não só um retrato do que poderíamos supor da condição feminina burguesa no século XIX, mas também da perspicácia e das resistências no trato com essas condições, afinal, *moça caseira, a senhora não vê que não pode ter fama? Como? Se ninguém a vê?* Palavras debochadas que dizem bem do meu caminho percorrido a partir de uma pergunta menos irônica do que a de Alice, mas que de certo modo me trouxe até o seu encontro: *como os sentidos de ‘vadia’ se constituem no movimento Marcha das Vadias?*

Movida pela vontade de saber, tomei como ponto de partida uma aposta analítica que diz que esse processo de constituição de sentidos sobre as *vadias* no movimento da Marcha está fortemente relacionado às tensões que envolvem a presença de mulheres no

espaço público e neste sentido, caminhei em algumas direções que se situavam entre a Marcha e a História, daí a importância central que a noção de *materialidade discursiva* trouxe durante todo o percurso teórico-analítico, fazendo-me atenta para o jogo da língua na história, ou seja, para as memórias atualizadas pelo acontecimento, que desloca, disputa e esquece sentidos. Acontecimento que não é dado à priori, mas em uma relação construída entre arquivo e *corpus*, abrindo possibilidades de interpretação, pondo em evidência processos discursivos, os quais destaco: as derivas nos sentidos de *mulher pública* enquanto *aquela que leva fama* e a *mulher famosa*, a que é depreciada e a que é admirada, assim como as torções nos sentidos de *vadia*, situando-se entre o insulto (o dizer do outro) e o empoderamento (o dizer de si).

A importância dada à materialidade significativa se alia ao olhar que leva em conta as *condições de produção* dos sentidos, o que significa dizer que as questões não se encerram nas relações entre o espaço público e o feminino, elas se dividem incansavelmente, assim como se dividem as mulheres em classes, cores, etnias, expressão do desejo, identidades de gênero, períodos históricos e singularidades. Questões que se fazem presentes ao longo de todo o meu percurso, quando os sentidos de *vadiagem* no século 19 se ligam diretamente aos fatores de classe e cor, interpelando mulheres e homens sobretudo negros/pardos e pobres, em meliantes/vadios(as), e quando tais sentidos deslizam maciçamente para o campo da sexualidade do século 21 marcando a posição de sujeito *militante-vadia*. Trajetos que se perdem e se encontram no meio da Marcha, no meio da rua e nesse ponto, recupero algumas paragens: o fragmento do manifesto da Marcha das Vadias de Curitiba, em que se menciona: ‘*Discutimos sobre a participação das mulheres negras, sobre o caráter elitista do grupo*’; o cartaz divulgando a Marcha em Copacabana e rememorando o assassinato de Cláudia da Silva Ferreira, a mulher atingida por uma bala perdida no Morro da Congonha, no Rio de Janeiro, instaurando uma diferença constitutiva do social que significa espaços e sujeitos (marcha-se em Copacabana, morre-se no Morro); os sentidos que não são ditos, mas vistos, quando destaquei na análise das imagens postadas na Marcha das Vadias de Belo Horizonte, a diferença entre as mulheres *da* rua em meio às mulheres *na* rua, a permanência da condição social versus a passagem do protesto irreverente; e, por fim, no álbum *Vadivas* pelo silenciamento do funk carioca e nos momentos em que pergunto, por que a única negra do álbum é Elza Soares? Por que a

cartunista Laerte Coutinho e não outra mulher-trans*? Interrogações que colocam a contradição no seio de toda produção de sentido e que poderiam ser resumidas em uma única questão que leva em conta a divisão desigual no direito de enunciar (ZOPPI-FONTANA, 2001): *quem pode se chamar de vadia?*

Profundamente opaca e paradoxal, a *vadia* nomeia uma prática política que se situa entre a rua e a rede, com todas as contradições nos trânsitos de sentidos que este ‘entre’ coloca: entre o coletivo e o individualizado, entre femininos e feminismos, entre o manifesto e o *meme*, entre o ‘eu’ e o ‘nós’. E também entre a casa e a rua, entre a santa e puta, a vadia se coloca neste espaço intermediário que tanto causou incômodo ao longo da história, motivo pelo qual Eva foi expulsa do paraíso, Madalena foi dita arrependida, bruxas foram queimadas, histéricas internadas, vadias foram presas e mulheres ‘saidinhas’ até hoje são apontadas na rua, quando não, violentadas; afinal, o que há de *pré-construído* sustentando essas práticas de controle e produzindo formas de resistência? Esse questionamento se produz a partir de um percurso que perpassa diversas instâncias enunciativas, atravessa instituições e articula campos discursivos, como os sermões morais-religiosos na construção da figura da ‘santa mãe’, os diagnósticos médicos acerca da ‘mulher sadia’, os regimes de verdades sobre a mulher honrada produzidos no cruzamento jurídico-capitalista, enfim, um conjunto de saberes que age sobre o pressuposto de que há algo de desmedido no feminino que precisa ser contido, demonizado, medicado, controlado, algo pelo qual as mulheres são submissas e transgressoras, algo pelo qual se luta e contra o qual se luta.

6. Referências bibliográficas

BASTOS, G. G., GARCIA, D. A., SOUSA, L. M. A. “O discurso na rede eletrônica e o Google: o movimento LGBT em destaque”. In: *Rua* (UNICAMP), v. 20, 2014.

BUTLER, J. P. (1990) *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. “Críticamente subversiva”. JIMÉNEZ, R. M. M. (org.), *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*, Editorial Icaria, Barcelona, 2002.

_____. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BARTHES, R. (1982) *O óbvio e o obtuso: ensaios críticos III*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BRETAS, M. L. *Ordem na cidade: o exercício cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro. 1907- 1930*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CAMPOS, A. *Pagu: vida e obra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CARNEIRO, Sueli. (1989) “A organização nacional das mulheres negras e as perspectivas políticas”, *Cadernos Geledés*, 1993.

CESTARI, M. J. “Sentidos e memórias em luta: mulheres negras brasileiras no III Encontro Feminista Latinoamericano e Caribenho (1985)”. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Colloques, mis en ligne*, nov. /2014. Disponível em: < <http://nuevomundo.revues.org/67403> >

CESTARI, M. J, ZOPPI-FONTANA, M. G. “Imprensa feminista brasileira na década de 1970: um lugar de enunciação público e legítimo das mulheres”. In: *Língua, literatura e ensino*, vol. III, maio/2008. Disponível em: < <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/ile/article/viewFile/135/115> >

COACCI, T. Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão. In: *História Agora*, v. 1, 2013.

COELHO, A. L. P. F. “*Brace yourselves, memes are coming*”: *Formação e divulgação de uma cultura de Resistência através de imagens da internet*. Campinas, SP: [s.n.], 2014.

COURTINE, J.J. (1981) *Análise do discurso político. O discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: Edufscar, 2009.

_____. “O chapéu de Clémentis: observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político”. In: INDURSKY, F., FERREIRA, M. C. L. (orgs.). *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre : Ed. Sagra Luzzatto, 1999.

_____. *Metamorfoses do discurso político: as derivas da fala pública*. São Carlos:

Claraluz, 2006.

DAVALLON, J. (1984) “Imagem, uma arte de memória?”. In: ACHARD, P. et al. (org.). *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 2010.

DEL PRIORE. *A mulher na história do Brasil*. São Paulo, Contexto, 1992.

_____. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF, 1993.

DIAS, C. P. “A língua em sua materialidade digital”. In: *Anais III SEAD. O discurso na contemporaneidade: materialidade e fronteiras*. 2007. Disponível em: < anaisdosead.com.br/3SEAD/Simposios/CristianeDias >.

_____. “A escrita como tecnologia da linguagem”. In: *Tecnologias das linguagem e produção do conhecimento*. Santa Maria, Coleção Hiper s@aberes, vol.2, 2009. Disponível em: < http://w3.ufsm.br/hipersaberes/volumeII/textos_pdf/TXTS_PDF/cristiane_dias.pdf >.

_____. “E-Urbano: a forma material do eletrônico no urbano”. In: *e-urbano: sentidos do espaço urbano/digital*. 2011. Disponível em: < <http://www.labeurb.unicamp.br/livroEurbano/> >

_____. *Sujeito, sociedade e tecnologia: a discursividade da rede (de sentidos)*. São Paulo – SP: Hucitec, 2012.

_____. “Linguagem e tecnologia: uma relação de sentidos”. In: PETRI, V., DIAS, C. (orgs.) *Análise de discurso em perspectiva: teoria, método e análise*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.

DUBY, G. *Heloísa, Isolda e outras damas do século XII: uma investigação*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ESTEVES, M. A. *Meninas Perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FOUCAULT, M. (1969) O que é um autor? Lisboa: Passagem, 1992.

GARCIA, D. A. ; SOUSA, L. M. A. E. *Ler o arquivo hoje: a sociedade em rede e suas andanças no ciberespaço*. In: *Conexão Letras*, v. 9, 2014.

_____. 'Somos Todxs Cláudia': a legitimação da violência pelo Estado. *Linguagem em (Dis)curso* (Online), v. 15, 2015.

GARZONI, L. C. *Vagabundas e conhecidas: novos olhares sobre a polícia republicana*. Campinas, SP: [s.n], 2007.

GUILHAUMOU, J., MALDIDIER, D. (1984). In: ORLANDI, E. (Org.). *Gestos de Leitura: da história no discurso*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2010.

GUIMARÃES, E. *Semântica do acontecimento: um estudo enunciativo da designação*. Campinas: Pontes, 2002.

HENRY, P. “Os fundamentos teóricos da ‘análise automática do discurso’ de Michel Pêcheux (1969)”. In: GADET, F., HAK, T. (orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Ed. UNICAMP, 5ª edição, 2014.

LAGAZZI, S. (2007) “O recorte do significante na memória”. In: *Anais do III Seminário de Estudos em Discurso 2007 (SEAD)* Disponível em: < http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/sead3_simposios.html >. Acessado em 01 de julho de 2014.

_____. (2010) “Linha de Passe: a materialidade significativa em análise”. In: *Revista RUA*, Número 16 - Novembro 2010 Disponível em: < <http://www.labeurb.unicamp.br/rua/pages/pdf/16-2/10-16-2.pdf> >. Acessado em 01 de julho de 2014.

LEONEL DE SOUZA, L. “O Discurso Encarnado: ou a passagem da carne ao corpo discurso”. In: *Entremeios*, v. 1, p. 9. Pouso Alegre: UNIVÁS, 2010

LOURO, G. L. *O corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MALDIDIER, D. *A inquietação do discurso – (Re)ler Michel Pêcheux Hoje*. Campinas: Pontes, 2003.

MALDIDIER, D., NORMAND, C., ROBIN, R. “Discurso e Ideologia: bases para uma pesquisa. In: ORLANDI, E. P. (org.). *Gestos de leitura: da história no discurso*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

MARX, K. (1867) *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MITTMANN, S. “Alguns apontamentos sobre militância digital”. In: GRIGOLETTO, E.; NARDI, F. S.; SCHONS, C. R. (Org.). *Discursos em rede: práticas de (re)produção, movimentos de resistência e constituição de subjetividades no ciberespaço*. Recife: Ed. Universitária, UFPE, 2011.

MOREIRA, V. L., SOUSA, L. M. A. “É del.icio.us estar na rede: ideologia e discurso do sujeito-navegador”. In: *E-compós*, v. 11, n. 3, Brasília, set./dez.2008.

NUNES, J. H. “O espaço urbano: a ‘rua’ e o sentido público”. In: *Cidade Atravessada, os sentidos públicos no espaço urbano*. ORLANDI, E. P. (org.), campinas – SP: Pontes, 2001.
_____. “Marchas urbanas: das redes sociais ao acontecimento”. In: PETRI, V., DIAS, C. (orgs.) *Análise de discurso em perspectiva: teoria, método e análise*. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.

ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas – SP: editora da Unicamp, 6ª edição, 2007.

_____. *Discurso e Leitura*. São Paulo: Cortez, 1993.

- _____. *Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. *Análise de Discurso. Princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.
- _____. *Cidade atravessada: os sentidos públicos no espaço urbano*. Campinas: Pontes, 2001a
- _____. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2001b.
- _____. *Língua e conhecimento linguístico: para uma história das ideias no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2002.
- _____. “Apresentação”. In: MALDIDIER, D. *A inquietação do discurso: re(ler) Pêcheux hoje*. Campinas: Pontes, 2003.
- _____. *Cidade dos sentidos*. Campinas, SP: Pontes, 2004
- _____. *Discurso em Análise: Sujeito, Sentido e Ideologia*. Campinas: Pontes Editores, 2a edição, 2012.
- PÊCHEUX, M., FUCHS, C. (1975). “A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas”. In: GADET, F., HAK, T. (orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Ed. UNICAMP, 5ª edição, 2014.
- PÊCHEUX, M. (1969) “Análise automática do discurso (AAD-69)”. In: GADET, F., HAK, T. (orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Ed. UNICAMP, 3ª edição, 1997.
- _____. (1975) *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. (1978) Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. (1979). Foi “propaganda” mesmo que você disse? In: ORLANDI, E. (Org.). *Análise de discurso: Michel Pêcheux – textos escolhidos por Eni Orlandi*. Campinas: Pontes Editores, 2011.
- _____. (1981) “O Estranho espelho da análise do discurso”. In: COURTINE, J-J. *Análise do discurso político – o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: Edufscar, 2009.
- _____. (1982a) “Delimitações, inversões e deslocamentos”. In: *Caderno de Estudos Linguísticos 19 – O discurso e suas análises*. Campinas: IEL/UNICAMP, 1990.
- _____. (1982b). “Ideologia – aprisionamento ou campo paradoxal?”. In: *Análise de Discurso – textos selecionados por Eni Puccinelli Orlandi*. Campinas: Pontes, 2012.
- _____. (1982c) “Ler o arquivo hoje”. In: ORLANDI, E. (Org.). *Gestos de Leitura: da história no discurso*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2010.
- _____. (1983). *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes Editores, 2008.
- _____. (1984a). “Metáfora e Interdiscurso”. In: *Análise de Discurso – textos selecionados por Eni Puccinelli Orlandi*. Campinas: Pontes, 2012.
- _____. (1984b). “Papel da memória”. In: ACHARD, P. et al. (org.). *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 2010.

_____. (1991). “A língua inatingível”. In: *Análise de Discurso – textos selecionados por Eni Puccinelli Orlandi*. Campinas: Pontes, 2012.

_____. (1994). “Ler o arquivo hoje”. In: ORLANDI, E. P. (org.). *Gestos de leitura: da história no discurso*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

PERROT, M. (1998) *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

RAGO, M. (1991) *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo, 1890 – 1930*. São Paulo: Paz e Terra, 2ª ed, 2008.

ROMÃO, L. M. S.; GALLI, F. C. S. Mo(vi)mento de apresentação. In: ROMÃO, L. M. S.; GALLI, F. C. S. (Org.). *Rede eletrônica: sentidos e(m) movimento*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011.

SANTOS, M. S. *A prisão dos ébrios, capoeiras e vagabundos no início da era republicana*. TOPOI, v. 5, n. 8, jan.- jun. 2004. Disponível em: < http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi08/topoi8a4.pdf >.

SAUSSURE, F. (1916) *Curso de Linguística Geral*. 2º. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHWEBWEL-FOUGEYROLLAS, D. “Movimentos Feministas”. In: HIRATA, H. et al. *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

SOIHET, R. *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres na ordem urbana 1980 – 1920*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

SOUSA, L. M. A. “Nós, desconhecidos, na grande rede”. In: *Linguagem e (dis)curso – LemD*, Tubarão, v. 5, n.1, jul./dez, 2004. Disponível em: < http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Linguagem_Discurso/article/view/302/318 >.

SOUSA, P. “Espaços interditados e efeitos-sujeito na cidade”. In *Cidade Atravessada, os sentidos públicos no espaço urbano*. ORLANDI, E. P. (org.), campinas – SP: Pontes, 2001.

ZOPPI-FONTANA, M. G. *Cidadãos modernos. Discurso e representação política*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. (2001) “Lugares de enunciação e discurso”. In: *Boletim Da Associação Brasileira De Linguística*. V. 1. Fortaleza, ABRALIN/UFC, 2003.

_____. “Identidades (in)formais: contradição, processos de designação e subjetivação na diferença”. In: *Organon v.17 n.35. Discurso, língua e memória*. Rio Grande do Sul: 2003.

_____. “Nossa cidade, nossa casa, nosso jardim: as miragens do ‘cidadão comum’”. In: MORELLO, R. (org.) *Giros na cidade: materialidade do espaço*. Campinas – SP: Labeurb/Nudecri – Unicamp, 2004.

_____. “O acontecimento do discurso na contingência da História”. In: INDURSKY, F., LEANDRO FERREIRA, M. C., MITTMANN, S. (orgs.) *O Discurso na Contemporaneidade: materialidades e fronteiras*. São Carlos: Claraluz, 2009.